Imprimatur

Parisiis, die 21 mensis Januarii 1913.

† Leo Ad., Card. AMETTE,
Arch. Parisiens.

DICTIONNAIRE
DE
THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT
PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

E. MANGENOT
PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

É. AMANN
PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME CINQUIÈME

DEUXIÈME PARTIE

EUCHARISTIE — FIUME

PARIS-VI
LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ
87, Boulevard Raspail, 87

1939

TOUS DROITS RÉSERVÉS

DICTIONNAIRE
DE
THÉOLOGIE CATHOLIQUE

E (*Suite*)

IV. EUCHARISTIE DU IXe A LA FIN DU Xe SIÈCLE. — I. Les travaux. II. Les résultats.

I. Les travaux. — 1° *Écrivains latins.* — 1. *Première controverse eucharistique : IXe et Xe siècles.* — *a*) *Au IXe siècle.* — La littérature eucharistique du IXe siècle est abondante. S'ils s'occupent beaucoup de l'eucharistie, les contemporains de Charlemagne ne spéculent guère; ils sont orientés plutôt vers la pratique. La communion et la liturgie attirent et absorbent presque leur attention. Ici, comme en toutes choses, Charlemagne est l'excitateur. Entre divers actes, il publie, à Aix-la-Chapelle, en 809, un capitulaire sur la réserve eucharistique en vue de la communion des malades, adultes et petits enfants, *P. L.*, t. XCVII, col. 326, qui passa dans la plupart des recueils de décrets composés du IXe au XIIIe siècle. Cf. L. Andrieux, *Le viatique et l'extrême-onction des enfants*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 15 juillet 1911, p. 562-564. Il demande, en 812, à l'épiscopat de l'empire une explication des cérémonies du baptême; la dernière question du programme est la suivante : *cur* [*catechumenus*] *corpore et sanguine dominico confirmatur.* Voir sa lettre à Odilbert de Milan et à Amalaire, *P. L.*, t. XCVIII, col. 933; t. XCIX, col. 892. La réponse d'Arnon de Salzbourg, qui sortit vainqueur de cette sorte de concours, cf. H. Zeissberg, *Arno erster Erbischof von Salzburg*, Vienne, p. 57, est perdue. Mais nous possédons un assez grand nombre de ces réponses, quelques-unes avec leur nom d'auteur, les autres anonymes, cf. P. de Puniet, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, 1910, t. II, col. 2613; toutes s'expliquent sur la question relative à l'eucharistie, en particulier celles de Leidrad de Lyon, c. IX, *P. L.*, t. XCIX, col. 866-867, et de Théodulphe d'Orléans, c. XVIII, *P. L.*, t. CV, col. 239-240, plus détaillées et importantes. Surtout Charlemagne imprime à la réforme liturgique inaugurée par Pépin le Bref un élan tel que, longtemps encore après sa mort, il n'avait point faibli. Il a, pour le servir dans cette campagne, le concours de son auxiliaire habituel, Alcuin, dont le rôle liturgique « lui assure le premier rang parmi les hommes de son temps ». F. Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, 1904, t. I, col. 1073. Deux disciples d'Alcuin, Hélisachar et Amalaire, et les deux adversaires d'Amalaire, Agobard et Florus de Lyon, sans parler de Raban Maur, etc., complètent l'œuvre d'Alcuin. Cf. H. Netzer, *L'introduction de la messe romaine en France sous les Carolingiens*, c. IV, *Les grands liturgistes du IXe siècle*, Paris, 1910, p. 49-71, et, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, 1904, t. I, F. Cabrol sur Alcuin, col. 1072-1092; E. Debroise sur Amalaire, col. 1323-1330, et sur Agobard, col. 971-979. Ils corrigent et composent, en partie, les divers livres liturgiques, spécialement le sacramentaire, et, avec un mérite inégal, étudient les offices ecclésiastiques, principalement les cérémonies de la messe.

On vit de l'eucharistie, et, selon la remarque de J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters*, Vienne, 1874, t. I, p. 160, la doctrine des anciens théologiens n'est claire que pour celui qui ne l'oublie pas et a constamment devant les yeux la pratique liturgique de l'Église dans l'offrande du sacrifice eucharistique; là est la base sur laquelle ils étayent leurs théories. Ces théories n'apparaîtront qu'un peu plus tard; dans les écrits qui se rattachent à l'influence de Charlemagne, non seulement la présence réelle est toujours supposée, mais elle est souvent affirmée de façon expresse, et la transsubstantiation même est, sinon formulée d'une manière complète, du moins clairement indiquée. Cf. les livres carolins, l. II, c. XXVII, *P. L.*, t. XCVIII, col. 1093-1096; voir Carolins (*Livres*), t. II, col. 1797; Théodulphe d'Orléans, *De ordine baptismi*, c. XVIII, *P. L.*, t. CV, col. 240 : *ut... panis et vinum in corporis et sanguinis Domini transeant dignitatem*; Alcuin, *Epist.*, XLI, *P. L.*, t. C, col. 203 : *eo tempore opportuno quo panem et vinum in substantiam corporis et sanguinis Christi consecraveris*; *Epist.*, XC, col. 289; surtout *Confessio fidei*, part. IV, c. I-VII, *P. L.*, t. CI, col. 1085-1092, d'une force d'expression remarquable (l'attribution à Alcuin est fort douteuse).

L'auteur de la *Confessio fidei* ne se borne pas à affirmer la présence réelle et à dire, c. III, col. 1088, que *panis et vini creatura in sacramentum carnis et sanguinis ejus, ineffabili Spiritus sanctificatione, transfertur*; il ajoute : *Omnes manducant ex eo* (le Christ), *sed unusquisque totum manducat. Dividitur per partes, sed totus in partibus. Manducatus ab omni*

populo, sanus et integer manet. Totus in cælo, totus in cordibus fidelium. Il y a, dans ce texte, tous les éléments du problème qui passionna les esprits. La chair et le sang du Christ sont mystérieusement présents dans le sacrifice de la messe, le corps du Christ est tout entier dans le ciel, tout entier dans chaque hostie consacrée et dans chacune de ses parcelles; tous ceux qui communient le reçoivent tout entier et, d'autre part, il demeure intact. Comment concilier ces choses? La part faite au mystère, une question surgit : quelles sont les propriétés du corps eucharistique du Christ? Est-il étendu ou non? A-t-il un mode d'être corporel ou spirituel? Quels sont les rapports entre le Christ eucharistique et le Christ historique? Ce corps, qui est présent sur des milliers d'autels, est-ce le même que le corps céleste du Christ, ou en diffère-t-il?

Un essai de solution, partiel et mal venu, existe dans le *De ecclesiasticis officiis* d'Amalaire (vers 823), l. III, c. XXXV, *P. L.*, t. CV, col. 1154-1155, qui dit : *Triforme est corpus Christi, eorum scilicet qui gustaverunt mortem et mortui sunt. Primum videlicet, sanctum et immaculatum, quod assumptum est ex Maria Virgine; alterum, quod ambulat in terra; tertium, quod jacet in sepulcris. Per particulam oblatæ* (l'hostie de la messe) *immissæ in calicem ostenditur Christi corpus quod jam resurrexit a mortuis; per comestam a sacerdote vel a populo, ambulans adhuc super terram; per relictam in altari, jacens in sepulcris.* Florus de Lyon, dans sa lutte contre Amalaire, s'empara de ce passage, et le fit condamner par le concile de Kiersy-sur-Oise (838), comme *de spiritibus erroris et doctrinis dæmoniorum sumptum, Opusc. adversus Amalarium*, II, c. VI, *P. L.*, t. CXIX, col. 83; il présente ainsi l'opinion d'Amalaire : *asserit... corpus Christi triforme et tripartitum, imo tria esse Christi corpora*, c. V, col. 81. Cf. *Opusc.*, I, c. IV, col. 74. Le texte d'Amalaire sur le *corpus triforme* du Christ eut une fortune étrange. Il passa dans divers écrits : le *De institutione clericorum* de Raban Maur, l. I, addition au dernier chapitre, *P. L.*, t. CVII, col. 326; le *Micrologus* (probablement de Bernold de Constance), c. XVII, *P. L.*, t. CLI, col. 988; le *Liber de divinis officiis* du pseudo-Alcuin, c. XXXIX, *P. L.*, t. CI, col. 1246, etc. Dans ce dernier ouvrage, la phrase se trouve placée à la suite de l'assertion que le pape Sergius établit l'usage de réciter l'*Agnus Dei* (cf. L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, Paris, 1886, t. I, p. 381), de telle sorte qu'un lecteur peu attentif pouvait croire que cette phrase d'Amalaire est dans la bouche de Sergius. C'est sans doute ce qui a trompé Gratien; en tout cas, ce dernier transcrivit cette phrase comme une réponse de Sergius, dans la IIIe partie de son Décret, *De consecratione*, dist. II, c. XXII. Une fois attribuée à un pape, elle attira l'attention de tous les théologiens. Citons, entre autres, Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. XII, *P. L.*, t. CXCII, col. 866; Innocent III, *De sacro altaris mysterio*, l. VI, c. III, *P. L.*, t. CCXVII, col. 907, et saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXIII, a. 5, ad 8um. Seulement tous ces auteurs interprétèrent cette prétendue décision pontificale d'une manière orthodoxe. « Ils y virent l'indication des effets produits par le corps de Jésus-Christ, au ciel, sur la terre et en purgatoire. » J.-M.-A. Vacant, *Le sacrifice de la messe dans la tradition de l'Église latine*, dans *L'université catholique*, Lyon, 1894, t. XVI, p. 368, note. Quel est le sens véritable d'Amalaire? Disons, tout d'abord, que sa terminologie se distingue de celle dont saint Augustin a fourni les éléments, qu'adoptent Paschase Radbert, *Liber de corpore et sanguine Christi*, c. VII, *P. L.*, t. CXX, col. 1284-1286, et, avec lui, de nombreux auteurs, et qui consiste à appeler « corps du Christ » et le corps né de Marie, et le corps eucharistique, et le corps mystique ou l'Église. Amalaire aurait-il vraiment enseigné, ainsi que le lui prête Florus, que le Christ a trois corps, ou bien aurait-il simplement exposé — ainsi l'interprète dom R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1752, t. XVIII, p. 571 — que, « outre le corps naturel de Jésus-Christ, on peut encore dire que l'Église militante est son corps, mais d'une autre manière, et que l'Église des morts, qui comprend ceux qui sont dans le ciel et ceux qui sont dans le purgatoire, fait aussi partie du corps de Jésus-Christ? » Nous pensons que ni l'une ni l'autre de ces explications n'est satisfaisante. Amalaire étudie le symbolisme de la messe. Il arrive à la fraction de l'hostie. L'hostie était alors brisée en trois parties : l'une était mise dans le calice, la deuxième servait à la communion du prêtre et des fidèles présents au sacrifice, la troisième était réservée sur l'autel pour les morts, c'est-à-dire comme *viaticum morientis*, col. 1155. Voici le symbolisme d'Amalaire : la partie de l'hostie mise dans le calice représente le corps du Christ, saint et immaculé, né de la Vierge Marie, ressuscité des morts; la partie qui sert à la communion du prêtre et du peuple chrétien représente le corps du Christ, qui, par la communion, est dans les vivants; la partie qui est réservée représente le corps du Christ qui gît dans les sépulcres, c'est-à-dire qui est dans ceux qui ont communié et qui sont morts. En ce sens encore, dans son *Eclogæ de officio missæ*, *P. L.*, t. CV, col. 1328, traitant de nouveau *de fractione oblatarum*, il se demande pourquoi on ne met qu'une partie de l'hostie dans le calice, tandis que le corps du Christ est ressuscité tout entier : c'est, répond-il, parce que Jésus-Christ est en partie ressuscité et vivant au ciel et en partie sur la terre, *partim resurrecturum, partim jam vivit ut ultra non moriatur, partim mortale est, et tamen in cælo.* Par la communion, le corps du Christ resterait donc dans le corps de ceux qui l'ont reçu, morts et vivants, et serait à la fois dans le ciel, ressuscité, et sur la terre, ayant à ressusciter, et cela jusqu'à la fin du monde, *quia usque in finem sæculi corpora sanctorum quiescent in sepulcris*, col. 1555. Paschase Radbert détournait son « frère et compagnon d'armes » Frudegarde de ces « inepties », et ramenait à ces termes la présence du corps du Christ dans le communiant, *P. L.*, t. CXX, col. 1365-1366 : *Ne sequaris ineptias de tripartito Christi corpore, non salem aut mel in eo admisceas, quod quidam voluerunt, nec aliud adjicias, nec subtrahas, sed totum ut Christus instituit ita esse credas et intelligas, quatenus per hoc ille in nobis concorporatus maneat, sicut et nos in illo per hominem Deum quem assumpsit..., et non secundum deliramenta quorumdam.* Amalaire fut-il ébranlé par les critiques dirigées contre sa théorie? Toujours est-il que, dans une lettre, *Epist.*, VI, *ad Guntradum*, *P. L.*, t. CV, col. 1338, il déclare que l'essentiel est de recevoir le corps du Seigneur avec une bonne intention, et qu'il n'a pas à débattre si, après la communion, ce corps *invisibiliter assumatur in cælum, an reservetur in corpore nostro usque in diem sepulturæ* (c'est son ancienne opinion, sauf qu'il ne s'agissait pas du jour de la sépulture, mais de la fin des temps), *aut exhaletur in auras, aut exeat de corpore cum sanguine, aut per poros emittatur, dicente Domino : omne quod intrat in os in ventrem vadit et in secessum emittitur.* Cette manière d'exposer la question, même en se refusant à l'examiner, prouve qu'Amalaire n'a qu'une idée très imparfaite du mode d'être du Christ dans l'eucharistie. Mais il s'exprime correctement sur le fait de la présence réelle, *De ecclesiasticis officiis*, l. III, c. XXV, *P. L.*, t. CV, col. 1141 : *Hic credimus naturam simplicem panis et vini mixti verti in naturam rationabilem* (c'est le mot du canon de la messe qu'il vient de commenter), *scilicet corporis et sanguinis Christi*, et *Epist.*, IV, *ad Rantgarium episcopum*, col. 1334-1335.

Amalaire était allé étudier à Corbie, en 827, des manuscrits de liturgie romaine. S'entretint-il avec Paschase Radbert, moine de cette abbaye, de son opinion sur le corps eucharistique du Christ? On l'ignore, et on ne sait pas s'il fut pour quelque chose dans la composition par Paschase du *De corpore et sanguine Domini*. Ce traité, écrit en 831 et rendu public en 844, marque une grande date dans l'histoire du sacrement de l'eucharistie. C'est la première monographie scientifique qui lui ait été consacrée. D'une importance considérable par lui-même, il le fut encore par la controverse qu'il déchaîna. Nous nous contenterons d'esquisser les grandes lignes de cette controverse et la suite des faits, renvoyant, pour un exposé complet du rôle et des idées des principaux écrivains qui intervinrent, aux articles qui les concernent dans ce *Dictionnaire*.

La nouveauté de Paschase est d'affirmer comme une thèse fondamentale ce qui a été indiqué d'un mot et comme en passant par quelques Pères, à savoir, l'identité du corps historique et du corps eucharistique du Christ, sans laquelle le corps eucharistique ne serait qu'une ombre et une vaine figure de l'autre; du reste, réellement présent, le corps de Jésus dans l'eucharistie ne doit pas être entendu à la façon capharnaïtique, il n'a point le même mode d'être que le corps historique, il a une présence spirituelle, et l'eucharistie est à la fois vérité et figure, vérité puisqu'elle contient réellement le corps et le sang du Christ, figure puisqu'elle rappelle l'immolation de la croix, figure dans tout ce qui *exterius sentitur*, vérité dans ce qui *interius recte intelligitur aut creditur*. Cf. c. I, n. 2; c. IV, n. 1-2; c. VII, n. 2, *P. L.*, t. CXX, col. 1269, 1277-1278, 1279, 1285, etc. Reste à expliquer comment le corps historique du Christ demeure identique à lui-même en cessant d'être étendu et palpable, comment il est ensemble corps véritable et spirituel; reste à expliquer la conversion elle-même, et ce que devient le pain dont les apparences demeurent. Tout cela requiert une métaphysique surnaturelle de l'eucharistie, qui sera l'œuvre des grands docteurs du XIIe et du XIIIe siècle, et que saint Thomas poussera à sa perfection. Paschase n'y atteint pas, mais, s'il ne la formule pas tout entière, « reconnaissons que Paschase est plus près de la formuler que personne ne l'a jamais été. » P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 2e série, *L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, 3e édit., Paris, 1906, p. 364.

Paschase Radbert avait dédié le *De corpore et sanguine Domini* à Charles le Chauve. S'il faut en croire Bérenger de Tours, *Epist. ad Richardum*, dans d'Achery, *Spicilegium*, Paris, 1657, t. II, p. 510, à la demande de Charles le Chauve, Jean Scot Érigène écrivit sur l'eucharistie. Sachant, par ailleurs, que ce fut sur l'ordre de Charles le Chauve que Ratramne composa son *De corpore et sanguine Domini*, on a conclu que le traité de Paschase occasionna une consultation de Charles le Chauve, d'où provinrent les traités de Jean Scot et de Ratramne. Cette manière de voir n'a pas rallié tous les suffrages; des critiques ont pensé qu'il n'y eut pas un traité de Jean Scot Érigène distinct de celui de Ratramne. Très probablement Érigène a traité de l'eucharistie dans un ouvrage qui ne se confond pas avec celui qui nous est parvenu sous le nom de Ratramne, ou dans les parties perdues de ses commentaires sur le pseudo-Aréopagite ou sur saint Jean, après 851 et avant 860. Les doctrines eucharistiques de Jean Scot diffèrent de l'enseignement de Paschase. Il n'est pas certain qu'il ait nié la présence réelle; il se servit au moins d'expressions ambiguës et dangereuses. Adrevald de Fleury écrivit contre les « inepties » eucharistiques de Jean Scot. Voir ÉRIGÈNE, t. V, col. 405-406. Cf. R. Heurtevent, *Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne*, Paris, 1912, Appendice I, p. 253-285.

C'est vers 859 que Ratramne, moine de Corbie, écrivit le *De corpore et sanguine Domini*. Il y traite deux questions, qui sont les suivantes. Tout est-il à découvert dans l'eucharistie, en telle sorte que les yeux voient tout ce qui s'y passe, sans aucune figure et sans aucun voile, ou y a-t-il quelque chose de secret qui n'est découvert qu'aux yeux de la foi? Le corps du Christ que l'on reçoit dans l'eucharistie est-il le même qui est né de Marie, qui a souffert, est mort, a été enseveli, est ressuscité, est monté aux cieux, est assis à la droite du Père, c. V, *P. L.*, t. CXXI, col. 129-130? Il résume la réponse à la première question en disant, c. XLIX, col. 147, que *corpus et sanguis Christi, quæ fidelium ore in Ecclesia percipiuntur, figuræ sunt secundum speciem visibilem, at vero, secundum invisibilem substantiam, id est, divini potentiam Verbi, vere corpus et sanguis Christi existunt.* A travers des gaucheries d'expression et des formules qu'il n'a pas réussi à dégager de toute équivoque, Ratramne affirme la présence réelle. Le problème qu'il discute n'est pas de savoir s'il faut l'accepter, si l'eucharistie est réalité ou figure, mais si, étant réalité, elle est encore figure. En cela, au fond, il s'accorde avec Paschase Radbert, qui s'exprime mieux que lui. Cf. Bossuet, *Histoire des variations des Églises protestantes*, l. IV, n. 32, *Œuvres*, édit. Lachat, Paris, 1863, t. XIV, p. 167-168; Loofs, *Realencyklopädie*, 3e édit., 1896, t. I, p. 64. Mais, à la différence de Paschase, il n'admet pas l'identité du corps eucharistique du Christ et de son corps historique, et manifestement c'est Paschase qu'il combat, quoiqu'il ne prononce pas son nom. Toutefois, le conflit est plus dans les mots que dans les idées. Le corps historique du Christ était visible, palpable, le corps eucharistique est invisible, impalpable, spirituel, donc ce n'est pas le même corps, dit Ratramne. Le corps eucharistique est identique au corps historique, dit Paschase, mais avec un mode d'être différent. *Nihil igitur hic corporaliter sed spiritualiter sentiendum*, dit Ratramne, c. LX, col. 152 : *corpus Christi est, sed non corporaliter, et sanguis Christi est, sed non corporaliter.* Et Paschase, c. X, n. 1, *P. L.*, t. CXX, col. 1305, 1306 : *Quatenus totum spiritaliter intelligere mens satageret ubi nihil carnale sentire licet... Totum spiritale est quod comedimus.* Le fond du traité de Ratramne est exact, mais la forme est défectueuse. Il retarde considérablement sur Paschase Radbert. Un passage, c. LIV, *P. L.*, t. CXXI, col. 148-149, semble même, à première vue, présenter la conversion opérée par les paroles de la consécration comme ne portant pas sur la substance du pain et du vin, qui resterait immobile : *nam, secundum creaturarum substantiam, quod fuerunt ante consecrationem, hoc et postea consistunt.* Mais le mot *substance* n'a point là le sens que lui donna la scolastique d'après Aristote; dans ce texte, ainsi que dans d'autres textes où l'on a cru voir que Ratramne tiendrait pour la permanence de la substance du pain et du vin après la consécration, c. IX, XII, XIV, col. 131, 132, 133, Ratramne paraît entendre que, pour les sens, le pain et le vin demeurent après la consécration ce qu'ils étaient avant elle. Cf. les notes de l'éditeur de Ratramne, Jacques Boileau, *P. L.*, t. CXXI, col. 131-134, 147-149, et remarquer, col. 133, les mots : *secundum speciem namque creaturæ formamque rerum visibilium*, et tout le contexte, qui spécifie que l'absence de changement dans le pain et le vin n'existe que pour les sens, et, comme le dit encore Ratramne, col. 131, que *panis qui per sacerdotis ministerium Christi corpus conficitur aliud exterius humanis sensibus ostendit et aliud interius fidelium mentibus clamat.*

Pas plus que Ratramne, Raban Maur n'admit

l'identité du corps historique et du corps eucharistique du Christ. Il attaqua la doctrine de Paschase Radbert dans un traité sous forme de lettre à Égil, abbé de Prum (vers 854). Le point en litige n'était toujours pas la présence réelle; Raban la professait, et il croyait à la conversion du pain au corps du Christ. Cf. *Liber de sacris ordinibus*, c. XIX, *P. L.*, t. CXII, col. 1185; *Epist.*, III, *ad Egilem Prumiensem abbatem*, c. I, III, IV, *P. L.*, t. CXII, col. 1512, 1514. Mais ce n'est pas penser sainement, *rite*, disait-il, que de prétendre que le corps du Christ dans l'eucharistie est le même corps qui est né de Marie. *Pœnitentiale*, c. XXXIII, *P. L.*, t. CX, col. 493; *Epist. ad Egilem*, c. II, *P. L.*, t. CXII, col. 1513. Conflit plus apparent que réel, puisque Raban déclarait que le corps eucharistique et le corps historique ne sont pas deux corps différents *naturaliter*, mais seulement *specialiter*, c. III, col. 1513: *Sane sciendum est nobis omnino*, concluait-il, c. VII, col. 1517, *quod, licet aliud specialiter corpus Christi, unde superius dixi, quod sedet ad dexteram Dei, et aliud specialiter istud quod divinitus creatur et consecratur quotidie novum, simul tamen non duo sunt (quod absit) corpora, sed unum.* Cf. l'auteur anonyme du fragment publié par Mabillon, *Acta ordinis sancti Benedicti*, sæc. IV, part. II, Paris, 1680, t. VI, p. 596. Avec une terminologie autre, Paschase Radbert avait enseigné la même chose. Raban prête, en outre, à Paschase cette opinion que *quoties toto terrarum orbe missarum solemnia celebrantur toties Dominum nostrum pati prædicat*, c. VI, col. 1516. C'est une conséquence qu'il tire de la théorie de Paschase mal comprise; elle n'appartient aucunement à Paschase. Ajoutons que Raban, interrogé par Héribald, évêque d'Auxerre, *utrum eucharistia, postquam consumitur, et in secessum emittitur more aliorum ciborum, iterum redeat in naturam pristinam quam habuerat antequam in altari consecraretur*, *Pœnitentiale*, c. XXXIII, *P. L.*, t. CX, col. 492, fit une réponse que Mabillon, *op. cit.*, p. XXXVII, qualifie justement de *non parum ambigua*, et que nous retrouverons plus loin.

D'autres écrivains s'approchèrent de la ligne de Ratramne et de Raban Maur, admettant la présence réelle, mais plus frappés de l'aspect spirituel et figuratif de l'eucharistie que de son caractère de réalité, plus « symbolistes » que « réalistes », et ne niant pas ou même insinuant la transsubstantiation, mais s'expliquant peu, ou avec maladresse, sur elle. Tel fut Florus de Lyon, *De expositione missæ*, c. II-III, LX-LXIV (J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters*, t. I, p. 203-206, 207-211, cite des passages d'un manuscrit, dont il désigne l'auteur, p. XIV, sous le nom d'anonyme de Saint-Blaise; il n'a pas vu que c'est le *De expositione missæ* de Florus), *Opusc. adversus Amalarium*, I, c. IX; *Opusc.*, II, c. VII, *P. L.*, t. CXIX, col. 16-17, 52-56, 77-78, 83-88. Cf. dom R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. XIX, p. 7-9. Tel encore Christian Druthmar, moine d'abord à Corbie, puis (vers le milieu du IXe siècle) à Stavelot; il y écrivit une *Expositio in Matthæum*, dont le commentaire de l'institution de l'eucharistie, *P. L.*, t. CVI, col. 1476-1477, s'il peut recevoir « un sens très catholique », comme s'applique à le démontrer dom Ceillier, t. XVIII, p. 690-692, est d'un symbolisme aigu. Tel Walafrid Strabon († 849), *De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis*, c. XVI-XVII, *P. L.*, t. CIV, col. 936-937. Ces écrivains, expliquant dans un but pratique la liturgie et l'Écriture, appuient moins sur la réalité de la présence eucharistique du Christ que sur le côté spirituel et éthique du sacrement, sur les rapports avec la vie religieuse des fidèles; ils symbolisent volontiers, mais sans tomber dans les extrêmes du symbolisme calviniste.

Toutefois, l'influence de Ratramne ne fut ni exclusive ni prédominante. De nombreux écrivains se rangèrent à la suite de Paschase Radbert. Cf. Mabillon, *Acta ordinis sancti Benedicti*, t. VI, p. XVII-XIX. Le plus illustre fut Hincmar († 882), *De prædestinatione dissertatio posterior*, c. XXXI; *Explanatio in ferculum Salomonis* (en prose) et *Ferculum Salomonis* (en vers); *De monis cavendis vitiis et virtutibus exercendis*, c. VIII-X, *P. L.*, t. CXXV, col. 296, 827, 1292, 914-930. Le plus explicite, celui qui eut « les expressions les plus poussées du dogme de la transsubstantiation, moins le mot lui-même, » dit P. Batiffol, *Nouvelles études documentaires sur l'eucharistie*, dans la *Revue du clergé français*, Paris, 1909, t. LX, p. 540, fut Haymon d'Alberstadt († 853), disciple d'Alcuin et ami de Raban Maur, *Expositio in Epist. I ad Corinthios*, c. X-XI, *P. L.*, t. CXVII, col. 564, 569-575, surtout *De corpore et sanguine Domini*, *P. L.*, t. CXVIII, col. 815-818. Sur l'authenticité de ces écrits (le commentaire de saint Paul a été parfois attribué à Remi de Reims, ou à Remi de Lyon, ou à Remi d'Auxerre, et, d'après une conjecture plus récente, ces textes eucharistiques auraient été interpolés ou seraient l'œuvre d'Haymon, abbé d'Hirschau, 1091), cf. S. M. Deutsch, *Realencyklopädie*, 1899, t. VII, p. 348; P. Batiffol, *Revue du clergé français*, t. LX, p. 540, note.

b) Au Xe siècle. — L'impulsion que le IXe siècle avait donnée aux études eucharistiques reste agissante au siècle suivant. Cependant, les écrivains sont inférieurs en nombre et en mérite; ils n'ajoutent pas grand'chose aux travaux de leurs prédécesseurs.

L'écrit principal est le *De corpore et sanguine Domini*, dont l'auteur fut appelé jadis l'anonyme de Cellot, parce que son premier éditeur avait été le jésuite Cellot, qui le publia comme l'ouvrage d'un anonyme dans l'appendice de l'*Historia Gotteschalci*, Paris, 1655. Mabillon, *Acta ordinis sancti Benedicti*, t. VI, p. XXII-XXIII, revendiqua la paternité de cet écrit pour Hériger, abbé de Lobbes († 1007). B. Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus*, Augsbourg, 1721, t. I *b*, col. 131, l'attribua à Gerbert (Silvestre II, † 1003), sous le nom duquel il figure, *P. L.*, t. CXXXIX. Les avis des savants se sont divisés entre Hériger et Gerbert. Cf. H. Hurter, *Nomenclator literarius theologiæ catholicæ*, 3e édit., Inspruck, 1903, t. I, col. 942, 961. Une tentative d'attribution à Jean Scot Érigène n'a pas eu de succès. Naguère, dom G. Morin soumettait la question à un nouvel examen, *Revue bénédictine*, Maredsous, 1908, t. XXV, p. 1-18, et concluait d'une manière, semble-t-il, définitive pour Hériger. Cf. R. Heurtevent, *op. cit.*, p. 255-266. Deux points sont traités dans le *De corpore et sanguine Domini*: celui de l'identité du corps eucharistique et du corps historique du Christ, et celui du stercoranisme. L'auteur rejette avec indignation le stercoranisme. Quant à l'identité du corps eucharistique et du corps historique du Christ, il démontre que Paschase Radbert, d'une part, et, de l'autre, Ratramne et Raban Maur sont moins éloignés de s'entendre qu'ils ne le paraissent, que les textes des Pères qu'ils allèguent à l'appui de leurs thèses respectives ne s'opposent pas, si on les comprend bien, mais s'harmonisent et se complètent mutuellement. C'est très juste. Au fond, tout en jouant le rôle de conciliateur, Hériger (ou Gerbert) se rapproche plus de Paschase que de ses adversaires et le loue en des termes qui témoignent de ses préférences: *Libellum... satis utilem, librumque ejus plurimorum utilitati defensum*, c. I, VIII, col. 179, 187.

Le *De corpore et sanguine Domini* paraît être de la fin du Xe siècle (à la rigueur il pourrait être du commencement du XIe). Dans les premières années du Xe siècle (peut-être même à la fin du IXe), Remi d'Auxerre († vers 908), a écrit une *Expositio de celebratione missæ* (insérée dans le *Liber de divinis officiis* du pseudo-Alcuin, cf. *P. L.*, t. CXXXI, col. 845; Hurter, *Nomenclator*, t. I, col. 878), qui s'inspire, *P. L.*, t. CI, col. 1261, des doctrines de Paschase.

La fondation de Cluny, au début du Xe siècle, contribue à l'expansion de ces doctrines. Cluny devient rapidement le principal foyer des études théologiques; l'enseignement eucharistique de Paschase y est en honneur. Le second abbé de Cluny, saint Odon († 949), en fait un magnifique éloge, *Collationum*, l. II, c. XXXII, *P. L.*, t. CXXXIII, col. 577: *Hæc et alia multo plura Paschasius ex dictis Patrum... conscripsit. Quæ si quis, licet sciolus, legerit, tanta, credo, discet ut de hoc mysterio parum se eatenus cognovisse putet.* Gézon, abbé de Tortone, intercala (vers 950), dans son *Liber de corpore et sanguine Domini*, presque tout le traité de Paschase. Cf. *P. L.*, t. CXXXVII, col. 376, 387.

Rathier († 974), évêque de Vérone après avoir été moine de Lobbes, ne se contenta pas de parler comme Paschase Radbert de l'identité du corps historique et du corps eucharistique du Christ, dans son *Excerptum ex dialogo confessionali*, c. XV, *P. L.*, t. CXXXVI, col. 403-404; il termina cet écrit par des extraits, sinon par la reproduction intégrale du traité de Paschase sur l'eucharistie, c. XIII, col. 444. Cf. la note de l'éditeur. Dans une lettre, il reprit les mêmes idées avec force, rejetant la présence purement figurative, affirmant la présence véritable et, en même temps que la persistance de la couleur et de la saveur du pain, son changement au corps du Christ, *Epist.*, I, *ad Patricum*, col. 343-648, cf. col. 404: *in carnem verso verissime pane.* Cf., avec les notes de l'éditeur, deux passages de Rathier que les anciens protestants voulurent tirer à eux, *Excerptum ex dialogo confessionali*, c. XIV, et *De contemptu canonum*, c. XIX, col. 401-402, 509-510.

Un écrivain dont on s'est beaucoup occupé en Angleterre et dont l'identification n'est pas sûre, Aelfric, cf. Hurter, *Nomenclator*, t. I, col. 948-949; C. Schoell, *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1896, t. I, p. 222-224, a publié trois recueils d'homélies qui semblent antérieures à l'an 1000. Cf. A. Ébert, *Histoire générale de la littérature du moyen âge en Occident*, trad. J. Aymeric et J. Condamin, Paris, 1889, t. III, p. 550. Nous ne savons sur quels motifs se base l'éditeur de la Patrologie latine, t. CXXXIX, col. 1475-1476, pour dire qu'une *manus acatholica* les a interpolés. Tels que nous les lisons, ils prouvent que la tradition de Ratramne n'était pas perdue. Cf. J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters*, t. I, p. 215-217.

2. *Deuxième controverse eucharistique au XIe siècle.* — Au XIe siècle, la controverse eucharistique porte directement sur la transsubstantiation et sur la présence réelle, qui n'avaient été mises en question que d'une façon exceptionnelle ou indirecte aux IXe et Xe siècles. Bérenger de Tours (vers 1000-1088) en est le protagoniste et le centre.

Le maître de Bérenger, Fulbert de Chartres († 1029), paraît concilier et réunir les points de vue de Paschase Radbert et de Ratramne. Cf. J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters*, t. I, p. 218, 364-366. Il s'exprime orthodoxement sur l'eucharistie et dénonce des doctrines qui contiennent en germe l'erreur de Bérenger. Voir t. II, col. 723. Que fut au juste le « dogme pervers » relatif à l'eucharistie, *quod erat contrarium omni bono et jam crescebat in sæculo*, qu'enseigna Leuthéric, archevêque de Sens, et qui lui valut une lettre du roi Robert le Pieux, dont le biographe de Robert, Helgaud de Fleury, dit que *his verbis præsul non bene doctus a rege pio et bono sapienter instructus quievit, obmutuit et siluit a dogmate perverso, Epitoma vitæ regis Roberti pii*? *P. L.*, t. CXLI, col. 912. Nous l'ignorons. Vers le même temps, les avant-coureurs du catharisme, les « manichéens » d'Orléans (1022) et d'Arras (1025), rejetèrent le sacrement de l'eucharistie. Cf. les actes du concile d'Orléans dans Paul, moine de Saint-Père-de-Chartres († vers 1088), *Vetus Agano*, l. VI, c. III, *P. L.*, t. CLV, col. 265, et ceux du concile d'Arras, *P. L.*, t. CXLII, col. 1270, 1271, 1278-1284. L'atmosphère était donc comme préparée aux hardiesses antieucharistiques au moment où Bérenger commença de dogmatiser en public (vers 1047). Bérenger a toujours nié la transsubstantiation. Il fut, au moins à certaines heures, partisan de l'impanation. A-t-il repoussé la présence réelle? La question est difficile à résoudre. Il ne semble pas l'avoir combattue dans la première période de la lutte, jusqu'au concile de Rome (1059); dans la suite, sa pensée fut obscure, indécise, peut-être changeante et contradictoire. Il se peut qu'il ait nié la présence réelle; il est certain que ses principes et ses paroles l'ont ébranlée. Parmi ses disciples, tous d'accord pour prétendre que le pain et le vin ne sont pas changés essentiellement, au dire de Guitmond d'Aversa, *De corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia*, l. I, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1430, *alii nihil omnino de corpore et sanguine Domini sacramentis istis inesse sed tantummodo umbras hæc et figuras esse dicunt, alii vero, rectis Ecclesiæ rationibus cedentes, ut quasi aliquo modo nobiscum esse videantur, dicunt ibi corpus et sanguinem Domini revera sed latenter contineri et ut sumi possint quodammodo, ut ita dixerim, impanari. Et hanc ipsius Berengarii subtiliorem esse sententiam aiunt.* Sur Bérenger et ses partisans, voir t. II, col. 722-738; R. Heurtevent, *op. cit.*, p. 165-216. Condamné par les conciles, Bérenger rencontra de nombreux contradicteurs, surtout bénédictins. Cf. L. Biginelli, *I benedittini e gli studi eucaristici nel medio evo*, Turin, 1895. Nous avons plusieurs lettres qui furent écrites contre lui; les plus remarquables sont celles d'Adelman de Liége, d'Ascelin le Breton, du bienheureux Wolphelme de Brauweiler. Celle d'Adelman a été reproduite par R. Heurtevent, en appendice à sa thèse sur Durand de Troarn, *op. cit.*, p. 287-303. Trois traités importants furent composés, au XIe siècle, pour le réfuter. Le premier en date (vers 1058), mais non en valeur, est celui de Durand de Troarn. Voir R. Heurtevent, *op. cit.*, p. 217-251. Du deuxième, qui a pour auteur Lanfranc (entre 1063 et 1070), et du troisième, qui est l'œuvre de Guitmond d'Aversa (vers 1075), Pierre le Vénérable a dit, *Epistola sive tractatus adversus petrobrusianos hæreticos*, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 788, que Lanfranc a écrit *bene, perfecte*, et Guitmond *melius, perfectius.* Cf. le jugement de H. Böhmer, *Realencyklopädie*, 1899, t. VII, p. 235. Dans toute cette polémique, le nom de Paschase Radbert fut souvent prononcé. Pendant que Bérenger le traitait avec mépris, cf. ses lettres à Alcuin et à Lanfranc, et un passage du Ier livre de son *De sacra cœna*, conservé par Lanfranc, *Liber de corpore et sanguine Domini*, c. IV, *P. L.*, t. CL, col. 63, 66, 412, sa lettre à Adelman, dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, t. I, col. 111, 113, son *De sacra cœna adversus Lanfrancum liber posterior*, c. XXXVII, LIV, LXV, LXVIII, LXXXIV, Berlin, 1834, les défenseurs de l'orthodoxie s'inspiraient de Paschase devenu leur somme eucharistique. Lanfranc se déclarait fier de participer à ce que Bérenger appelait la stupidité, *vecordia*, du vulgaire, de Paschase et du cardinal Humbert. *Liber de corpore et sanguine Domini*, c. IV, col. 414. Durand de Troarn, *Liber de corpore et sanguine Christi*, c. X, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1389, appelait Paschase *divini sacramenti scrutator diligentissimus discussorque catholicus*, en attendant qu'Alger de Liége, Gratien, Pierre Lombard, saint Thomas, etc., lui empruntassent des passages mis sous le nom de saint Augustin. Au surplus, on ne se contente pas de reproduire Paschase tel quel. On complète sa documentation patristique, on améliore quelques-uns de ses arguments, on suit par intervalles Bérenger sur le terrain de la dialectique où volontiers il s'engage, on aborde des questions de

détail nouvelles, et l'on accentue la doctrine de la transsubstantiation. Voir t. II, col. 734, la formule que dut signer Bérenger au concile de Latran (1079). Cf., entre autres, Lanfranc, *Liber de corpore et sanguine Domini*, c. XVIII, col. 430 : *Credimus igitur terrenas substantias... converti in essentiam dominici corporis, reservatis ipsarum rerum speciebus*, et ce qui suit ; Guitmond, *De corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia*, l. I, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1434-1438.

Nous ne saurions dire si quelques vers de maître Renallo de Barcelone (vers 1080), extraits d'un *De corpore Christi* inédit, et qui témoignent en faveur de la transsubstantiation, *P. L.*, t. CXLVII, col. 601, se rattachent directement à la controverse bérengarienne. En dehors de cette controverse, nous pourrions faire, dans la littérature ecclésiastique du XIe siècle, un riche florilège de textes eucharistiques. Un saint, Pierre Damien, par exemple, compte parmi ceux qui expriment avec une parfaite exactitude la doctrine orthodoxe. Voir t. IV, col. 51. Dans des ouvrages tout différents, Manegold de Lautenbach (après 1080), *Opusculum contra Wolfelmum Coloniensem*, c. XVIII, *P. L.*, t. CLV, col. 165-166, et saint Bruno, fondateur de la Chartreuse († 1106), *Expositio in ps. XXI* et *Expositio in Epist. I ad Cor.*, *P. L.*, t. CLII, col. 725 ; t. CLIII, col. 175-176, 184-185, professent une foi identique. Le moine Osbern († vers 1100), *Vita sancti Dunstani*, c. XLII, *P. L.*, t. CXXXVII, col. 451, dit : *pontifex ad aram reducitur, transferens omnipotentissimis Domini verbis speciem panis et vini in veram substantiam carnis et sanguinis Christi*. Cf. la Vie de saint Odon de Cantorbéry, c. X, *P. L.*, t. CXXXIII, col. 939-940. Un peu partout, dans les actes des conciles, voir t. II, col. 724-725 ; dans les recueils canoniques, par exemple, dans ceux de Réginon de Prum († 915), pour le Xe siècle, *De ecclesiasticis disciplinis et religione christiana* l. I, *P. L.*, t. CXXXII, col. 204-206, et, pour le XIe siècle, de Burchard de Worms († 1025), *Decretorum*, l. V, *P. L.*, t. CXL, col. 749-762, et, tout à fait à la fin du siècle, dans le *Decretum* d'Yves de Chartres, part. II, et dans sa *Panormia*, l. I, c. CXXIII-CLXII, *P. L.*, t. CLXI, col. 135-200, 1071-1084 ; dans la polémique sur la validité des sacrements conférés par les prêtres indignes, cf. L. Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907 ; dans les discussions avec les grecs sur le pain azyme, cf., entre autres, l'auteur anonyme du *Fragmentum disputationis contra græcos*, *P. L.*, t. CXLIII, col. 1215-1216 ; dans les livres liturgiques, notamment dans les sacramentaires, cf. H. Netzer, *L'introduction de la messe romaine en France sous les Carolingiens*, p. 72-130 ; dans les explications de la messe et des cérémonies de l'Église, par exemple, dans le *Libellus de quibusdam rebus ad missæ officium pertinentibus* de Bernon de Reichenau († 1048), c. I, *P. L.*, t. CXLII, col. 1055-1058, et dans le *Micrologus*, probablement de Bernold de Constance († 1100), c. IX-XIX, *P. L.*, t. CLI, col. 982-990 ; dans les commentaires de l'Écriture, tels que ceux de saint Bruno ; dans les Vies des saints, telles que les Vies des deux archevêques de Cantorbéry Odon et Dunstan par Osbern ; dans les récits des chroniqueurs, tel Raoul Glaber, *Histor.*, l. V, c. I, *P. L.*, t. CXLII, col. 690-691 ; dans les sermons, par exemple, dans le *Serm.*, II, *de cœna Domini et de multis sacramentis ejusdem diei*, *P. L.*, t. CXXXII, col. 765, d'Abbon de Saint-Germain-des-Prés († après 923) ; dans les ouvrages de spiritualité, tels que le *Dialogus de tribus quæstionibus* d'Othlon de Saint-Emmeran de Ratisbonne († vers 1072), c. XLVIII, *P. L.*, t. CXLVI, col. 128-129 ; dans les écrits sur la communion fréquente, par exemple, dans la belle lettre de Grégoire VII à la comtesse Mathilde, *Epist.*, l. I, epist. XLII, *P. L.*, t. CXLVIII, col. 326-328, etc., la véritable doctrine eucharistique est supposée, ou rappelée, exposée, développée.

2° *Écrivains grecs.* — Du IXe à la fin du XIe siècle, la littérature eucharistique des grecs le cède en importance à celle des latins ; elle est à peu près stationnaire, reprenant et laissant la question au point précis où saint Jean Damascène l'a portée. Tout ce qu'elle a d'original, c'est la mauvaise querelle qu'elle suscite au sujet du pain azyme. Voir t. I, col. 2653-2664. Ce qu'il faut relever ici dans la polémique engagée par les grecs contre les latins, c'est que, de part et d'autre et chez les grecs aussi fermement que chez les latins, on croit à la présence réelle. Cf., par exemple, Nicetas Pectoratus (vers 1054), *Libellus contra latinos*, c. III-IV, *P. G.*, t. CXX, col. 1013-1014, et le cardinal Humbert, *Adversus græcorum calumnias*, c. XXIX, XXXI, *P. L.*, t. CXLIII, col. 948, 950. La même foi apparaît, chez les uns et chez les autres, dans les textes qui se rapportent à l'épiclèse. Voir t. V, col. 252-254, 265-269. La lutte contre l'hérésie iconoclaste fournit aux grecs l'occasion d'affirmer la présence réelle et la conversion du pain et du vin eucharistiques. Ils y prennent l'habitude de rejeter absolument le mot « figure » en parlant de l'eucharistie, tandis que les latins, sauf à bien l'entendre, n'hésitent pas à l'employer. Le patriarche Nicéphore de Constantinople († 828) s'indigne contre les iconoclastes qui, tout en proclamant que dans l'eucharistie on reçoit proprement et véritablement le corps du Christ, le corps né de la Vierge, appellent l'eucharistie l'image du Christ ; pour nous, dit-il, nous ne l'appelons pas l'image ou la figure du corps du Christ, bien qu'elle soit faite sous des symboles, εἰ καὶ συμβολικῶς ἐπιτελεῖται, mais le corps même du Christ déifié ; le pain et le vin, par la prière du prêtre et l'intervention du Saint-Esprit, sont changés, μεταβάλλεται, surnaturellement au corps et au sang du Christ, *Antirrheticus*, II, *adversus Constantinum Copronymum*, c. II-III, *P. G.*, t. C, col. 333-336. Ailleurs, *Antirrhetica contra Eusebium*, c. XLV, n. 2, dans J.-B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1852, t. I, p. 440-441, il tient le même langage, puis, c. XLVI, p. 442, il attaque une secte obscure, qu'il rattache aux iconoclastes, mais qui, à la différence des iconoclastes, voyait dans l'eucharistie une simple image et aucunement la réalité du corps du Christ, εἰκόνα σώματος οὐκ αὐτὴν ἀλήθειαν. Pareillement saint Théodore Studite († 826), *Antirrheticus*, I, *adversus iconomachos*, c. X, *P. G.*, t. XCIX, col. 339, n'accorde pas qu'on puisse tourner en figures la réalité eucharistique et donner à ce qui est vérité le nom d'image. Du reste, il se trompe, avec un certain nombre d'écrivains, quand il pense que l'eucharistie consacrée par des hérétiques, ou reçue dans la communion des hérétiques, est un pain hérétique et non le corps du Christ. *Epist.*, l. II, epist. XCVII, *P. G.*, t. XCIX, col. 1597. Contre les pauliciens, ces lointains précurseurs des cathares, Pierre de Sicile (vers 872) prouve que le Christ a vraiment offert du pain et du vin à ses disciples, et que le pain et le vin eucharistiques deviennent le corps même et le sang précieux du Seigneur. *Serm.*, III, c. II, *P. G.*, t. CIV, col. 1349. Photius († 891) blâme la même erreur des néo-manichéens de son temps. *Contra manichæos*, l. I, c. VII, *P. G.*, t. CII, col. 26. Dans le conflit avec Rome, non seulement il ne reproche pas à l'Église latine de soutenir la présence réelle — aucun de ses partisans ne l'a fait, chose significative quand on se rappelle combien ils furent pointilleux — mais il proteste que les diversités liturgiques n'apportent aucun empêchement à la vertu déifiante du Saint-Esprit, et que, ô merveille ! le pain est changé, μεταβάλλεται, au corps du Christ et le vin en son sang. *Epist.*, l. I, epist. II *P. G.*, t. CII, col. 608. Citons encore, parmi les textes les plus caractéristiques, ceux de Siméon le Jeune (vers 1041), *Divinorum amorum liber*, c. XIV, *P. G.*

t. CXX, col. 528 ; de Théophylacte (vers 1081), *Enarratio in Evangelium Matthæi*, c. XXVI ; *in Evangelium Marci*, c. XIV ; *in Evangelium Joannis*, c. VI, *P. G.*, t. CXXIV, col. 288, 389, 711, cf. col. 111-118, etc. Enfin, dans ses entretiens polémiques avec les musulmans, Théodore Abucara (vers 820) explique, par une comparaison imparfaite mais qui a le mérite de ne pas laisser de doutes sur la réalité du changement, que le pain et le vin se changent, μεταβάλλει, au corps et au sang du Christ. *Opuscul.*, XXII, *P. G.*, t. XCVII, col. 1553. A son tour, Samonas de Gaza (vers 1050) traite, avec un sarrasin, de la réalité du corps et du sang du Christ dans le pain et le vin consacrés par le prêtre ; il commence par reproduire en entier — sans en avertir — l'opuscule de Théodore Abucara, *P. G.*, t. CXX, col. 821-824 ; puis, à diverses reprises, il insiste sur la conversion du pain et du vin eucharistiques ; il ne veut pas qu'on appelle exemplaire du corps du Christ, ou simple pain, ou figure ou image, ce qui est le corps même du Christ notre Dieu, col. 828. « Ce très saint corps du Christ, dit-il, col. 832, est assis et demeure auprès du Père. Cependant, le pain étant consacré par le prêtre et changé, par la puissance divine et par l'avènement du Saint-Esprit, au vrai corps du Christ, quelque division qu'on en puisse faire, le corps du Christ demeure tout entier et vivant dans chaque partie... Lors donc que le pain consacré, qui est le très saint corps du Christ, est divisé en parties, ne pensez pas que ce corps soit divisé, ou déchiré, ou démembré, car il est immortel, incorruptible, et incapable d'altération ; mais cette division ne tombe que sur les accidents sensibles après la consécration, » ἀλλ' ὅτι μερισμός ἐστιν ἐκεῖνος τῶν αἰσθητῶν συμβεβηκότων μόνων μετὰ τὸν ἁγιασμόν. Rarement la pensée grecque a atteint cette plénitude d'expression.

II. Les résultats. — 1° *La présence réelle.* — La présence réelle fut niée dans la période qui va du IXe à la fin du XIe siècle. S'il n'y a pas à s'arrêter à un passage de Paschase Radbert, *Liber de corpore et sanguine Domini*, c. XXI, n. 1, *P. L.*, t. CXX, col. 1333, où il est question des « sornettes », non pas d'hérétiques récents, mais des millénaristes, en revanche, dans son *Expositio in Matthæum*, l. XII, c. XXVI, *P. L.*, t. CXX, col. 890, Paschase parle de « certains » qui disent *non in re esse veritatem carnis Christi vel sanguinis, sed in sacramento virtutem carnis et non carnem, virtutem sanguinis et non sanguinem, figuram et non veritatem, umbram et non corpus*. Cf. encore Paschase, *Epist. ad Frudegardum*, *P. L.*, t. CXX, col. 1351, 1352, 1356-1357, 1361, et la *Confessio fidei* attribuée à Alcuin, part. IV, c. V, *P. L.*, t. CI, col. 1089. Les novatiens, auxquels Mabillon avait d'abord songé, *Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti*, sæc. IV, part. II, t. VI, p. XIII-XIV, ne semblent pas visés dans ces textes ; ceux qu'ils concernent, ce sont bien plutôt, d'après une hypothèse que Mabillon préfère, les catholiques, qui *hæresim mente facile concipiunt tametsi eam verbis non disseminent*, p. XIV, semblables à ce saint vieillard, « admirable en ses actions, mais simple en sa foi, » dont les Vies des Pères du désert, reproduites par Paschase, *Liber de corpore et sanguine Domini*, c. XIV, n. 4, *P. L.*, t. CXX, col. 1318, racontent que, par ignorance, il disait *non esse naturale corpus Christi panem istum quem sumimus sed figuram ejus esse*, ou semblables à ces esprits qui jugent trop charnellement de l'eucharistie et que dénonçait Fulbert de Chartres, à ces clercs du temps de saint Odon, archevêque de Cantorbéry († 958), dont le biographe du saint, Osbern († vers 1100), rapporte, *Vita sancti Odonis*, c. X, *P. L.*, t. CXXXIII, col. 939, que, *maligno errore seducti, asseverare conabantur panem et vinum quæ in altari ponuntur post consecrationem in priori substantia permanere, et figuram tantummodo esse corporis et sanguinis Christi, non verum Christi corpus et sanguinem*. Cf. Guillaume de Malmesbury, *De gestis pontificum anglorum*, l. I, *P. L.*, t. CLXXIX, col. 1452-1453. Les néo-manichéens d'Orient, au IXe siècle, et, au commencement du XIe siècle, ceux d'Occident (Orléans et Arras) inscrivent la négation de l'eucharistie parmi les principaux articles de leur croyance. Une secte d'iconoclastes en fait autant. Parmi les écrivains, peut-être Jean Scot Eriugène, et, plus probablement quoique non certainement, Bérenger, nient la présence réelle. Un groupe de partisans de Bérenger, les *umbratici* opposés aux *impanatores*, considère l'eucharistie comme une simple figure et une ombre du corps véritable du Christ.

Toutefois, ce n'est pas sur le terrain de la présence réelle que se pose la question eucharistique au IXe siècle. Il n'y a plus à établir que le dogme de la présence réelle n'a pas été inventé par Paschase Radbert. Que le ministre Aubertin et surtout le ministre Claude aient attribué cette paternité à Paschase et se soient crus autorisés à l'affirmer au nom de l'histoire, cela est une belle preuve des excès où peuvent tomber des hommes de talent quand la passion les aveugle. Il est inutile de reprendre, sur ce point, la polémique des auteurs de la *Perpétuité de la foi de l'Église catholique sur l'eucharistie*, l. VIII, c. VIII-X ; l. IX, c. VI-XI, édit. Migne, 1841, t. I, col. 854-879, 925-978 ; cf. col. 15-46. L'argument de « prescription » développé par les auteurs de la *Perpétuité*, et devenu classique en théologie, cf., par exemple, Ad. Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ specialis*, 2e édit., Tournai, 1897, t. II, p. 333-336, a perdu de son importance depuis qu'on a ramené le rôle de Paschase Radbert à ses justes limites. Non seulement Paschase n'est pas le novateur qu'on avait prétendu, mais la controverse dont son *Liber de corpore et sanguine Domini* fut l'occasion ne porta point sur le fait de la présence réelle. Ici encore, les positions des controversistes protestants du XVIIe siècle ont été reconnues impossibles à tenir. Les calvinistes revendiquaient, parmi les précurseurs de leur symbolisme eucharistique, Ratramne (souvent sous le nom de Bertram), Jean Scot Ériugène, Raban Maur, Héribald d'Auxerre, Prudence de Troyes, Florus de Lyon, Servat Loup de Ferrières, Walafrid Strabon, Christian Druthmar, Remi d'Auxerre, etc. ; il y a plus, un moment ils avaient entrepris de s'annexer Paschase lui-même. Or, il est vrai qu'on peut constater, au IXe siècle, l'existence de deux courants, dont l'un peut être appelé réaliste et l'autre symboliste, mais à la condition de ne pas prendre ces mots dans un sens rigoureux et exclusif, et de se rappeler que ces deux courants, qui partent, l'un, et c'est le symbolisme, de saint Augustin, l'autre, le réalisme, de saint Ambroise, sont « distincts », mais « non point contraires », qu'ils se sont entrecroisés un peu partout le long des siècles, cf. P. Batiffol, *L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, p. 339, 341, et qu'ils se rencontrent fréquemment au temps de Paschase Radbert et tout d'abord dans les écrits de Paschase. « L'hérésie d'aujourd'hui, a dit Pascal, *Pensées*, ne concevant pas que ce sacrement (l'eucharistie) contient tout ensemble et la présence de Jésus-Christ et sa figure, et qu'il soit sacrifice et commémoration de sacrifice, croit qu'on ne peut pas admettre l'une de ces vérités sans exclure l'autre. » Les écrivains du IXe siècle admettaient l'une et l'autre vérité, mais chacun, selon les circonstances ou sa tournure d'esprit, donnait son attention à l'une plutôt qu'à l'autre. En ce sens, ils se partagent en symbolistes et réalistes. Quant à vouloir les classer en symbolistes et en réalistes, comme si les réalistes affirmaient la présence réelle qui serait niée par les symbolistes, c'est une tentative condamnée par l'histoire. On a pu s'y

tromper tant qu'on n'a pas pris garde que la terminologie sacramentaire n'était pas fixée au IXe siècle, que la signification des termes *sacramentum, veritas, figura, res, virtus, natura, spiritus, species, substantia*, etc., n'était ni toujours ce qu'elle est aujourd'hui ni constamment identique chez les écrivains de la renaissance carolingienne. Une étude approfondie de la question a fait la lumière. Il est acquis maintenant que, à l'exception peut-être de Jean Scot Ériugène, les écrivains du IXe siècle s'accordent dans la foi à la présence réelle. Aussi n'est-ce qu'improprement qu'on place aux IXe et Xe siècles la première controverse eucharistique, et au XIe siècle la seconde; la véritable bataille, ce que les Allemands nomment *Abendmahlstreit*, éclate, pour la première fois, avec Bérenger. Cf. F. Kattenbusch, *Realencyklopädie*, 1908, t. XX, p. 60.

Le corps eucharistique du Christ est à la fois identique à son corps historique et différent dans son mode d'être. En appuyant sur l'identité, Paschase Radbert sauvegarde mieux la présence réelle que Ratramne et ceux qui, avec lui, insistent sur la différence. L'erreur de Bérenger vient de ce qu'il n'a vu que la différence. Il l'a vue si exclusivement qu'il n'a pas réussi à entrer dans la pensée de Lanfranc et de Paschase, je ne dis pas pour l'adopter, mais même pour la comprendre. Il part en guerre contre Paschase et Lanfranc, en supposant que, d'après eux, le corps historique du Christ serait divisé en autant de parcelles, *portiuncula carnis Domini*, qu'il y eut ou qu'il y aura d'hosties consacrées, et que ce corps, ainsi démembré presque à l'infini et gardant son mode d'être, serait consommé par les communions successives. H. Reuter, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*, Berlin, 1875, t. I, p. 287, note 12, relève une douzaine de textes de Bérenger sur cette prétendue *portiuncula carnis Domini*. Que le même corps, présent au ciel dans son être matériel et physique, soit présent dans les hosties consacrées selon un mode d'être spirituel, cette idée ne semble pas même un instant effleurer son esprit. Le résultat, c'est que, malgré des efforts pour maintenir la présence réelle, Bérenger s'exprime sur elle d'une manière confuse, et, finalement, à travers toutes sortes de contradictions, l'ébranle, s'il ne la rejette pas tout simplement.

2° *La transsubstantiation.* — Quoiqu'il n'ait pas évité les expressions équivoques, Ratramne ne semble pas pouvoir être rangé parmi les adversaires de la transsubstantiation. Les centuriateurs de Magdebourg écrivent même, *Centur.*, IX, c. IV, *De doctrina : transsubstantiationis semina habet Ratramnus*. Quant à Bérenger, quelle qu'ait été son opinion sur la présence réelle, il n'a sûrement pas admis la transsubstantiation. Des deux classes de ses disciples, pendant que l'une ne voulait pas la présence réelle, l'autre la conservait, mais à la transsubstantiation elle substituait l'impanation, conformément, disait-elle, à la pensée intime du maître. La négation bérengarienne poussa les écrivains orthodoxes à un travail scientifique diligent qui perfectionna l'exposé théologique du dogme. Déjà Paschase Radbert l'avait fait progresser. Son enseignement sur l'identité du corps eucharistique et du corps historique du Christ conduit à préciser la nature de la conversion substantielle produite par la consécration, « à en distinguer nettement le *terminus a quo*, le *terminus ad quem*, et, par suite, le moyen terme... Le *terminus a quo*, c'est-à-dire le pain et le vin, dans ce que Paschase appelle leur réalité ou substance, et qui manifestement se distingue dès lors de leurs apparences sensibles, cessent d'être; et le *terminus ad quem*, c'est-à-dire le corps et le sang du Christ, dans ce que Paschase appelle un mode spirituel d'être, un mode extraspatial et insaisissable aux sens, succèdent au *terminus a quo*. » Paschase est moins heureux quand il définit l'opération par laquelle le corps succède au pain, le sang au vin; il l'appelle une création, *Liber de corpore et sanguine Domini*, c. XV, n. 1, *P. L.*, t. CXX, col. 1321, et ce mot imprudent sera repris par Raban Maur, *Epist.*, III, *ad Egilem Prumiensem abbatem*, c. I, *P. L.*, t. CXII, col. 1512, 1517, par Adelman de Liége, *De eucharistiæ sacramento ad Berengarium epistola*, *P. L.*, t. CXLIII, col. 1293, par Ascelin le Breton, *Epist. ad Berengarium*, *P. L.*, t. CL, col. 67, etc. « En outre, on ne comprend pas que ce corps spirituel, rendu présent sous le voile des apparences du pain, soit numériquement identique au corps glorieux du Christ, et identique à lui-même en toutes les hosties. Il faudrait que Paschase ait la notion de la présence substantielle, c'est-à-dire une théorie métaphysique de la constitution des corps, qui résolve métaphysiquement le problème de la multilocation du corps glorieux et de l'identité du corps glorieux ou historique et du corps eucharistique, en faisant de l'étendue un accident : mais cette métaphysique manque à Paschase et à ses contemporains. » P. Batiffol, *L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, p. 359, 365, 366-367. Paschase est suivi et amélioré par Haymon d'Halberstadt. Au XIe siècle, nouveaux progrès. Guitmond d'Aversa, en particulier, apporte de telles précisions que, sauf le mot qui ne tardera guère, l'*Expositio canonis missæ* qui le renferme, *P. L.*, t. CXLV, col. 883, est attribuée faussement à saint Pierre Damien, cf. J. de Ghellinck, *A propos du premier emploi du mot transsubstantiation*, I, dans *Recherches de science religieuse*, Paris, 1911, t. II, p. 466-469, il formule tout le dogme de la transsubstantiation. Cf. Loofs, *Realencyklopädie*, 1896, t. I, p. 64; F. Kattenbusch, *Realencyklopädie*, 1908, t. XX, p. 61. Voir EUCHARISTIE AU XIIe SIÈCLE EN OCCIDENT, col. 1233. En attendant le mot « transsubstantiation », nous avons, dans Guitmond encore, le mot *impanatio*, l. III, col. 1490; cf. col. 1430, 1469, 1482, 1488. Et, en attendant la définition du IVe concile œcuménique de Latran, qui contiendra le mot « transsubstantiation », le concile non œcuménique de Latran de 1079 exige de Bérenger une profession de foi qui renferme la doctrine de la transsubstantiation.

3° *L'eucharistie après la consécration.* — Une fois établies la présence réelle et la transsubstantiation, plus d'une question restait à éclaircir. Que devient l'eucharistie après la consécration, après la communion? Que deviennent le corps et le sang du Christ? Que deviennent les saintes espèces? Sur ces points-là, et sur tous les problèmes connexes, la pensée des écrivains du IXe à la fin du XIe siècle est moins sûre que sur les précédents; elle hésite, elle s'embrouille, elle tombe souvent dans de vraies puérilités, et elle n'échappe pas toujours à l'erreur.

Que devient le corps du Christ? On se rappelle l'attitude d'Amalaire en présence des solutions qu'il entrevoit : après la communion, le corps du Christ remonte au ciel, ou il reste dans le corps du communiant, ou il s'exhale dans les airs, ou il sort du corps avec le sang, ou, entraîné dans le courant de la digestion, il est sujet aux mêmes vicissitudes que les aliments et *in secessum emittitur*. A l'extrême opposé du nominalisme eucharistique, pour lequel il n'y a dans l'hostie consacrée que la figure du corps du Christ, il y eut donc une sorte d'ultraréalisme et, comme on l'appela au XIe siècle, de stercoranisme, qui apparut au moins comme possible. Faut-il aller plus loin et croire qu'il eut des partisans avoués? La chose demande examen. On a eu tort de compter Amalaire parmi ses tenants; dans la lettre *ad Guntradum*, il ne veut pas discuter les opinions diverses qu'il énumère, et ailleurs il se déclare pour la permanence

du corps du Christ dans le corps des communiants. Si quelqu'un a soutenu le stercoranisme au IXe siècle, il semble bien que c'est Héribald d'Auxerre qui posa à Raban Maur la question que nous avons vue, et que c'est Raban dans la réponse qu'il lui adressa. L'anonyme de Cellot, c'est-à-dire très probablement Hériger de Lobbes, *De corpore et sanguine Domini*, c. I, *P. L.*, t. CXXXIX, col. 179, les stigmatise l'un et l'autre en ces termes : *His qui dixerunt secessui obnoxium (quod nunquam est auditum), id est, Heribaldo Antisiodorensi, qui turpiter proposuit, et Rabano Mogontino, qui turpius assumpsit, turpissime vero conclusit, suus ad respondendum locus servetur.* Mais Mabillon a présenté une défense ingénieuse et plausible de Raban et même d'Héribald, *Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti*, sæc. IV, part. II, t. VI, p. XXVII-XLIII; la question d'Héribald : *utrum eucharistia, postquam consumitur, et in secessum emittitur more aliorum ciborum, iterum redeat in naturam pristinam quam habuerat antequam in altari consecraretur*, concernerait non le corps du Christ, mais les espèces du pain et du vin. Cf. encore L.-Ellies Dupin, *Histoire des controverses et des matières ecclésiastiques traitées dans le IXe siècle*, nouv. édit., Paris, 1724, p. 249. S'il en est ainsi, nous n'avons pas à citer un seul écrivain du IXe siècle qui ait défendu le stercoranisme. Toutefois, ce matérialisme grossier préoccupe les esprits, puisque Ratramne « entend en prendre la contre-partie, quand il affirme avec force que le corps eucharistique est chose spirituelle, et donc *nihil corporeum, nihil corruptibile*, » P. Batiffol, *L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, p. 358, puisque Paschase Radbert, *Liber de corpore et sanguine Domini*, c. XX, n. 1, 3, *P. L.*, t. CXX, col. 1330, 1331, le réfute — à propos, il est vrai, d'un apocryphe — et que Raban Maur en traite avec Héribald. Un anonyme, dont nous ignorons s'il vécut au IXe ou au Xe siècle (il est antérieur à Hériger, qui le cite), dans un traité sur l'eucharistie qui a été publié par d'Achery, *Spicilegium*, Paris, 1675, t. XII, p. 39-42, sous le titre de *Responsio cujusdam de corpore et sanguine Domini*, combat, lui aussi, directement le stercoranisme. Hériger, à son tour, le repousse avec énergie, *De corpore et sanguine Domini*, c. I, IX, *P. L.*, t. CXXXIX, col. 179, 187-188; il s'en prend à ses adeptes, mais alors que, pour le passé, il désigne Héribald et Raban Maur, dans le présent il n'indique pas des noms. Au XIe siècle, nous avons une lettre du cardinal Humbert à Eusèbe Brunon, évêque d'Angers — il passait pour le protecteur de Bérenger — publiée par K. Francke, dans *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, Hanovre, 1882, t. VII, p. 614-615, et par P.-P. Brucker, *L'Alsace et l'Église au temps du pape saint Léon IX*, Strasbourg-Paris, 1889, t. II, p. 393-395, dans laquelle il lui dit : *si enim prudenter advertisses quod Dominus, qui te ecclesiæ tuæ præfecit, non per sophistas seu aristotelicos sed per simplices et idiotas Ecclesiam suam per omnes gentes fundaverit et diffuderit, non tot et tantos motus... exclatasses, nec cum Berengero tuo (ah! pudet) stercoranista dici et agnominari, sicut Francigenarum scripta quæ ad nos pervenerunt edocent, meruisses.* Le même cardinal, dans sa virulente *Responsio sive contradictio* contre Nicetas Pectoratus, c. XXII, *P. L.*, t. CXLIII, col. 993, écrit : *sed, o perfide stercorianista, qui putas fideli participatione corporis et sanguinis Domini quadragesimalia atque ecclesiastica dissolvi jejunia, omnino credens cælestem escam velut terrenam per aqualiculi fetidam et sordidam egestionem in secessum dimitti.* Cf., sur le stercoranisme des grecs, Alger de Liége, *De sacramentis corporis et sanguinis dominici*, l. II, c. I, *P. L.*, t. CLXXX, col. 810, qui dépend d'Humbert. Le mot « stercoranisme » a fait son entrée dans l'histoire. Cf. aussi Durand de Troarn, *Liber de corpore et sanguine Christi*, c. III, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1382. Mais, quoi qu'il faille penser de ces écrits de Français parvenus au cardinal et racontant que Bérenger et son ami Eusèbe Brunon étaient appelés stercoranistes, on ne voit pas comment cette appellation pourrait convenir à l'hérésiarque, lequel professait exactement le contraire du stercoranisme et objectait à ses contradicteurs que leur croyance conduisait au stercoranisme. Cf. Guitmond, *De corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia*, l. II, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1450-1453. L'épithète ne s'applique pas davantage à Nicetas Pectoratus, comme on s'en aperçoit en lisant le *Libellus contra latinos*, c. XI-XIV, *P. G.*, t. CXX, col. 1017-1019, qui motive la réponse d'Humbert. Il ne dit pas que la communion rompt le jeûne, mais que l'ancienne règle est de ne pas célébrer la messe pendant le carême, le dimanche et le samedi exceptés; ces deux jours, il est prescrit de célébrer à tierce et ensuite on prend de la nourriture, le jeûne n'étant pas compatible avec l'allégresse du samedi et du dimanche, tandis que, les autres jours de la semaine, on reste à jeun jusqu'après la messe des présanctifiés, qui est fixée à none. Ce qu'il reproche aux latins, c'est non pas de rompre le jeûne par la réception de l'eucharistie, mais de communier à la troisième heure et de rompre le jeûne ensuite, au lieu d'attendre, pour le rompre, la neuvième heure, c'est de faire tous les jours ce que les grecs ne font que le samedi et le dimanche. Il est plus ou moins exactement renseigné sur l'usage des latins en matière de jeûne; il ne professe pas le stercoranisme. Cf. Mabillon, *Acta ordinis sancti Benedicti*, sæc. IV, part. II, t. VI, p. XXXIV-XXXV. Le stercoranisme exista donc à l'état de péril inquiétant la conscience catholique, de problème qui se posait avec une sorte d'obsession, peut-être même fut-il admis franchement par des catholiques à l'esprit épais; il n'est pas un écrivain dont on puisse dire avec certitude qu'il l'enseigna.

Le stercoranisme exclu, la question du devenir du corps du Christ après la communion reçut les solutions suivantes. Wolphelme de Brauweiler, *Epist. de sacramento eucharistiæ contra errores Berengarii*, *P. L.*, t. CLIV, col. 414, dit simplement : *post expletam more catholico communionem, sanum et incolume, vivum et integrum se recipit ad Patrem.* Paschase Radbert insista sur l'union entre la chair du Christ et la chair du communiant. *Liber de corpore et sanguine Domini*, c. XVIII-X X; *Epist. ad Frudegardum*, *P. L.*, t. CXX, col. 1325-1329, 1364-1366. Hériger, *De corpore et sanguine Domini*, c. IX, *P. L.*, t. CXXXIX, col. 188, dit à son tour, dans un très beau langage qui n'est guère que la reproduction *ipsis terminis* du texte de Paschase : *Quia vero credimus non solum animam sed et carnem nostram hoc mysterio recreari..., carni quidem caro spiritualiter conviscerata transformatur, ut et Christi substantia in nostra carne inveniatur, sicut et ipse nostram in suam constat assumpsisse deitatem, ut qui manducat ejus carnem et bibit sanguinem vivat per animam et nunc et in æternum, et caro de terræ pulvere ressuscitata vivificetur in novissimo die.* Hériger ne parle pas ici des « symboles du pain et du vin, » comme le lui fait dire Ellies Dupin, *Histoire des controverses... traitées dans le IXe siècle*, p. 250, mais du corps du Christ. Il enseigne, avec nombre de Pères, que par la communion notre chair devient la chair du Christ et reçoit un principe d'immortalité. Les mots *ut et Christi substantia in nostra carne inveniatur* sembleraient même impliquer une permanence physique de la chair du Christ dans la chair du communiant. Cf. l'hypothèse de V. Contenson, *Theologia mentis et cordis*, l. XI, dissert. II, c. II, édit. Vivès, Paris, 1875, t. IV, p. 203. Mais leur sens est adouci par les mots qui précèdent : *spiritualiter conviscerata*; il y a bien permanence, mais seulement d'effets, ainsi que le montre

magnifiquement Franzelin, *Tractatus de SS. eucharistiæ sacramento et sacrificio*, th. XIX, 3e édit., Rome, 1878, p. 302-306, exposant la pensée des Pères. Voir t. II, col. 512-514.

Que deviennent, après la communion, les espèces eucharistiques? D'après C. Höfler, *Die deutschen Päpste*, Ratisbonne, 1839, t. II, p. 79, Paschase Radbert admettrait l'incorruptibilité des saintes espèces. Cf. P.-P. Brucker, *L'Alsace et l'Église au temps du pape saint Léon IX*, t. II, p. 146, note 2. Or, au contraire, en écartant toute conception capharnaïtique, en distinguant dans l'eucharistie ce qui est vérité de ce qui est figure, Paschase a, sinon « précisé », comme on l'a écrit, du moins laissé à entendre que les espèces ne sont pas inhérentes au corps de Jésus-Christ ainsi qu'elles l'étaient au pain, et que, par conséquent, elles ne partagent pas la fortune du corps du Christ, que tout ce qui survient dans les espèces ne doit pas atteindre en même temps le corps du Christ. Cf. J. Schwane, *Dogmengeschichte*, t. III, *Dogmengeschichte der mittleren Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1882, p. 630; trad. A. Degert, Paris, 1903, t. V, p. 463. C'est ce que tout le monde ne comprit pas assez. L'anonyme de d'Achéry, après avoir rappelé que l'eucharistie se mange comme les autres nourritures, qu'elle passe dans la bouche et descend dans l'estomac, déclare qu'il n'y a que Dieu qui sache ce qui lui arrive quand elle y est descendue, que, comme elle peut s'y consumer par une vertu spirituelle, elle peut aussi être conservée, le Christ pouvant faire l'une ou l'autre de ces choses selon son bon plaisir; il n'admet pas qu'elle se pourrisse, ou qu'elle soit détruite par le feu, ou qu'on la laisse périr par négligence, car elle échappe à ces disgrâces à cause de la bénédiction de la vertu qui y a été répandue spirituellement. *Spicilegium*, t. XII, p. 42. L'anonyme englobe dans un sort commun et le corps du Christ et les espèces. Cf. pareillement Raoul Glaber, *Histor.*, l. V, c. I, *P. L.*, t. CXLII, col. 691. Hériger tombe dans la même confusion, c. IX, col. 188, et adopte l'opinion de l'anonyme dont il reproduit les paroles essentielles. Guitmond nie catégoriquement, *De corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia*, l. II, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1445-1453, que l'eucharistie soit corruptible, qu'elle puisse se pourrir, être rongée par des rats ou d'autres animaux; si cela se produit, ce sont pures apparences, permises par Dieu pour éprouver la foi des chrétiens ou punir leur incurie, l'eucharistie n'est pas vraiment corrompue, ou réduite en pourriture, ou consumée par le feu. Faute de distinguer, dans l'eucharistie, le corps du Christ invisible et les espèces visibles, Guitmond s'embarrasse dans des explications inadmissibles. Il semble finir par s'en apercevoir. Après tout, si véritablement l'hostie consacrée est dévorée par les animaux, *si placet Christo... ut hæc sacramenta absque sui corruptione a bestiis sive avibus comedi possint, quid hoc ad veritatem quam credimus dominici corporis obstat?* col. 1449. Et, continue-t-il, si véritablement l'hostie est brûlée, *dominici sacramenti substantia nullatenus crematur*, mais les espèces du pain se comportent comme dans un pain livré à l'action du feu, *qualitates vero sensuales, quas ibidem post immutationem substantiæ Dei remanere altissimo consilio voluit, ostendunt quod suum est; unde fit ut color et sapor, odor quoque, et si qua hujusmodi accidentia prioris essentiæ, videlicet panis, servata sunt, quemadmodum in pane vel usitato vel nimis diu servato solet fieri, simili modo hic quoque, salva omnino dominici corporis substantia, corruptioni exterius ipsa accidentia aliquatenus subvidentur* (lire *videantur*) *obnoxia*, col. 1450. A ce *videantur* amphibologique substituons *sint*, et nous avons une formule excellente : dans l'hostie consacrée, le corps du Christ est incorruptible, et les qualités sensibles — Guitmond a même le mot *accidentia* — *ostendunt quod suum est*, se comportent comme elles se comporteraient dans du pain ordinaire. Pourquoi Guitmond n'a-t-il pas développé sa thèse à la lumière de cette distinction libératrice? D'autres que lui furent désemparés par l'objection bérengarienne tirée de l'incorruptibilité de la chair du Christ et de la corruptibilité de l'hostie consacrée, et l'on sait la place que tint, dans la théologie du moyen âge, l'hypothèse d'un rat rongeant l'hostie après sa consécration. Wolphelme de Brauweiler, *Epist. de sacramento eucharistiæ contra errores Berengarii*, *P. L.*, t. CLIV, col. 414, avait répondu que le corps de Jésus-Christ ne souffre rien, qu'il soit mangé par Judas ou par un animal, comme les rayons du soleil ne sont point souillés en passant dans un cloaque, mais que ce n'est que des élus et de ceux qui reçoivent dignement le corps du Seigneur qu'il est dit que Jésus-Christ demeure en eux et eux en lui. Il est regrettable qu'on ne se soit pas tenu à cette réponse claire et complète dans sa brièveté.

4° *Les sources de la théologie eucharistique.* — Tout d'abord on s'adresse à la sainte Écriture. Paschase Radbert signale, du coup, les principaux textes eucharistiques, à savoir les paroles de la promesse et celles de l'institution de l'eucharistie; il les allègue pour établir non seulement la présence réelle, mais encore l'identité du corps eucharistique et du corps historique du Christ. *Liber de corpore et sanguine Domini*, c. IV, n. 1, 3; c. VI, n. 2, *P. L.*, t. CXX, col. 1277, 1279, 1282. Plus tard, *Expositio in Matthæum*, l. XII, c. XXVI, col. 890-894, il reprit les paroles de l'institution et leur consacra un commentaire assez ample, afin de réfuter ses contradicteurs. Il y revint encore dans sa lettre à Frudegarde, col. 1351-1352, à laquelle il joignit l'extrait de l'*Expositio* sur la cène. Paschase avait dit l'essentiel. On ne fit guère que le suivre jusqu'au temps de Bérenger. On eut, alors, à répondre aux objections scripturaires de l'hérésiarque. Il citait saint Pierre, Act., III, 21 : *quem oportet cælum suscipere usque in tempora restitutionis omnium*, et en concluait que, puisqu'il doit être au ciel jusqu'à la fin du monde, il ne peut en descendre et venir dans l'eucharistie. Cf. Lanfranc, *Liber de corpore et sanguine Domini*, c. X, *P. L.*, t. CL, col. 421; Guitmond, *De corporis et sanguinis Domini veritate in eucharistia*, l. II, col. 1466. Bérenger essayait de démontrer que le pronom *Hoc*, dans les paroles de la consécration, s'oppose à toute hypothèse de conversion du pain au corps du Sauveur; Guitmond s'attache à le réfuter et tire de ces paroles un argument contre l'impanation aussi bien que contre l'absence réelle, l. II, III, col. 1463-1464, 1484, 1494 : « Le Seigneur, après avoir pris le pain et l'avoir béni, a dit : Ceci est mon corps. Il n'a pas dit : Mon corps est caché dans ceci. Il n'a pas dit non plus : Mon sang est dans ce vin. Mais il a dit : Ceci est mon sang. Notre-Seigneur n'a pas dit : Une partie de ceci est mon corps. Il a dit simplement : Ceci est mon corps. » Cf. J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1904, p. 306-311.

« Constamment les auteurs du moyen âge recoururent aussi à la tradition pour établir leurs thèses sur l'eucharistie. Ceux de la première époque surtout firent plutôt de la théologie positive, c'est-à-dire qu'ils prouvèrent la vérité dogmatique plus à l'aide des citations de la sainte Écriture et des Pères que par le procédé du raisonnement et de la démonstration rationnelle ou théologique. » J.-A. Chollet, *La doctrine de l'eucharistie chez les scolastiques*, Paris, 1905, p. 15. Dans son prologue, Paschase Radbert, *Liber de corpore et sanguine Domini*, *P. L.*, t. CXX, col. 1267-1268, dit à son disciple Placide : *Hæc autem ut securius tua perlegat infantia, placuit, charissime, catholicos*

Ecclesiæ doctores in principio adnotare, ex quibus pauca de pluribus quasi lac tenerioris ætatis eliquaverimus : Cyprianum scilicet, Ambrosium, Hilarium, Augustinum, Joannem, Hieronymum, Gregorium, Isidorum, Isicium et Bedam, quorum doctrina et fide imbutus melius possis ad altiora proficere. Il se réclame également de la liturgie, c. XII, n. 2, 3; c. XV, col. 1312, 1321-1324, et des miracles eucharistiques dont il trouve le récit dans les Vies des Pères du désert, dans saint Grégoire pape, etc., c. VI, n. 3; c. IX, n. 7-12; c. XIV, col. 1283-1284, 1298-1303, 1316-1321. Ceux qui vinrent après Paschase employèrent les mêmes arguments, mais la preuve patristique dut être revisée et complétée. Paschase s'était appuyé principalement sur saint Ambroise; Ratramne lui objecta saint Jérôme, saint Fulgence, surtout saint Augustin, *doctor Ecclesiæ præcipuus*, et s'efforça de tirer à soi saint Ambroise. *De corpore et sanguine Domini*, c. XXIII-XCVI, *P. L.*, t. CXXI, col. 140-162. Une grande discussion était ouverte sur le sens véritable de saint Augustin et de saint Ambroise; les écrivains orthodoxes travaillèrent à montrer que les deux grands docteurs ne se contredisent pas et témoignent également en faveur du dogme eucharistique, mais qu'il faut savoir lire saint Augustin et éclairer ses formules obscures par des passages clairs, cf. Lanfranc, *Liber de corpore et sanguine Domini*, c. XVIII, *P. L.*, t. CL, col. 433-434, que ce « très noble docteur », lequel *scandali pene totius videtur esse principium*, étudié de près, n'offre *nihil scrupulosum, nihil ambiguum, nam quidquid ex eo pro se decerpunt id attente perspectum... aut pro nobis aut certe nihil contra nos facit.* Guitmond, *De corporis et sanguinis Domini veritate in eucharistia*, l. III, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1469, 1470. Paschase ouvrit la campagne dans sa lettre à Frudegarde; il versa au dossier patristique des textes nouveaux. Malheureusement, un des plus importants, qu'il donnait comme extrait d'un sermon de saint Augustin *Ad neophytos*, col. 1352, était apocryphe, ce sermon étant « l'œuvre d'un inconnu du VIIIe ou du IXe siècle, qui avait utilisé les formules de la liturgie mozarabe. » J. Turmel, *op. cit.*, p. 436. En revanche, il apportait, sous le nom d'Eusèbe d'Émesse, col. 1354, un texte qui paraît être de Fauste de Riez et qui est de toute première importance pour ce qu'il exprime et pour le crédit qu'il rencontra à partir du IXe siècle. Cf. P. Batiffol, *Nouvelles études documentaires sur la sainte eucharistie*, dans la *Revue du clergé français*, Paris, 1909, t. LX, p. 537-540. L'épître de Paschase fut un noyau patristique que grossirent des apports ultérieurs, modestes mais utiles, d'Hériger, de Durand de Troarn, de Guitmond, etc. Çà et là, cependant, l'apocryphe se glissa dans ces attestations. Les *Actes* de saint André, par exemple, sont cités par Hériger, *De corpore et sanguine Domini*, c. VIII, *P. L.*, t. CXXXIX, col. 187, par Gérard de Cambrai, *De corpore et sanguine Domini*, *P. L.*, t. CXLII, col. 1281, par Wolphelme de Brauweiler, *Epistola de sacramento eucharistiæ contra errores Berengarii*, *P. L.*, t. CLIV, col. 414, etc. Paschase Radbert avait eu le mérite, *Liber de corpore et sanguine Domini*, c. XX, n. 1, 3, *P. L.*, t. CXX, col. 1330, 1331, de reconnaître le caractère apocryphe de la lettre de saint Clément à saint Jacques, mais sans nommer cet écrit. Durand de Troarn, *Liber de corpore et sanguine Christi*, c. X, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1389-1390, loue Pascnase et cite son passage sur l'apocryphe, puis, ne s'apercevant pas que cet apocryphe est la prétendue lettre de saint Clément, il cite cette lettre et veut établir qu'elle n'est pas en désaccord avec Paschase. L'érudition de nos écrivains n'est donc pas impeccable. Sachons leur gré des résultats qu'ils obtiennent, d'autant plus qu'ils ne se bornent pas à enregistrer les textes; ils tentent de les expliquer en les rapprochant les uns des autres et en les plaçant dans le contexte. Leur critique est parfois sommaire et fragile; ni elle n'est absente ni elle n'est toujours dépourvue de justesse et de pénétration. Durand de Troarn donne de sages conseils de prudence et d'humilité pour la lecture des Pères, c. XXVI, col. 1417, et s'explique en ces termes remarquables sur saint Augustin, c. XXIV, col. 1415 : *Dum scribendis libris operose insudat, minus se quibusdam in locis explicat, ac per hoc nonnullis minus eruditis, atque in sacris Scripturis apprime nequaquam elimatis, aut difficilis videtur aut, non recte intellectus, erroris seminarium fieri probatur. Cæterum, si aliter quid intellexisse hac de re et ab integritate tanti mysterii alienum probaretur dixisse, quod absit, ex diffinito proferendum erat quod Apostolus ait : etiamsi angelus de cælo annuntiaverit vobis præter quod accepistis, anathema sit.* Cf. encore Eusèbe Brunon, *Epist. ad Berengarium magistrum*, *P. L.*, t. CXLVII, col. 1203-1204.

A propos de saint Augustin, Guitmond, *De corporis et sanguinis Domini veritate in eucharistia*, l. III, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1484-1488, rappelle l'enseignement du saint docteur sur la nécessité de s'incliner devant la croyance générale, devant celle qui est professée par l'Église catholique; les bérengariens ne sont qu'une poignée, ils ne sont pas l'Église; *si ergo vobis, o berengariani, beatus Augustinus ita, ut solet, clarissimus est, judicium ejus sequimini... Beati Augustini judicio, vos stolidi estis qui de corpore Christi quod in toto terrarum orbe creditur credere recusatis.* D'autres que Guitmond font appel au grand principe d'autorité. Hugues de Langres, *Tractatus de corpore et sanguine Christi contra Berengarium*, *P. L.*, t. CXLII, col. 1333-1334, écrit à Bérenger : *nec præsumas singulariter sentire quod universitas non assentit.* Ascelin lui dit, *P. L.*, t. CL, col. 68 : *clavem scientiæ volens, ipse non introire videris, quoniam universali Ecclesiæ dissentis, et quibus persuades quod sentis nimirum introeundi aditum claudis.* Durand de Troarn, c. II, col. 1378, s'écrie : *Absit... ut... minus aliquid fateamur quam catholica per universum orbem prædicat Ecclesia.* Cf. Lanfranc, c. XXII, col. 440-441. Et Adelman adjure Bérenger de ne pas se séparer *ab unitate sanctæ matris Ecclesiæ* et de ne pas déchirer la « paix catholique ». *De eucharistiæ sacramento ad Berengarium epistola*, *P. L.*, t. CXLIII, col. 1289-1290. Cf. E. Faivre, *La question de l'autorité au moyen âge : Bérenger de Tours*, Toulouse, 1890. Rarement, le *sentire cum Ecclesia* est mieux apparu comme la règle de la foi orthodoxe.

Parmi tous ces progrès de l'argument scripturaire ou patristique et parallèlement à la mise en lumière du *sentire cum Ecclesia*, une métaphysique surnaturelle de l'eucharistie se dessine. La renaissance carolingienne est riche de promesses : la philosophie aristotélicienne commence à être utilisée, on se préoccupe d'éclairer les données de l'Écriture et des Pères par les procédés de l'analyse philosophique, de l'analogie théologique, et la méthode scolastique proprement dite tend à s'établir à côté de la méthode positive pour la compléter. Bérenger, sans être le rationaliste que beaucoup ont vu en lui, par exemple, H. Reuter, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*, t. I, p. 104-111; cf. Hauck, *Realencyklopädie*, Leipzig, 1897, t. II, p. 611, fait la part très grande — et trop grande — à la raison et témoigne à la dialectique une confiance excessive dans l'étude des dogmes. Les défenseurs de la doctrine catholique sont amenés à le suivre sur son terrain dans la mesure où la chose est légitime. L'hérésie bérengarienne est le point de départ d'une activité théologique féconde. Ce n'est pas encore la scolastique; ce sont ses premières lueurs, faibles et hésitantes, mais annonçant le jour qui vient.

5° *Le dogme eucharistique et la piété.* — Une connaissance plus approfondie de la vérité dogmatique prépare un renouveau de la piété. Avec le sacrement de l'eucharistie, le sacrifice de la messe est l'objet de travaux nombreux. Cf. F. S. Renz, *Die Geschichte des Messopfers-Begriffs*, t. I, *Altertum und Mittelalter*, Freising, 1901 (le I. III est consacré au moyen âge), et J.-M.-A. Vacant, *La conception du sacrifice de la messe dans la tradition de l'Église latine*, dans *L'université catholique*, Lyon, 1894, t. XVI, p. 363-372. Les splendeurs du culte eucharistique, les manifestations extérieures que le moyen âge multiplia, ne s'épanouiront que peu à peu. « Les commencements de la dévotion au saint-sacrement, sous la forme aujourd'hui reçue, n'apparaissent guère qu'un siècle entier après la mort de Bérenger... On peut affirmer qu'à partir de 1200 la pensée et le culte de l'eucharistie deviennent dans presque toute l'Église un objet constant et immédiat de sollicitude. » H. Thurston, *L'eucharistie et le Saint-Graal*, trad. A. Boudinhon, dans la *Revue du clergé français*, Paris, 1908, t. LVI, p. 550, 555. Pour l'élévation de l'hostie à la messe, voir t. IV, col. 2321-2323. En règle générale, le progrès de la dévotion ne suit qu'à une certaine distance celui du dogme, et les magnificences du culte public sont précédées par les intimités de la piété individuelle. Du IXe à la fin du XIe siècle, l'eucharistie gagne de la place dans la vie chrétienne. La réaction contre le bérengarianisme stimule la ferveur des fidèles. La communion semble mieux comprise. La communion fréquente, et même quotidienne, est instamment recommandée par un saint Pierre Damien, un saint Grégoire VII, un Durand de Troarn, voir t. III, col. 526-527, et ce qui n'est pas moins digne d'attention que l'insistance avec laquelle ils la louent, c'est la manière dont ils en parlent; il y a là, cf. aussi la *Confessio fidei* publiée parmi les œuvres d'Alcuin, part. IV, c. I-VII, *P. L.*, t. CI, col. 1085-1092, une délicatesse et une chaleur de sentiment qui annoncent les effusions de piété du moyen âge. Or, une fois de plus, Paschase Radbert donne le ton. Il trouve des accents délicieux jusque dans l'acrostiche initial de son traité, et, quand il parle du « grand bien » de l'eucharistie, de la beauté qu'elle communique, des dispositions qu'elle réclame, *Liber de corpore et sanguine Domini*, c. XXI, n. 4-7; c. XXII, n. 4-5, *P. L.*, t. CXX, col. 1261-1262, 1335-1338, 1345-1346, il rivalise avec les plus dévots admirateurs du sacrement. Voir encore les belles prières qui terminent le traité, col. 1347-1350. Tant il est vrai qu'on rencontre Paschase Radbert à toutes les avenues du domaine eucharistique! « Paschase Radbert, dit A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. III, p. 287, est peut-être le théologien le plus savant et le plus solide après Alcuin, un homme aussi bien au courant de la théologie grecque qu'il est chez lui dans l'augustinisme, un esprit compréhensif, qui ressent ce qu'il y a de plus profond dans les exigences de la vie, unit la théorie et la pratique, et fait valoir tout ce que la tradition ecclésiastique a enseigné jusqu'alors sur l'eucharistie. » P. Batiffol, *L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, p. 359, estime que de ce que la théologie « s'est établie sur les lignes posées par Paschase, il ne convient pas de surfaire son œuvre » et de mettre trop haut « le compilateur qu'est ce bon Paschase. Son livre, sans doute, est la première monographie théologique qui ait été composée sur l'eucharistie. Mais Paschase n'est qu'un récapitulateur, lui aussi, comme était saint Jean Damascène... Aussi bien cette impersonnalité faisait-elle la force de son livre. » Entre ces deux jugements il y a des différences. Ce qui leur est commun et ce qu'il faut retenir, c'est que Paschase Radbert a utilisé tout l'héritage du passé, qu'il a écrit la première monographie théologique sur l'eucharistie, et que les développements ultérieurs de la théologie eucharistique se sont produits sur les lignes qu'il avait posées. C'est assez pour que saint Paschase Radbert mérite le nom de *theologus eucharisticus*.

I. Sources. — Cette bibliographie n'embrasse que les écrits qui traitent *ex professo* du sacrement de l'eucharistie; les principaux textes eucharistiques qui se trouvent dans les autres écrits ont été indiqués au cours de cet article. Pour les livres et traités liturgiques, recueils canoniques et pénitentiels, voir Messe. On trouvera une bibliographie des sources un peu sommaire dans J.-A. Chollet, *La doctrine de l'eucharistie chez les scolastiques*, Paris, 1905, p. 6-9, et une bibliographie détaillée, mais insuffisamment précise, dans L. Biginelli, *I benedittini e gli studi eucaristici nel medio evo*, Turin, 1895, p. 3-60.

1° *Au IXe siècle.* — Amalaire, *Epist.*, VI, *ad Guntradum*, *P. L.*, t. CV, col. 1336-1339; Florus de Lyon, *Opuscula adversus Amalarium*, *P. L.*, t. CXIX, col. 71-94 (les deux premiers opuscules); S. Paschase Radbert, *De corpore et sanguine Domini*, *P. L.*, t. CXX, col. 1259-1350; *Epistola de corpore et sanguine Domini ad Frudegardum*, col. 1351-1366 (comprend l'*expositum* sur Matth., XXVIII, ou extrait du commentaire sur saint Matthieu, l. XII, c. XXVI, col. 890-894); pour Ériugène et Adrevald de Fleury, voir Érigène, t. V, col. 405-406, 419-420; Ratramne, *De corpore et sanguine Domini*, *P. L.*, t. CXXI, col. 125-170; Raban Maur, *Epist.*, II, *ad Heribaldum episcopum Antissiodorensem*, dans *Pœnitentiale*, c. XXXIII, *P. L.*, t. CXII, col. 1510; t. CX, col. 492-494; *Epist.*, III, *ad Egilem Prumiensem abbatem, de corpore et sanguine Domini adversus Ratpertum*, *P. L.*, t. CXII, col. 1510-1518 (c'est le traité d'abord publié par Mabillon, *Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti*, sæc. IV, part. II, t. VI, p. 592-596, sous le titre de *Dicta cujusdam sapientis de corpore et sanguine Domini adversus Radbertum*, et identifié par lui avec la lettre de Raban Maur à Egil); l'auteur anonyme du fragment publié par Mabillon, p. 596; Hincmar, *Ex Ferculo Salomonis*, *P. L.*, t. CXXV, col. 1202 (fragment conservé par Durand de Troarn, *Liber de corpore et sanguine Christi*, c. XXI, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1407); Haymon d'Halberstadt, *De corpore et sanguine Domini*, *P. L.*, t. CXVIII, col. 815-818; l'auteur anonyme de la *Responsio cujusdam de corpore et sanguine Domini* publiée par d'Achery, *Spicilegium*, Paris, 1675, t. XII, p. 39-42 (a écrit peut-être au IXe siècle, peut-être au Xe); Théodore Abucara, *Contra hæreticos, judæos et saracenos varia opuscula. Opusc.*, XXII, *P. G.*, t. XCVII, col. 1551-1554; Pierre de Sicile, *Serm.*, III, *contra paulicianos qui dicunt Dominum in cœna discipulis suis haud vere obtulisse panem ac vinum sed parabolice locutum*, *P. G.*, t. CIV, col. 1347-1350.

2° *Au Xe siècle.* — Remi d'Auxerre, *Expositio de celebratione missæ*, *P. L.*, t. CI, col. 1246-1271 (cet écrit, inséré dans le *Liber de divinis officiis* du pseudo-Alcuin, dont il forme le c. XL, semble bien l'œuvre de Remi); Gézon de Tortone, *Liber de corpore et sanguine Christi*, *P. L.*, t. CXXXVII, col. 371-406; Rathier de Vérone, *Epist.*, I, *ad Patricum de corpore et sanguine Domini*, *P. L.*, t. CXXXVI, col. 643-648; Hériger de Lobbes (ou Gerbert), *Libellus de corpore et sanguine Domini*, *P. L.*, t. CXXXIX, col. 179-188. Les deux premiers recueils des sermons d'Aelfric ont été édités par Thorpe, *The homilies of the anglo-saxon Church. The first part, containing the Sermones catholici or homilies of Aelfric*, Londres, 1844-1845, 2 vol.; le troisième recueil a été édité par Skeat, *Aelfric's Lives of saints being a set of sermons on saints' days*, Londres, 1881.

3° *Au XIe siècle.* — Fulbert de Chartres, *Epist.*, III, *Einardo*; V, *Adeodato*, *P. L.*, t. CXLI, col. 192-195, 196-204; Robert le Pieux, lettre à Leuthéric, archevêque de Sens, rapportée par Helgaud de Fleury, *Epitoma vitæ regis Roberti pii*, *P. L.*, t. CXLI, col. 912; Gérard de Cambrai, *De corpore et sanguine Domini*, *P. L.*, t. CXLII, col. 1278-1284 (une partie du discours de Gérard aux néo-manichéens d'Arras); pour les écrits de Bérenger et ceux qui furent composés pour ou contre lui au XIe siècle, voir Bérenger de Tours, t. II, col. 740-741; Renallo de Barcelone, *Versus excerpti de libro Renalli magistri Barchinonensis Gerundensis de corpore Christi*, *P. L.*, t. CXLII, col. 599-602; S. Grégoire VII, *Epist.*, l. I, epist. XLIX, *ad comitissam Mathildem*, *P. L.*, t. CXLVIII, col. 326-328; Samonas de Gaza, *Disceptatio cum Achmed saraceno perspicue docens panem ac vinum, utrumque per sacerdotem consecratum, verum esse et integrum corpus ac sanguinem Domini nostri Jesu Christi*, *P. G.*, t. CXX, col. 821-832.

II. Travaux. — Nicole, Arnauld, etc., *La perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'eucharistie*, Paris, 1669-1713, dernière édition publiée par Migne, 4 vol., Paris, 1841 (utile, mais des défauts de méthode et vieilli; la petite *Perpétuité de la foi*, qui précéda la grande et fut publiée à Paris, 1664, a été réimprimée par Migne en tête du t. I): Mabillon, *Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti*, sæc. IV, part. II, Paris, 1680, t. VI, p. IV-LXVIII; sæc. VI, part. II, 1701, t. IX, p. VII-XLVI (le meilleur des travaux anciens); L.-E. Dupin, *Histoire des controverses et des matières ecclésiastiques traitées dans le IXe siècle*, nouv. édit., Paris, 1724, p. 208-254, 258-260; *Histoire des controverses et des matières ecclésiastiques traitées dans le XIe siècle*, 1699, p. 20-74; F. Cuniliati, *Biblioteca eucaristica in cui... si apportano gli scrittori che pel corso di tredici secoli successivamente nella Chiesa fiorirono*, Venise, 1744; dom R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1752-1757, t. XVIII-XXII (relève avec soin les textes eucharistiques); N. Alexandre, *Historia ecclesiastica*, édit. Mansi, Venise, 1778, t. VI, p. 409-434; t. VII, p. 67, 212-222, 389-459; A. Ebrard, *Das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte*, 2 vol., Francfort-sur-le-Mein, 1845-1846; Anglade, *Controverse sur l'eucharistie pendant le XIe siècle*, Paris, 1858; M. Hausherr, *Der heilige Paschasius Radbertus, eine Stimme über die Eucharistie vor tausend Jahren*, Mayence, 1862; J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte*, Vienne, 1874, t. I, p. 156-218, 364-389; H. Reuter, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*, Berlin, 1875, t. I, p. 42-43, 91-128, 275, 286-296; F. Clément, *Les bénédictins qui ont écrit sur l'eucharistie*, dans *Analecta juris pontificii*, Rome, 1882, t. XXI, p. 550-582; J. Schwane, *Dogmengeschichte*, t. III, *Dogmengeschichte der mittleren Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1882, p. 628-640; trad. A. Degert, Paris, 1903, t. V, p. 460-478; J. Corblet, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de l'eucharistie*, Paris, 1886, 2 vol.; L. Schwabe, *Studien zur Geschichte des zweiten Abendmahlstreites*, Berlin, 1887; E. Choisy, *Paschase Radbert, étude historique sur le IXe siècle*, Genève, 1889; J. Schnitzer, *Berengar von Tours, ein Beitrag zur Abendmahlslehre des beginnenden Mittelalters*, Munich, 1890; C. Gore, *Dissertations on subjects connected with the Incarnation*, Londres, 1895; L. Biginelli, *I benedettini e gli studi eucaristici nel medio evo*, Turin, 1895; *La rinascenza degli studi eucaristici nel medio evo in occasione dell' eresia di Berengario*, dans le *Compte rendu du IVe congrès international scientifique des catholiques*, Fribourg (Suisse), 1898, t. I, p. 19-31; J. Ernst, *Die Lehre des heiligen Paschasius Radbertus von der Eucharistie, mit besonderer Berücksichtigung der Stellung des heiligen Rhabanus Maurus und des Ratramnus zu derselben*, Fribourg-en-Brisgau, 1896; Loofs, art. *Abendmahl*, II, dans *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1896, p. 63-64; A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. III, p. 284-298, 347-355; J. Ebersolt, *Essai sur Bérenger de Tours et la controverse sacramentaire au XIe siècle*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, Paris, 1903, t. XLVIII, p. 1-42, 137-181; A. Naegle, *Ratramnus und die heilige Eucharistie, zugleich eine dogmatisch-historische Würdigung des ersten Abendmahlstreites*, Vienne, 1903; J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1904, p. 306-316, 432-442; J.-A. Chollet, *La doctrine de l'eucharistie chez les scolastiques*, Paris, 1905, p. 11-34; P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 2e série, *L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, 3e édit., Paris, 1906, p. 339-387; K.-G. Goetz, *Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1907, part. I, c. I, II, p. 1-22; F. Kattenbusch, art. *Transsubstantiation*, dans *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1908, p. 58-63; T. Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger à saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1909; Darwel Stone, *A history of the doctrine of the holy eucharist*, Londres, 1909, t. I; R. Heurtevent, *Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne* (thèse), Paris, 1912. Voir, en outre, les travaux signalés au cours de cet article.

F. Vernet.

V. EUCHARISTIE AU XIIe SIÈCLE EN OCCIDENT. — Dans l'histoire de la théologie de l'eucharistie, le XIIe siècle constitue une période de transition durant laquelle la valeur intrinsèque des ouvrages ne peut se mesurer à l'intérêt qu'ils suscitent de nos jours. On y écrit beaucoup; on n'y discute pas moins. Mais écrits et discussions ne s'élèvent guère au-dessus de travaux d'essais ou de tentatives d'approche : imprécisions de langage, inexactitudes dans l'expression, tâtonnements dans les recherches, fléchissements dans la pensée, tout cela place ces productions fort en deçà de la perfection du siècle suivant. A côté des questions les plus graves s'en présentent d'enfantines sur lesquelles s'exerce une dialectique impitoyable, et il n'est pas rare que les problèmes de la métaphysique la plus profonde soient effleurés, plutôt qu'abordés, à propos de vraies puérilités : singulier mélange de grandeur et de minutie, de spéculation saine et de puérile curiosité! Mais, considérées dans la suite historique de leur élaboration, ces œuvres appellent l'attention, car elles constituent les premiers essais d'une pensée théologique naissante qui saura se frayer sa voie malgré les tâtonnements des premiers pas; en outre, elles opèrent la transmission des anciens matériaux patristiques, les codifient, les harmonisent, parfois les renouvellent; elles élaborent des théories et des systèmes qui vont se perfectionnant d'un auteur ou d'une école à une autre; elles précisent et fixent le vocabulaire, mais avec les hésitations et les méprises que rend inévitables l'emploi d'anciennes formules brusquement coupées de leur contexte. De ces divers points de vue, la théologie de l'eucharistie est particulièrement intéressante au XIIe siècle, malgré la longue série des travaux sans reliefs dont il faut suivre les détours pour arriver au résultat. L'histoire du dogme non plus ne peut s'en désintéresser, car cette période élaboratrice de la systématisation sacramentaire, si féconde pour la formule de la transsubstantiation, trouve son couronnement dans une profession de foi, celle du IVe concile de Latran, en 1215, dont l'importance a été jugée sans égale dans les douze siècles qui séparent les professions des conciles de Nicée-Constantinople et de Trente. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4e édit., Leipzig, 1910, t. III, p. 387.

S'il n'y a pas lieu de dresser ici une nomenclature complète (le grand travail critique qui reste à faire sur le terrain de l'inédit ou même des sources imprimées la rendrait d'ailleurs impossible), il est avantageux, croyons-nous, d'exposer les principales catégories d'ouvrages qui peuvent nous renseigner au XIIe siècle sur le dogme et la théologie de l'eucharistie. Elles nous révéleront les rapports qui unissent les écrivains de ce siècle avec ceux du cycle bérengarien ou paschasien; car c'est sur les œuvres de la controverse bérengarienne, ou même paschasienne, que se bâtit la théologie eucharistique du XIIe siècle, ou que se greffent les attaques nouvelles. La littérature polémique contre les cathares, les vaudois, les almariciens, etc., fait suite aux traités dirigés contre Bérenger et fait connaître mainte argumentation qui accuse chez les sectes hérétiques la connaissance des œuvres ou des objections bérengariennes. Les divergences ou les influences d'école se manifesteront en même temps entre les divers groupes théologiques, comme ceux d'Abélard ou des Victorins, les théologiens d'outre-Rhin et les écoles de Paris ou de Bologne, etc., ainsi que les attaches multiples qui relient dans leurs matériaux, leur plan, leur méthode, etc., la théologie et le droit canon : c'est ainsi, pour ne citer ici qu'un exemple, que le canoniste Huguccio de Ferrare († 1210), dont la *Summa* est encore inédite, tributaire lui-même de Hugues de Saint-Victor dans sa IIIe partie, influe fortement sur Jean Lothaire de Segni, son élève, le futur Innocent III, par le décret duquel se ferme toute cette période

(Latran, 1215). On ne peut complètement négliger non plus les autres manifestations de l'activité ecclésiastique ou pastorale : la poésie liturgique, les traités liturgiques ou ascétiques, les sermons, etc., contiennent des affirmations qui anticipent sur l'exposé systématique de l'école ou répandent sous une forme vulgarisée les expressions créées par les *magistri scolares*. Il en va de même avec les recueils épistolaires : consultations théologiques, doutes de conscience, exposés complémentaires de certains points de doctrine, cas de rubrique, réfutations d'erreurs locales, etc., les lettres d'Anselme, d'Yves de Chartres, d'Arnoul de Rochester, de Hugues Métel, de Gilbert de la Porée, de Baudouin de Cantorbéry, etc., sont des plus précieuses en ces matières. Mais c'est aux ouvrages scolaires que revient le premier rôle dans l'œuvre de systématisation et de codification à laquelle se voue presque tout le XIIe siècle; la théologie de l'eucharistie garantit à cette systématisation sacramentaire des Sommistes de l'époque un intérêt de premier rang, aussi bien pour l'ordonnance harmonieuse des concepts sur le *sacramentum* ou les corollaires de la doctrine sur la *conversio*, que pour l'habile utilisation des traités spéciaux de leurs prédécesseurs. Il n'est pas de dissertation développée, comme celle de Guitmond ou celle d'Alger, ni de monographie de détail, comme les consultations sur la communion de Judas ou sur le stercoranisme, qui n'ait trouvé quelque écho dans les *Sententiæ* des premiers Sommistes. On ne peut oublier non plus que les grands théologiens du XIIIe siècle sont en beaucoup de points les héritiers directs de ces Sommistes dont l'un, le plus célèbre si pas le plus méritant, Pierre Lombard, lègue à quatre siècles et davantage ses *Quatuor libri Sententiarum*, comme cadre et thème de presque tous les commentaires théologiques. Souvent même, comme Denifle, K. Muller et d'autres en avaient déjà fait la remarque, c'est aux écrits du XIIe siècle qu'il faut recourir, pour saisir la vraie portée ou les termes mêmes d'un problème développé au XIIIe. — I. Principales sources d'information. II. Doctrine qu'elles fournissent.

I. Principales sources d'information. — 1° *Polémique antihérétique.* — 1. *Résultats de la polémique contre les derniers partisans de Bérenger. Situation au début du XIIe siècle.* — Entre l'époque de Bérenger (1050 environ-1088) et celle de la systématisation opérée par les Sentenciers ou les Sommistes, les traités particuliers forment en quelque sorte le trait d'union, les Sommistes se contentant fréquemment de résumer, ou d'enregistrer, des questions déjà étudiées par ces polémistes. L'on a déjà parlé ailleurs, voir Bérenger, t. II, col. 738-739, des premiers adversaires de Bérenger qui, tous, ou peu s'en faut, se sont trouvés groupés un moment autour de la chaire de Fulbert de Chartres (Adelman, Durand de Troarn, Hugues de Langres, Alger de Liége, etc.), ou de celle de Lanfranc (Guitmond, Anselme, Arnoul de Rochester, etc.) et dépassent leurs maîtres; presque tous aussi appartiennent à l'ordre bénédictin. Ruinart, *Abrégé de la vie de J. Mabillon*, Paris, 1709, p. 321.

Parmi ces premiers témoins ou ces premiers inspirateurs de la pensée théologique du XIIe siècle sur le sujet qui nous occupe, il faut citer ici, après celui de Lanfranc, les noms de Guitmond d'Aversa, d'Alger de Liége et de Grégoire de Bergame. Le premier, ancien élève de Lanfranc et sur le point, un moment, de devenir évêque en Angleterre, passe finalement en Italie où il devient évêque d'Aversa (Apulie) après 1088; il meurt dans les dernières années du XIe siècle, mais son influence au siècle suivant exige qu'on en parle ici. C'est en Normandie, à La Croix-Saint-Leufroi probablement, sous le règne de Grégoire VII (1073-1085) et avant le synode romain de 1078, qu'il écrit son ouvrage : *De corporis et sanguinis Domini veritate libri tres*, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1422-1494. L'ensemble du traité, directement dirigé contre celui de Bérenger paru peu auparavant, suit dans les grandes lignes la marche du *De sacra cœna*, édit. Vischer, Berlin, 1835.

Après une introduction développée qui donne de précieuses indications, fort prisées de Mabillon, sur les principales catégories des partisans de Bérenger, Guitmond répond aux questions et expose sa doctrine : c'est sous la forme d'un dialogue où le moine Roger, plus tard abbé de Montebourg dans le Cotentin, interroge l'auteur et lui présente les difficultés qui l'arrêtent, l. I, ou les objections des adversaires, l. II; le l. III est consacré aux preuves patristiques de la foi catholique contre les deux grands groupes de bérengariens : les *umbratici* et les *impanatores*, *op. cit.*, col. 1430, 1469, 1480, etc.; le dialogue y devient monologue, car le moine Roger n'a que deux mots d'approbation pour finir. *Ibid.*, col. 1494.

Les deux autres traités se placent plus tard et l'un d'eux longtemps après la mort de l'hérésiarque (1088), mais nous savons qu'un renouveau de l'erreur bérengarienne se produisait de temps à autre (voir entre autres textes, plus loin, celui d'Abélard) et que les vestiges de l'hérésie continuaient à tourmenter les esprits. L'ouvrage d'Alger de Liége : *De sacramento corporis et sanguinis dominici*, *P. L.*, t. CLXXX, col. 739-860, antérieur à l'entrée de son auteur à Cluny (vers 1120), fait le plus grand honneur aux écoles de Chartres et de Liége. Alger y tire profit de l'exposé de Guitmond, mais il dépasse son prédécesseur en pénétration et en exactitude. Si l'œuvre de Guitmond fit un moment placer l'évêque d'Aversa au-dessus même d'Anselme de Cantorbéry, cf. Anselme, *Epist.*, l. I, epist. XVI, *P. L.*, t. CLVIII, col. 1082, un juge aussi compétent que Pierre le Vénérable n'hésita pas à donner la palme à l'écolâtre de Liége, *Contra Henricum et Petrobrusium hæreticos*, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 788, en plaçant les trois grands polémistes dans la gradation suivante : Lanfranc *bene perfecte*, Guitmond *melius...perfectius*, Alger *optime... perfectissime*. Voir l'injuste appréciation d'Ellies Dupin partagée par l'*Histoire littéraire de la France*, t. XI, p. 158. Après un prologue où se trouve la liste des six erreurs principales, *op. cit.*, col. 739-740, le l. Ier d'Alger établit le dogme de la présence réelle et du changement du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ. Le IIe répond à un certain nombre de questions, de « pourquoi », fort discutées à cette époque : neuf chapitres sur les dix que comprend ce livre sont introduits par la particule *cur*. Son l. III, qui n'était pas annoncé dans le prologue, *ibid.*, col. 744, examine le problème de la valeur des sacrements et de l'eucharistie en particulier, chez les prêtres indignes : *quia major est dubitatio*. *Ibid.*, col. 831. Notons tout de suite combien toutes ces *quæstiones* du IIe et du IIIe livre se retrouvent résumées, effleurées ou rappelées chez les Sommistes, tels que Roland Bandinelli, les auteurs de la *Summa sententiarum* ou des *Sententiæ divinitatis*, Pierre Lombard, etc.

Quelque dix ou vingt ans plus tard (vers 1130-1140), l'Italie, comme la Normandie, la France ou la Lotharingie, eut aussi son traité sur l'eucharistie. Grâce à Mabillon qui a si bien mérité de l'histoire du dogme eucharistique au moyen âge, l'œuvre a été sauvée de l'oubli et le seul texte que nous en ayons est la copie transcrite, pour le célèbre mauriste qui l'appréciait hautement, par un moine de Vallombreuse, J. A. Casari, en 1686. On la trouve dans le manuscrit de la Bibliothèque nationale, *lat. 17187*, qui a appartenu à Martène, fol. 295 sq. L'ouvrage a pour titre : *Tractatus de veritate corporis Christi* et pour auteur Grégoire de Bergame, moine de Vallombreuse, ami de saint Bernard, évêque de Bergame en 1133 et mort en 1146. Si le *Tractatus* n'a pas eu la diffusion et l'influence de celui d'Alger, il convient néanmoins d'en parler ici : c'est une œuvre de mérite, remarquable par sa netteté d'expression et sa justesse de pensée, qui prend surtout pour sujet d'étude la présence réelle, cf. *prologus*, p. 2, celle-ci étant principalement le point d'attaque de ses adversaires, Grégoire ne s'occupe que secondairement de la conversion. Les Sommistes semblent bien avoir ignoré cette œuvre, mais les renseignements qu'elle fournit sur les points controversés, son arsenal de textes, d'objections, de solutions émises, etc., fournit un utile commentaire aux premiers produits de la systématisation théologique. Nous citons d'après la réimpression de la collection de Hurter, *SS. Patrum opuscula selecta*, Inspruck, 1879, t. XXXIX, p. 1-123, qui reproduit l'édition d'Ucelli (en appendice dans les *Scritti inediti del B. Gregorio Barbarigo*, Parme, 1877, p. 673-745).

Conformément au plan qu'il annonce dans son prologue, I, p. 7, l'auteur passe d'abord en revue les objections des bérengariens tirées de l'Écriture, c. II-VI, des Pères, c. VII-IX, et des divers noms donnés à l'eucharistie, c. X-XIX : *species*, *mysterium*, *sacramentum*, *figura*, etc. Il y compare l'eucharistie aux autres sacrements (c'est ici qu'intervient la nomenclature septennaire des sacrements, c. XIII, p. 56, qui n'est, pensons-nous, qu'une interpolation; en l'absence de témoins du texte primitif, la copie de 1686 ne peut nous aider beaucoup; le mot *Servator*, ms. lat. de la Bibliothèque nationale, *17187*, fol. 314 *r*, p. 36 de la pagination du traité, qui trahit le vocabulaire de la Renaissance et qui ne se retrouve, croyons-nous, qu'une fois ailleurs dans le traité, c. XII, p. 52, est bien suspect en cet endroit; partout ailleurs, on ne rencontre que *Salvator*; mais surtout le peu d'harmonie avec l'énumération des sacrements qui se rencontre au début du chapitre suivant, laisse peu de vraisemblance à la présence de ces lignes dans le texte original). A partir du c. XX, Grégoire expose le dogme catholique appuyé de ses preuves scripturaires ou patristiques et de l'enseignement de l'Église. Puis, c. XXX-XXXIII, viennent quelques questions secondaires, dans le genre des *Quæstiunculæ* du l. II d'Alger, mais moins nombreuses.

D'autres traités antibérengariens sont perdus, tels celui de Bernold de Constance, auquel fait allusion son *De Berengarii condemnatione multiplici*, n. 11, *P. L.*, t. CXLVIII, col. 1458, ou celui que signale Chifflet, dans un manuscrit de Weingarten. *Germania sacra*, t. II, p. 427, n. 1488.

De ces divers traités se dégage la constatation d'un réel progrès dans la théologie de l'eucharistie; en bien des points la terminologie elle-même se fixe grâce à ces écrits antibérengariens, les idées se corrigent ou se précisent si bien que l'on ne peut appliquer qu'aux conclusions théologiques groupées dans une systématisation d'ensemble, et non aux principaux points du dogme, la formule trop générale de Harnack, *Dogmengeschichte*, 4e édit., 1910, t. III, p. 385, n. 4. Remarquons aussi que, pour plusieurs points, l'écrit de Remi d'Auxerre : *Expositio de celebratione missæ*, dans *Maxima bibliotheca Patrum*, Lyon, t. XVI, p. 932-961, et le *Liber de divinis officiis* du pseudo-Alcuin qui l'intercale dans sa compilation, c. XL, *P. L.*, t. CI, col. 1246 sq., notamment, col. 1260-1261, préparaient déjà la voie, et que Paschase Radbert voyait déjà la route plus ou moins ouverte devant lui par l'essai d'exposé systématique, si fréquemment utilisé par tout le moyen âge qui le cite habituellement sous le nom d'Eusèbe d'Émèse (en réalité Fauste de Riez) : *De corpore et sanguine Domini*, *P. L.*, t. XXX, col. 271; c'est la XXVIIIe lettre ou l'homélie du pseudo-Jérôme.

Voyons les principales affirmations qui résultent, nettement formulées, de cette controverse :

Le dogme de la présence réelle est affirmé avec une netteté indiscutable dans ces trois écrits; inutile d'y insister, puisque les avis ne sont même pas unanimes à ranger Bérenger parmi les négateurs de cette présence. Voir Bérenger de Tours, t. II, col. 727.

Ce n'est pas par l'impanation ni par l'union hypostatique avec le pain, Guitmond, l. III, col. 1481; Alger, l. I, 6, 8, col. 754-757, 765, c'est par la conversion du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ que se produit cette présence, Guitmond, l. III, col. 1481, 1483, 1489, 1494, etc.; Alger, l. I, 7, 9, col. 766, où les expressions sont telles, dit Kattenbusch (Steitz), qu'on s'attendrait à y rencontrer le mot « transsubstantiation », *Realencyclopädie*, 1908, t. XX, p. 61, on renvoie par erreur à *P. L.*, col. 760; Gore constate aussi que matériellement la transsubstantiation se rencontre enseignée par Guitmond et Alger, *Dissertations on subjects connected with the Incarnation*, Londres, 1895, p. 264; Grégoire de Bergame, c. XXI, p. 85; c. XXVII, p. 104-107; c. XXX, p. 113, 116. Après cette conversion, les apparences sensibles continuent à exister, mais non dans le pain et le vin qui ont disparu. Guitmond, l. II, col. 1450, etc.; Alger, l. I, 7; II, 1, col. 807, 809, 810; Grégoire, c. XXI, p. 85; c. XXX, p. 113. Voir Eucharistiques (*Accidents*).

Cette conversion ne se produit pas par une nouvelle naissance ou création, ni par le processus de l'assimilation nutritive; le corps du Christ n'augmente pas par suite des consécrations multiples, pas plus qu'il ne diminue par le nombre des communions. Guitmond, l. II, col. 1462, 1450; Alger, l. I, 9, col. 766; l. I, 15, col. 783; Grégoire, c. XXXII, p. 120-123. C'est le même corps que celui qui est né de la Vierge, mort sur la croix, monté au ciel. Alger, l. I, 16, col. 786 sq.; Grégoire, c. XXXII, p. 120. Ce corps du Christ, présent dans l'eucharistie, participe aux prérogatives de la spiritualité et de l'incorruptibilité; il échappe aux lois de l'espace, il est en même temps au ciel, dans l'hostie, en tous lieux; un des grands arguments de Bérenger, *De sacra cœna*, p. 195 sq., est réfuté ici. Guitmond, l. I, col. 1434, 1435-1438; Alger, l. I, 11, col. 771 sq.; 12, col. 772; Grégoire, c. XXXII, p. 123.

Il est présent tout entier sous chaque partie de l'hostie divisée; ce n'est pas ce corps qu'on rompt en rompant l'hostie : autre argument de Bérenger, *De sacra cœna*, p. 35, etc.; Guitmond : *unaquæque particula... totum corpus Christi*, l. I, col. 1435, 1436; *tantum in portiuncula quantum in hostia*, col. 1434; Alger, qui emprunte son expression à Fauste de Riez, *op. cit.*, *P. L.*, t. XXX, col. 273, peut-être en en modifiant légèrement le sens : *tantum est in exiguo quantum esse constat in toto*, l. I, 15, col. 784; *in fracto totus*, col. 785. Il est tout entier sous chaque espèce; Alger, l. I, 15, col. 785 : *in utroque totus*. Anselme et Arnoul de Rochester l'avaient dit aussi. *Epist.*, l. IV, epist. CVII, *P. L.*, t. CLIX, col. 255. En communiant, les mauvais le reçoivent ainsi que les bons. Guitmond, l. III, col. 1491-1494; l. I, col. 1430; Alger, l. I, 20, 21, col. 797 sq.; Grégoire, c. XXXI, p. 117.

Sur la persistance de la présence réelle en cas de corruption des espèces, de manducation par les animaux, etc., voir Guitmond, l. II, col. 1448-1450; Alger, l. II, 1, col. 807-812. C'est ici que s'accuse la principale lacune dans l'œuvre des deux théologiens, ce qui leur vaut une critique de Bellarmin, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Cologne, 1684, p. 164, 176; ils sont déroutés ici par l'attaque de leur adversaire qui

semble avoir déconcerté beaucoup de leurs contemporains, Guitmond, l. II, col. 1445, 1450; Alger, l. II, 1, *passim;* nous y reviendrons en détail plus loin.

On peut voir, par ce court exposé, combien, à l'aurore du XIIe siècle, les réponses aux attaques de Bérenger avaient fait progresser la théologie de l'eucharistie et l'expression du dogme. Voir dans Schnitzer, *Berengar von Tours*, Munich, 1899, p. 406-410, un résumé de ces progrès. Guillaume de Saint-Thierry le constate franchement dans son traité *De corpore et sanguine Domini*, dédié à saint Bernard, c. X, *P. L.*, t. CLXXX, col. 359. L'émotion produite ne devait pourtant pas s'apaiser immédiatement partout. Des groupes de dissidents, des âmes troublées continuent à se rencontrer dans les cloîtres, dans les villes ou les campagnes, qui provoquent l'éclosion de nouvelles œuvres : apologies du dogme, exposés de la doctrine, réponses à des questions, etc. Comme on peut le voir plus loin dans les paragraphes consacrés aux traités spéciaux, aux correspondances, aux sermons de l'époque, etc., tout cela tient les esprits en éveil et suscite une analyse théologique plus minutieuse, dont les Sommistes seront les premiers à bénéficier. Voir plus bas les textes qui manifestent ces états d'âme. Nous nous contentons pour le moment de renvoyer à la *Theologia* d'Abélard qui constate que la controverse bérengarienne n'était pas encore close après 1120 : *sed nec adhuc illam summam controversiam de sacramento altaris, utrum videlicet panis ille qui videtur figura tantum sit dominici corporis an etiam veritas substantiæ ipsius dominicæ carnis, finem accepisse certum est. Theologia christiana*, l. IV, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1286.

2. *Polémique contre les cathares, vaudois et autres sectes hérétiques.* — En même temps se lèvent d'autres catégories d'adversaires qui succèdent aux bérengariens et laissent une trace de leurs attaques dans les recueils systématiques des sentenciers. C'est surtout dans l'ironie de certaines objections contre la présence réelle et la conversion du pain et du vin que s'accuse cette influence. Elle a son intérêt spécial, car elle nous donne la clef de beaucoup de ces *opponitur* des *Libri Sententiarum*; les difficultés proposées n'étaient donc pas toujours simple jeu d'école : elles avaient leur réalité historique et l'on ne peut que regretter de voir les Sommistes, fidèles à une habitude qui caractérise malheureusement presque tous les théologiens du moyen âge, ne pas nous livrer le nom de leurs adversaires et les cantonner impitoyablement dans l'anonymat.

Nos renseignements sur ces sectes hérétiques qui, sous le nom de cathares, de vaudois, de *patarini*, de bonshommes, de passagiers, etc., s'infiltrent un peu partout, mais se rencontrent compactes surtout dans le midi de la France et dans le nord de l'Italie, sont de nature un peu mêlée; presque tous proviennent de plumes catholiques : historiens et chroniqueurs, sermons antihérétiques, manuels de controverse, rapports et guides des inquisiteurs surtout et dépositions recueillies par les tribunaux ecclésiastiques. D'écrits hérétiques originaux, il ne nous reste que peu de chose et, en dehors de quelques indications secondaires, les réfutations systématiques que l'on possède ne remontent guère au delà des vingt dernières années du siècle. Ces considérations ont amené A. Réville, *Les albigeois*, dans la *Revue des deux mondes*, mai 1874, p. 44; Ch. Molinier, *Un traité inédit du XIIIe siècle contre les hérétiques cathares*, Bordeaux, 1883, p. 10; Luchaire, *Journal des savants*, 1908, p. 20, dans l'analyse de l'ouvrage de Jean Guiraud cité plus bas; Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Leipzig, 1903, t. IV, p. 853, note 1, à se montrer exagérément défiants vis-à-vis de « la tendance de ces juges et de ces historiens, » ou de « la voix de ces juges devenus trop souvent des bourreaux. » Mais, à la suite de K. Schmidt, qui a établi la concordance des documents, de quelque pays et de quelque date qu'ils proviennent, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois*, Paris, 1849, t. II, p. 3 sq., Jean Guiraud, approuvé par G. Monod, dans la *Revue historique*, 1907, t. XCIV, p. 353, a montré la véracité de ces auteurs qui nous renseignent. Toutes les informations qu'ils nous fournissent, de quelque source qu'elles émanent ou dans quelques circonstances qu'elles se produisent, sont convergentes, et le plus mauvais service qu'eussent pu rendre ces écrivains à leurs ambitions d'apôtres ou de controversistes, eût été d'attribuer à leurs adversaires des erreurs imaginaires. Pour l'examen et l'appréciation des sources, nous renvoyons au beau travail de J. Guiraud, *Le cartulaire de Notre-Dame de Prouille*, Paris, 1907, t. I, p. XIX-XXXI, qui nous renseigne aussi sur la diffusion des erreurs albigeoises, p. CXXV sq., CCVII sq. La substantielle étude de K. Muller, *Die Waldenser und ihre einzelne Gruppen bis zum Anfang des XIV Jahrhunderts*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1886, t. LIX, p. 665-732; 1887, t. LX, p. 45-146, permettra aussi de distinguer entre les cathares et les vaudois qui n'apparaissent que plus tard. Ceux-ci sont moins éloignés des catholiques que les cathares, avec qui on les confondra ensuite. Ce qu'ils nient surtout dans l'eucharistie, fidèles à leurs principes sur la situation des âmes dans l'autre vie, c'est l'efficacité de la messe pour les défunts. Bernard de Fontcaude, O. P., *Liber adversus waldensium sectam*, *P. L.*, t. CCIV, col. 793 sq.; Ébrard de Béthune, *Liber contra waldenses vel antihæresis*, dans la *Bibliotheca Patrum*, Lyon, t. XXIV, p. 15; Luc de Tuy en Galice, *De altera vita fideique controversiis, ibid.*, t. XXV, p. 194 sq. Cf. K. Muller, *loc. cit.*, 1886, p. 706; 1887, p. 69. Les hérétiques qui suivent Pierre de Bruys dans la France méridionale sont plus radicaux en cette matière. Pierre le Vénérable, *Adversus petrobrusianos*, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 788 : *Si hæresis hæc vestra Berengerianis limitibus contenta esset.* D'autres groupes, de dénominations diverses, se rencontrent encore en Allemagne, en France, dans les pays rhénans, en Campine, dans les Pays-Bas, etc. Les plaintes découragées de saint Bernard, *Epist.*, CCXLI, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 434 sq.; d'Innocent III, *Epist.*, l. X, epist. LXX, dans Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules*, t. XIX, p. 490, d'Eckbert de Schönau, *Sermones contra catharos*, I, 1, *P. L.*, t. CCV, col. 13, etc., en disent long à ce sujet. Voir aussi Vacandard, *Saint Bernard*, 3e édit., t. II, p. 222; Hauck, *op. cit.*, t. IV, p. 856, etc. Du point de vue qui nous occupe, cette distinction a moins d'importance, puisque nous n'examinons ici ces attaques hérétiques que dans leur influence sur le développement de la théologie de l'eucharistie.

Ces objections des sectes hérétiques contre l'eucharistie au XIIe siècle nous sont attestées par le cistercien Pierre de Vaux-Cernay, *Historia albigensium*, dédiée à Innocent III, c. II, *P. L.*, t. CCXIII, col. 546, qui nous fournit aussi le plus ancien témoignage sur la distinction trop oubliée, au XVIe siècle et ensuite, entre cathares et vaudois, par les sermons d'Eckbert de Schönau, *Sermones contra catharos*, I, 1; XI, *P. L.*, t. CXCV, col., 15, 84 sq., ou de Raoul l'Ardent, *Homil.*, XIX, *in epistolas et evangelia dominica*, *P. L.*, t. CLV, col. 2011, qu'il faut désormais placer dans la deuxième moitié du XIIe siècle, Geyer, *Rad. Ardens und das Speculum universale*, dans *Tübinger Theolog. Quartalschrift*, 1911, p. 63-89; par les lettres des légats contre l'hérésie albigeoise en 1178, dans Roger de Hoveden qui les donne *in extenso : Chronica, pars posterior*, édit. Stubbs, *Rerum britannicarum medii ævi scriptores*, t. LI, 2, p. 157, 163; par le *Liber adversus waldensium* (en réalité *catharorum*) *sectam*, c. IX, *P. L.*, t. CCIV, col. 828 sq.; par les révélations d'anciens cathares convertis, tels que Ermangaude, *Contra hæreticos opusculum*, c. XI, *P. L.*, p. CCIV, col. 1251-1255 (cf. aussi la note du manuscrit cité par Gretser, *Opera omnia*, Ratisbonne, 1728, t. XII *b*, p. 111; il s'y agit des cathares, non des vaudois, malgré le titre donné par Gretser); ou Bonaccorsi, *Manifestatio hæresis catharorum*, *P. L.*, t. CCIV, col. 777; *Adversus hæreticos*, c. VII, *ibid.*, col. 782; par la *Gemma ecclesiastica* de Girauld le Cambrien, en 1198, I, 11, édit. Brewer, dans les *Rerum britannicarum medii ævi scriptores*, t. XX, p. 40; par le *Liber adversus hæreses*, imprimé dans l'édition d'Amboise, en appendice aux œuvres d'Abélard, c. XI, *P. L.*, t. CLXXVIII, 1834-1837; voir le *Consolamentum* cathare, c. XIV, *ibid.*, col. 1843. La plupart de ces attaques contre l'eucharistie sont réunies par Alain de Lille au l. I, 57, de son *Contra hæreticos libri quatuor*, *P. L.*, t. CCX, col. 359-360, dont on a voulu lui enlever la paternité sans raison, sur la foi d'un seul manuscrit (Avranches, *135*, fol. 125), au profit d'un inconnu, Alain du Puy. Cf. Ravaisson, *Rapport sur les bibliothèques de l'Ouest*, Paris, 1841, p. 157; Schmidt, *op. cit.*, t. II, p. 234. Hauréau a rétabli les droits d'Alain de Lille. *Notices et extraits des manuscrits*, 1886, t. XXXII, 1re partie, p. 7-10. Ce sont ensuite Rainier Sacchoni, converti lui aussi et entré dans l'ordre dominicain, qui écrit vers 1240 sa *Summa fratris Reinerii de catharis et leonistis*, dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. V, p. 1763, etc. Citons encore, parmi les documents qui nous renseignent sur la persistance de ces erreurs sur l'eucharistie, les guides pratiques mis aux mains des inquisiteurs ou des prédicateurs, comme celui de Moneta de Crémone († 1235), intitulé : *Summa adversus catharos et valdenses*, Rome, 1743, l. IV, c. III, p. 295 sq., ou la *Disputatio inter catholicum et paterinum hæreticum*, c. VII, dans Martène et Durand, *op. cit.*, t. V, p. 1728 sq., ou plus tard la *Practica inquisitionis hæreticæ pravitatis*, de Bernard Gui († 1331), part. V, c. I, 1; et II, 4, édit. Mgr Douais, Paris, 1886, p. 238, 247, etc. Les diverses *Sommes des autorités*, à l'usage des prédicateurs du XIIe siècle dans le midi de la France, montrent la même extension des attaques contre l'eucharistie : *Summa hæreticos*, *Compilatio autoritatum*, etc. Douais, *La somme des autorités*, etc., Paris, 1896, p. 56, 95, 132, etc.

Un autre groupe de dissidents, qui fait parler de lui un moment au XIIe siècle, dirige aussi quelques attaques contre le sacrement de l'autel : c'est le groupe des partisans d'Amaury de Bène, dont le traité, *Contra amaurianos*, écrit vraisemblablement par le cistercien Garnier (Werner) de Rochefort, évêque de Langres, avant 1209, cf. Baeumker, *Ein Traktat gegen die Almaricianer*, Paderborn, 1893, p. 12-18, ou *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, 1893, t. VII, nous a conservé les principales objections; elles sont d'ordre cosmologique, mais se ressentent aussi des idées bérengariennes, *op. cit.*, c. XI et XII : *Corpus Domini est ubique, adoratur in pane simplici*, p. 56-67. Les doctrines des partisans de David de Dinan, voir t. IV, col. 157, ont aussi des corollaires qui regardent l'eucharistie comme les autres sacrements. Une liste des erreurs amauriciennes est fournie par Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. IV, p. 163, et par Denifle-Châtelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. I, p. 72. Voir aussi le concile de la province de Sens, tenu à Paris en 1210. Mansi, *Concil.*, t. XXII, col. 809, 801. L'erreur ubiquiste y est franchement affirmée par les hérétiques.

Un premier fait à noter, parmi toutes ces objections, est leur dépendance étroite vis-à-vis des objections bérengariennes. Le mot de Bérenger et de ses partisans, que rapportent Pierre de Cluny, *Tractatus adversus petrobrusianos*, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 799, et Roger de Croix-Saint-Leufroi, Guitmond, *De corporis et sanguinis Domini veritate*, l. II, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1450, sur l'impossibilité, pour le corps du Christ reçu par les fidèles, de se maintenir dans son intégrité, même s'il avait les dimensions d'une tour immense ou d'une montagne, se retrouve chez les cathares et ailleurs, par exemple, sur les lèvres de cette hérétique de Coblentz dont parle Eckbert de Schönau, *op. cit.*, serm. XI, *P. L.*, t. CXCV, col. 92; mais ici la comparaison se fait avec la croupe d'Ehrenbreitstein, située en face de la ville. Elle se rencontre encore chez les hérétiques du midi, au témoignage de Pierre de Vaux-Cernay; mais cette fois il s'agit des cimes des Alpes. *Op. cit.*, c. II, *P. L.*, t. CCXIII, col. 546; ou *Recueil des historiens des Gaules*, t. XIX, p. 6. Au XIIIe siècle, l'Italien Moneta le place encore parmi les objections que doit atteindre le travail apostolique du bon prédicateur. *Op. cit.*, p. 300, 301.

La principale affirmation des sectes est dirigée contre la conversion du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ; c'est contre elle qu'ils concentrent tous leurs efforts, en niant absolument sa possibilité, fidèles en cela à leurs idées sur la matière, ou en accumulant contre elle des arguties de nature diverse qu'il serait oiseux de détailler ici. On les retrouve chez les Sommistes en grande partie. Ce n'est pas du reste un des côtés les moins curieux de ce chapitre dans l'histoire de la théologie que de voir les minuties dialectiques, celles, par exemple, tirées du démonstratif *hoc*, *hic*, dont abusaient les bérengariens, passer dans les sectes et de là dans la réfutation des Sommistes du XIIe siècle, avec les longues discussions sur ce qui sera appelé plus tard la *suppositio* de ces termes, par exemple, Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. X, XI; Pierre de Poitiers, *Sententiæ*, l. V, 11, *P. L.*, t. CCXI, col. 1244; Alain, *Contra hæreticos*, I, 61, *P. L.*, t. CCX, col. 365; Innocent III, *De sacro altaris mysterio*, l. IV, 17, *P. L.*, t. CCXVII, col. 868; *Liber adversus hæreses*, 11, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1834.

Remarquons en passant combien ces objections des sectes hérétiques, fidèles en cela à la ligne tracée par Bérenger, mêlaient adroitement les subtilités dialectiques aux objections d'ordre vulgaire, ou plutôt partaient d'objections palpables qui devaient faire impression sur l'esprit des foules, pour asseoir sur ces premières attaques tous les développements que peut se permettre une encombrante dialectique.

Une autre objection, que relate encore Moneta au XIIIe siècle, porte sur l'augmentation quantitative du corps du Christ résultant des consécrations quotidiennes : augmentation due à des substances étrangères et à laquelle la Vierge Marie, sa mère, n'a point eu de part. Les Sommistes semblent s'en être préoccupés beaucoup, par exemple, Roland, *Sententiæ*, édit. Gietl, p. 223-226, la *Summa sententiarum*, IV, 4, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 141; les *Sententiæ divinitatis*, édit. Geyer, p. 132; Pierre de Poitiers, *op. cit.*, l. V, 12, *P. L.*, t. CCXI, col. 1246-1247; Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. XI, 2; Alain de Lille, *op. cit.*, I, 57, *P. L.*, t. CCX, col. 359. Elle se rencontre jusque dans le canon *Firmiter* du concile de Latran. Le reproche de fourberie ou d'illusion (*deceptio*) que nous trouvons chez les pétrobrusiens et ailleurs, Pierre le Vénérable, *op. cit.*, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 787, est rencontré par les Sommistes, Roland, *op. cit.*, p. 228, par l'anonyme de Saint-Florian, fol. 162, Gietl, p. 228; les *Sententiæ divinitatis*, l. V, p. 134; Alain de Lille, *Regulæ theologicæ*, 107, *P. L.*, t. CCX, col. 678, etc.

Les objections d'ordre cosmologique du traité *Contra amaurianos*, c. XI, XII, et d'autres sectes, se retrouvent chez les Sommistes, notamment chez Pierre de Poitiers, *op. cit.*, l. V, 12, 13, *P. L.*, t. CCXI, col. 1250 sq., auquel on a un moment attribué la paternité de cet écrit polémique. Cf. Baeumker, *op. cit.*, p. 12-13. Celles qui prennent comme point de départ la manducation des saintes espèces par les animaux, le processus de la digestion, etc., se retrouvent un peu partout. Cf. Alain de Lille, *op. cit.*, I, 57, *ibid.*, col. 359-360, et les Sommistes cités plus loin.

Des allusions aux mêmes séries d'objections se rencontrent à la fin du l. I de Hugues de Rouen († 1164) ou de Reading, *Contra hæreticos*. Cf. l. I, XIV, *P. L.*, t. CXCII, col. 1271-1272, qui contient un excellent chapitre sur l'eucharistie; mais il est dans l'erreur quand il s'agit des ministres excommuniés. On y trouve un résumé de la doctrine, en opposition aux affirmations courantes des groupements hérétiques. Voir aussi Pierre le Vénérable qui traite longuement le chapitre de la « conversion ». *Op. cit.*, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 799-808.

3. *Conciles contre les sectes hérétiques.* — Le XIIe siècle ne nous présente pas, comme la seconde moitié du XIe, une série de réunions conciliaires qui aient pour objet spécial le dogme de l'eucharistie. Signalons seulement celles qui édictent des canons faisant écho aux erreurs des cathares et des autres sectes hérétiques, par exemple, ceux du concile de Lombers, près d'Albi, en 1176, Mansi, t. XXII, col. 162 et 159, qui ne reconnaissent qu'au prêtre le pouvoir de consacrer et affirment la vertu toute-puissante des paroles consécratoires, malgré l'indignité du ministre; la lettre de Lucius III à l'époque du concile de Vérone (1183-1184), qui constate les erreurs relatives à l'eucharistie, etc., Mansi, *ibid.*, col. 477, ou les décisions du concile d'Oxford en 1161 qui s'oppose à l'expansion des sectes hérétiques en Angleterre. Mansi, t. XXII, col. 1147-1148. En 1210, le concile de la province de Sens, tenu à Paris, s'occupe des amauriciens, dont une des erreurs consiste à ne reconnaître aucune efficacité aux paroles de la consécration : elles ne produisent pas la présence réelle, elles la constatent, *subesse ostenditur*. Mansi, t. XXII, col. 809, 801. D'autres conciles s'occupent du respect que les fidèles et les prêtres doivent au sacrement. Rouen, 1187, can. 3. Mansi, *ibid.*, col. 677, etc. Quelques décrets portent le reflet des discussions de l'école sur des cas de rubrique importants; l'un d'eux suppose une décision ferme entre deux avis contradictoires à propos de l'élévation et du moment de la transsubstantiation, York, décret 1, *ibid.*, col. 653, et Eudes de Paris, c. V, et *Communia præcepta*, 22. 28, *ibid.*, col. 681-682. A la veille du concile de Latran de 1215, il faut mentionner encore la profession de foi imposée aux vaudois dans les lettres d'Innocent III, de 1208, à l'archevêque de Tarragone, de 1210, etc., *P. L.*, t. CCXV, col. 1510; t. CCXVI, col. 269, 274, etc.

2° *Traités divers sur l'eucharistie.* — 1. *Lettres, consultations, etc.* — La diffusion de ces erreurs et l'attention donnée aux mystères eucharistiques explique aussi le grand nombre de traités, de consultations, de lettres, de sermons, etc. — et l'inédit n'est pas à la veille d'être connu tout entier — qui parlent du saint-sacrement au XIIe siècle. Beaucoup de ces traités sont rédigés sous forme de lettres ou de consultations, dans le genre de celle de Guitmond d'Aversa interrogé par un correspondant, Erfast, sur les comparaisons de la Trinité avec la sphère, sur le mystère de l'autel, etc. *P. L.*, t. CXLIX, col. 1501. Remarquable est la courte lettre de saint Anselme, à l'aurore du XIIe siècle (est-elle vraiment de lui ? comme le veut sans équivoque l'*Histoire littéraire de la France*, t. IX, p. 439); la tradition manuscrite n'est pas concluante; la terminologie et la forme de l'écrit trahit, beaucoup plus qu'une rédaction épistolaire, un extrait de traité didactique qui passe en revue les questions des écoles du XIIIe siècle; elle les suppose déjà presque toutes et les aligne à la file en résumé sans guère d'originalité; comparer aussi avec la *Responsio ad Walerani querelas*, c. II, *P. L.*, t. CLVIII, col. 553, et avec les *Sententiæ divinitatis*, p. 133, pour les exemples cités, *ibid.*, col. 256, qui résume avec beaucoup de précision, de sobriété et d'exactitude nous dirions volontiers ce qui sera l'enseignement scolaire — car il anticipe sur l'avenir — sur divers points de la théologie de l'eucharistie. A signaler ce qu'il dit de la concomitance, cf. Loofs, *Leitfaden der Dogmengeschichte*, 4e édit., p. 504 : *in acceptione panis totum Christum Deum et hominem et in acceptione sanguinis similiter totum accipimus*, *P. L.*, t. CLXIX, col. 255-258; sur les espèces qui sont broyées par la manducation, transportées, etc., col. 256, et sur l'erreur de ceux qui soutiennent qu'on reçoit le corps sans l'âme; on peut en rapprocher Roland Bandinelli, *op. cit.*, édit. Gietl, p. 226-227.

Une lettre de réelle valeur dans le développement théologique du XIIe siècle est celle d'Arnoul de Rochester († 1124), ancien élève de Lanfranc, en réponse aux cinq questions d'un confrère, nommé Lambert, sur divers usages eucharistiques; la maladie lui avait permis de mûrir sa réponse pendant deux ans. On peut en rapprocher les idées de saint Anselme sur la diversité des rites et des coutumes liturgiques, voir plus loin; mais c'est surtout à propos de la présence du Christ sous chacune des deux espèces que la lettre vaut la peine d'être signalée; sa date ajoute encore à son importance. D'Achery, *Spicilegium*, Paris, 1681, t. II, p. 431-444. Elle n'est pas reproduite dans Migne.

Le court morceau de Geoffroy de Vendôme († 1132) : *Tractatus de corpore et sanguine Domini*, *P. L.*, t. CLVII, col. 211-214, est plutôt une espèce de profession de foi très nette, qui laisse percevoir encore la trace du trouble semé par la controverse bérengarienne; elle est fort claire sur la conversion, col. 212 : aucune spéculation, mais simple affirmation de la doctrine qui s'en remet, pour le *quomodo*, à la toute-puissance créatrice, si souvent invoquée par Guitmond, Alger et avant eux par Paschase, etc. : *Qui talia quæris, noli errare*, col. 213.

La consultation de Guibert de Nogent († 1124) : *Epistola de buccella Judæ tradita et de veritate corporis Christi*, *P. L.*, t. CLVI, col. 527-532 (la fin des ch. IV et V traite de tout autre chose; à part quelques lignes, col. 534, c'est le commentaire de III Reg., XVII, 3-15) répond à la double question communiquée par Sigefroid de Saint-Vincent sur la communion de Judas : question fort débattue, à cause des avis contraires de saint Augustin et de saint Léon d'une part, de saint Hilaire et de Victor de Capoue de l'autre; cela explique aussi sa présence chez tous les Sommistes, ou peu s'en faut, jusqu'à Innocent III. Cf. S. Bernhard, *War Judas der Verräter bei der Einsetzung der hl. Eucharistie gegenwartig*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1911, t. XXXV, p. 30 sq. Rupert de Deutz a soutenu même une polémique sur ce sujet, avec un maître réputé, qu'il ne nomme point. *Super quædam capitula regulæ S. Benedicti*, I, *P. L.*, t. CLXX, col. 496. Guibert résout la question affirmativement : Judas a communié vraiment, mais cette communion a eu lieu en même temps que celle des autres apôtres, et non avec la *buccella panis* reçue des mains du Sauveur. Sur ce premier problème s'en greffait un second, connexe avec celui de la manducation du corps du Christ par les mauvais : notre sacrement de l'eucharistie n'est qu'une ombre, puisque Judas l'a reçu. *Ibid.*, col. 529. Guibert répond à ces *objectiunculas*, c. III, col. 530, non sans une pointe d'ironie, par des arguments *a fortiori* (comparaison avec les anciens sacrifices, avec les figures bibliques) et en appelle à la toute puissance divine, en citant les exemples classiques de l'Ancien et du Nouveau Testament. *Ibid.*, col. 531-532.

La lettre de Gilbert de la Porée, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 1255-1258, à l'abbé de Saint-Florent, près Saumur, s'occupe d'un cas de rubrique (double consécration de la même hostie) stipulé dans les recueils de droit canon; elle trouvera sa place ailleurs. Voir MESSE. Celle d'Yves de Chartres, *Epist.*, CCLI, *P. L.*, t. CLXII, col. 257, porte sur un cas de morale (communion d'un malade pris de vomissements); celle de saint Bernard, *Epist.*, LXIX, n. 2, 3, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 179-182, sur la consécration d'un calice vide et la pénitence du prêtre, coupable de négligence; sainte Hildegarde, *Epist.*, XLVII. Par contre, la consultation de Hugues Métel roule en plein sur la présence réelle; la réponse laisse voir les inquiétudes persistantes dues aux erreurs bérengariennes. *Epist.*, XXVI, XXXIII, dans Hugo, *Sacræ antiquitatis monumenta*, Estival, 1725, t. II, p. 361, 372; *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 1269. C'est un moine, Gérard ou Gerland (à en juger par certains traits du contenu, nous croyons avec Mabillon, *Vetera analecta*, Paris, 1723, p. 476, contre Hugo, *op. cit.*, p. 372, note, que les deux lettres s'adressent au même correspondant) qui pose à Hugues Métel deux questions : la première traite de la communion quotidienne. *Epist.*, XXVI, p. 361; la seconde a pour objet la présence réelle. *Epist.*, XXVI, XXXIII, *ibid.*, p. 372. Le moine est tourmenté à ce sujet par certains textes de saint Augustin; l'on se demande même, à en juger par les objections que rencontre Hugues Métel et par une de ses expressions : *figura, ut fert tecum multorum opinio, imo multorum errantium multus error*, *ibid.*, col. 373, si son correspondant n'a pas versé dans l'erreur bérengarienne. Hugues, un peu verbeux comme d'habitude, y répond par divers textes et, finalement, par la foi de l'Église romaine : *validissimum argumentum*, col. 363, 374. C'est ce qu'avait fait aussi Grégoire de Bergame, *De veritate corporis et sanguinis Domini*, c. XXIX, p. 112-123. Ces anxiétés du correspondant de Hugues peuvent servir de commentaire aux réflexions de Pierre Lombard dans son traité sur l'eucharistie : *De intelligentia quorumdam verborum ambiguorum*, *Sent.*, l. IV, dist. IX, 3, ou de la *Summa sententiarum*, VI, 9, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 145-146. On peut en rapprocher la note judicieuse que joint au dossier patristique de l'eucharistie une lettre d'Anastase de Cluny, *P. L.*, t. CLIX, col. 435, 436, dans les dernières années du siècle précédent : *Si diligenter quæsieris... invenies procul dubio omnes* (il a énuméré une dizaine d'écrivains ecclésiastiques) *concordare et nullatenus discordare*. Un correspondant d'Yves de Chartres, Heimeric, a les mêmes difficultés à propos de saint Augustin, *Epist.*, CCLXXXVII, *P. L.*, t. CLXII, col. 285-288 : *item dixisti te hærere in quibusdam verbis beati Augustini*. *Ibid.*, col. 286. Le reste de la lettre d'Yves répond à la question si fréquemment débattue chez les Sommistes. Cf. Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part. VIII, c. III, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 462-464 : *utrum... Christus ante passionem suam dederit corpus suum passibile?* Il la résout par l'affirmative et conformément au mode de l'argumentation scolaire qui s'affirme de plus en plus; il ne trouve ni dans l'*auctoritas*, ni dans la *ratio* rien qui s'y oppose. Une série de chapitres, à la fin du *Liber de corpore et sanguine Domini*, développe la même idée que les correspondants d'Yves et de Hugues Métel sur les obscurités du langage des Pères, c. XI, XII, *P. L.*, t. CLXXX, col. 359-366, et trahit l'anxiété d'un certain nombre d'esprits, *ibid.*, col. 359; il groupe et résout quelques-unes des difficultés d'expression auxquelles fera allusion Pierre Lombard avec les autres Sentenciers. L'auteur est un des adversaires les plus en vue des excès dialecticiens de Guillaume de Saint-Thierry, qui a, en divers endroits de ses écrits, des lignes d'une psychologie vécue sur les retours offensifs du doute dans une âme, par exemple, *Speculum fidei*, *P. L.*, t. CLXXX, col. 374. Les chapitres précédents du *Liber* contiennent d'excellentes choses sur la conversion, le miracle de la transsubstantiation, c. IV, les accidents, la présence en tout lieu, la nécessité de la présence, c. II, etc. Il en va de même avec la lettre à Rupert de Deutz, *ibid.*, col. 341-344, dont nous reparlerons plus loin à propos de l'impanation. Robert de Melun, ou le disciple qui amplifie sa Somme (manuscrit de Bruges, *191*), reprend dans une longue préface, fol. 5, les idées de Guillaume sur le langage des Pères; quelques passages en ont été donnés par Denifle. *Die Sentenzen Abaelards und die Bearbeitungen seiner Theologia vor Mitte des XII Jahrhunderts*, dans l'*Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1885, t. I, p. 618, n. 3.

La voyante de Bingen, sainte Hildegarde, reçoit aussi des consultations sur le mystère de l'eucharistie. A un prêtre qui lui demande ce qu'elle voit quand un prêtre digne, ou un prêtre indigne, s'approche de l'autel, la « sybille du Rhin » répond : *Et iterum vidi quod si sacerdos... dignitate sanctitatis caret, si tamen per ligaturam superioris magistri ligatus non est, virtus altissimi miracula in eadem oblatione operatur. Epist.*, XLIII, *P. L.*, t. CXCVII, col. 212, 213. A part cet écho des controverses sur la valeur des sacrements, que nous retrouverons d'ailleurs amplement développé chez les Sommistes, cette lettre contient peu de chose au point de vue dogmatique. Plus intéressante est la lettre *Ad prælatos moguntinenses*, *Epist.*, XLVII, *ibid.*, col. 218-243, écrite à soixante-treize ans, *ibid.*, col. 229, qui contient, à côté de quelques comparaisons vicieuses, des passages sur la transsubstantiation, col. 224, sur les espèces, col. 225, sur la communion des apôtres qui ont reçu le corps « impassible », col. 226, sur la communion des malades, col. 227, etc.; un cas de rubrique y est imparfaitement résolu, col. 225.

En même temps que ses travaux liturgiques cités plus bas, le célèbre Honoré d'Autun a composé, à la demande d'un de ses confrères voué au ministère des âmes, un court traité sur l'eucharistie : *Eucharistion seu Liber de corpore et sanguine Domini*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1249-1258, destiné, dans sa pensée, à un plus grand nombre de lecteurs. Cf. le prologue, *ibid.*, col. 1249. L'ouvrage est intéressant par la note plus personnelle qui s'y accuse et surtout par l'échappée de vue qu'il ouvre sur les préoccupations populaires : on y voit encore la trace des attaques des sectes hérétiques dans le peuple, par exemple, sur l'augmentation ou la diminution quantitative du corps du Christ, c. I, col. 1250; c. II, col. 1251, ou sur l'appellation de *sacramentum*, *vel figura*, c. VIII, col. 1254; en même temps s'y reflètent les questions débattues dans les écoles : par exemple, *hinc quæritur, solet quæri*, etc., c. V, VI, col. 1252, 1253, sur la valeur de la consécration par les mauvais prêtres, c. X, col. 1255, etc. S'il est très net sur la conversion : *panis in corpus substantialiter vertatur*, c. IX, col. 1255, ce qu'il dit sur les hosties mangées par les animaux est singulier, col. 1255. Voir plus loin. Remarquons le soin qu'il prend de donner comme point de départ à sa dissertation, le *trifarie corpus Domini dicitur*, c. XI : le corps né de la Vierge, le corps présent à l'autel, le corps mystique ou l'Église. L'insistance sur ce dernier point s'explique entre autres choses, chez Honoré

comme chez d'autres auteurs médiévaux, par la vogue des règles exégétiques de Tyconius, diverses fois résumées, mises en vers, etc., au moyen âge. Voir *II^a regula, de corpore biperpito Domini*, dans Burkitt, *The book of rules of Tyconius*, dans *Texts and studies for biblical and patristical literature*, Cambridge, 1894, c. III, 1, p. 8. Innocent III l'invoque expressément. Voir plus loin. Enfin, signalons aussi la place faite par suite à l'incarnation, c. III, col. 1250-1251, tout comme chez Odon de Cambrai, Nicolas d'Amiens et quelque peu aussi Guillaume de Saint-Thierry; chez Rupert de Deutz, comme chez tous les mystiques, elle est fort importante. Voir plus loin.

Parmi les courts morceaux qui placent le mieux les essais de systématisation des Sommistes dans le milieu des questions débattues à ce moment, il faut mettre les quelques pages d'un abbé Abbaud, d'une abbaye non nommée et qui, dans son exposé *De fractione corporis Domini*, va jusqu'aux extrêmes du plus grossier capharnaïtisme. Il attaque peut-être Abélard et, sûrement, l'un des dialecticiens Sommistes de son temps. C'est encore une fois à Mabillon que nous devons cette pièce intéressante dans l'histoire de la théologie eucharistique, il l'a tirée d'un manuscrit du monastère de Saint-Père de Chartres. *P. L.*, t. CLXVI, col. 1339 sq.; Mabillon, *Vetera analecta*, Paris, 1723, p. 52-55.

Plus éloignée de ces controverses et par sa date et par son objet — le début la ferait ranger parmi les lettres de direction — est la lettre de Pierre de Blois, *Epist.*, CXL, *P. L.*, t. CCVII, col. 416-422, à un jeune diacre d'Angleterre sur l'étude des sciences sacrées, où il donne comme exemple de la profondeur des mystères les merveilles de l'eucharistie : exposé théologique fort remarquable, dans lequel l'auteur a bénéficié des progrès réalisés par les écoles pour l'expression des divers points du dogme : *pane et vino transsubstantiatis... accidentia sine subjecto remanent et apparent. Ibid.*, col. 420-421. La réponse de Baudouin de Cantorbéry († 1190), encore moine de Zordes (comté de Dorset), pensons-nous, à ce moment, est beaucoup plus développée, mais se ressent tout autant que la précédente de la marche progressive de la théologie. *Liber de sacramento altaris seu Epistola*, *P. L.*, t. CCIV, col. 641-774. Elle est adressée à Barthélemy, évêque d'Exeter, son protecteur, qui l'avait consulté. Notons toutefois qu'il s'y rencontre des répétitions, col. 674, 675, etc., des différences d'allures, tantôt exposé de foi, tantôt discussions dialectiques, fragments exégétiques, col. 687 sq., paraphrases liturgiques, col. 625 sq., etc., qui font planer un doute sur l'authenticité de certaines parties. Signalons, dans l'état actuel de la pièce, la défense du mot *transsubstantiatio*, tout comme celle de l'ὁμοούσιον, malgré le silence de la sainte Écriture, col. 662, et les pages finales sur la théologie de la conversion, des accidents, etc., col. 770-773 : fragments d'un cours scolaire ou d'un cahier d'étudiant qui nous donne les échos d'un enseignement tel qu'on en trouve chez Roland ou la *Summa*. Baudouin nous a laissé, en outre, un *Tractatus de sacramento eucharistiæ*, où il insiste notamment sur la foi à ce mystère. *Ibid.*, col. 408-410. Citons encore, parmi les cisterciens, Ernald de Bonneval († 1186), qui expose la doctrine eucharistique dans son *De cardinalibus operibus Christi*, c. VI, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 1641-1650).

2. *Sermons.* — Si la prédication de l'époque parle fréquemment de l'eucharistie, l'absence d'une fête du saint-sacrement (la fête du *Corpus Christi* n'apparaîtra, comme on le sait, qu'au XIIIe siècle) ne place pas de sermons sur le sacrement de l'autel, dans le cycle liturgique ordinaire de l'année, excepté au jeudi saint; encore beaucoup de ceux qui nous sont conservés pour ce jour ont pour sujet le lavement des pieds. Il n'y a pas lieu d'essayer de donner une nomenclature complète (impossible dans l'état actuel de l'inédit). Contentons-nous de citer ici quelques spécimens. Pierre de Celles († 1187) emploie diverses fois le mot de *transsubstantiatio* dans ses nombreux sermons, *In cœna Domini*, serm. XXXV-XLI, *P. L.*, t. CCII, col. 740-770, voir plus loin, et y a des pages excellentes sur la doctrine eucharistique. Signalons encore le *Serm.*, XXXIX, *in cœna Domini*, 6, qui parle surtout de la communion, le *Serm.*, XXXX, 7, contient une espèce de résumé de la doctrine des écoles, et le *Serm.*, XL, 8, où vient le mot *transsubstantiare. Ibid.*, col. 761, 766.

Plusieurs, parmi ceux qui ont été faussement attribués à Hildebert de Lavardin, contiennent des passages qui méritent l'attention, surtout le fameux *Serm.*, XCIII, où intervient le mot *transsubstantiatio* dans une exhortation aux prêtres, *P. L.*, t. CLXXI, col. 776; il est l'œuvre de Pierre Comestor († 1184). Hauréau, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, 1887, t. XXXII, 2e partie, p. 41 (de l'extrait).

Un autre, qui a beaucoup de chances d'être composé par Geoffroy Babion, insiste sur les dispositions requises, *Serm.*, LIV, *P. L.*, t. CL-XXI, col. 601-606; Hauréau, *op. cit.*, p. 31, sur la conversion du pain et du vin, col. 501, par la toute-puissance divine, sur les effets de l'eucharistie, col. 603-604.

Les *Serm.*, XVI et XVIII, du cistercien Garnier de Rochefort († 1199, ou mieux, vers 1210), évêque de Langres, sont mêlés de beaucoup de symbolisme, mais reflètent les doctrines scolaires. *P. L.*, t. CCV, col. 673, 686.

Un sermon, qui se rencontre dans les *Deflorationes SS. Patrum*, l. I, *P. L.*, t. CLVII, col. 909-911, attribuées à Werner de Saint-Blaise (cette attribution est douteuse), soulève une question liée à celle de l'authenticité de certaines œuvres d'Honoré d'Autun. Cf. Kelle, dans *Sitzungsberichte der k. k. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos. histor. Klasse*, 1901, 1902, 1903; Endres, dans *Historisches Jahrbuch*, 1903, t. XXIV, p. 827; *Philosophisches Jahrbuch*, 1903, t. XV, p. 455, etc. Il se fait remarquer par quelques emprunts aux textes des collections canoniques et ses passages sur la communion sous une seule espèce, col. 910, la conversion, col. 910, et la consécration par tous les prêtres bons ou mauvais, col. 911, etc. Notons ici en passant la note qui suit le IIIe sermon sur le jeudi saint : *de separatione animæ et corporis in Christo*, col. 914-916, et qui rappelle, outre un écho de Pierre Lombard, *Sent.*, l. III, dist. XXI, 1, les controverses auxquelles est mêlé, en Bavière, Gerhoch de Reichersperg.

Vers la fin du XIIe siècle, en France, nous rencontrons Raoul l'Ardent, cf. Geyer, *art. cit.*, dans la *Tübinger theologische Quartalschrift*, 1911, qui a un substantiel sermon sur l'eucharistie, *P. L.*, t. CLV, col. 1833, etc., *Homil.*, XLVIII, *in epist. et evang. dominica.* Il s'y exprime nettement sur les accidents, col. 1834, le *sacramentum communionis* et la raison de cette dénomination, col. 1834, les paroles de la forme : *Hæc est forma verborum quam dum sacerdos profert, sacerdos invisibilis panem convertit in corpus suum*, col. 1835; des échos s'en rencontrent peut-être jusque dans la prédication allemande de ce siècle. Voir le sermon du prêtre Conrad, *An dem Antlaztage*, n. 30, dans Schönbach, *Altdeutsche Predigten*, Graz, 1891, t. III, p. 70.

Les sermons en langue vulgaire publiés par Schönbach contiennent beaucoup d'extraits empruntés plus ou moins textuellement aux maîtres des écoles françaises, à Pierre Lombard surtout, *ibid.*, p. 70, et

passim, à Honoré d'Autun, à Rupert, etc. Voir t. III, n. 97, p. 222-224, sur la transsubstantiation, etc.; t. II (1888), n. 2, p. 77-80, sur l'eucharistie, avec des emprunts au n. 38 du pseudo-Hildebert, *P. L.*, t. CLXXI, col. 535, etc.

3° *Œuvres exégétiques.* — Avec les sermons qui ont pour sujet l'exégèse des textes eucharistiques de l'Ancien ou du Nouveau Testament, il faudrait parler aussi des commentaires proprement dits. L'exégèse scripturaire, fort féconde à ce moment et si peu originale, à fréquemment entremêlé de développements théologiques les pages relatives à l'eucharistie. Citons Brunon de Segni, voir plus loin; Rupert de Deutz, dont il faudra reparler à propos de l'impanation; Bruno le Chartreux, *Expositio in psalmos*, Ps. XXI, *P. L.*, t. CLII, col. 725; *Expositio in Epistolas S. Pauli*, I Cor., c. V, X, *P. L.*, t. CLIII, col. 148, 176, etc. Nous avons déjà parlé des sermons de saint Bernard sur le Cantique des cantiques, *Serm.*, LXV, LXVI, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1087 sq., où il s'en prend aux sectes hérétiques. Son continuateur Gilbert de Holland, abbé de Swineshead, dans le diocèse de Lincoln, depuis 1164, a aussi une page excellente sur la théologie de l'eucharistie. *In Cantica*, serm. VII, n. 8, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 46-47. Le commentaire fort célèbre au XIIe siècle de Raoul de Saint-Germer en Flaix, sur le Lévitique, *Commentariorum in Leviticum libri XX*, dans la *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, Lyon, 1677, t. XVII, p. 47-246, fait des allusions fréquentes aux rites de la nouvelle loi qu'il compare à ceux de l'ancienne. Le but poursuivi par l'auteur leur communique un intérêt qui ne peut se mesurer à la valeur contestable des rapprochements qu'il établit; c'est pour confirmer dans la vraie foi les âmes hésitantes devant les objections des Juifs, qu'il veut montrer dans l'ancienne loi la figure de la nouvelle loi. *Præfatio, ibid.*, p. 48-49.

Il n'y a pas davantage à citer toute la liste des autres auteurs. Mais deux noms qui ne peuvent être omis ici sont ceux de Zacharias Chrysopolitanus et de Pierre Comestor. Le premier fait un commentaire sur une *Concordia evangelica* qu'il attribue, à tort, à Tatien (en réalité, c'est celle de Victor de Capoue, remaniée); il y donne en trois points un substantiel résumé de la doctrine de l'Église sur la conversion, les accidents et les mystérieux contrastes de la présence du Christ au ciel et sur l'autel; ce dernier passage fait songer aux antithèses de l'incarnation dans la fameuse lettre de saint Léon à Chalcédoine. *Epist.*, XXVIII. Il termine par un important témoignage sur les vestiges de l'hérésie bérengarienne au milieu du XIIe siècle. *In unum ex quatuor*, IV, 156, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 503-508, surtout col. 507, 508 : *Sunt nonnulli, imo forsan multi, sed vix notari possunt, qui cum damnato Berengario idem sentiunt, et tamen eumdem cum Ecclesia damnant. In hoc videlicet damnant eum, quia formam verborum Ecclesiæ abjiciens nuditate sermonis scandalum movebat. Non sequebatur, ut dicunt, usum Scripturarum, quæ passim res significantes tanquam significatas appellant, præsertim in sacramentis ut eorum virtutes exprimant. Alii vero latenter imponunt, quod non intelligant tropos et figuratas locutiones, ideoque miserabili morte animæ signa pro rebus accipiant. Illud quoque maxime derident quod panis et vini species quidam dicunt in aere apparere; quidam vero sensus corporeos falli, post conversionem panis et vini in carnem et sanguinem Christi.*

La célèbre *Historia scolastica* de Pierre Comestor (avant 1176), si répandue au moyen âge comme l'attestent les innombrables manuscrits, mentions et citations de l'œuvre, consacre le c. CLII des *Evangelia* à l'eucharistie. Il y emploie le mot *transsubstantiatio* et y a une note intéressante sur le moment de la consécration par le Christ, *P. L.*, t. CXCVIII, col. 1618, dont nous devrons reparler plus loin. Zacharias Chrysopolitanus parle également de la « forme » à la dernière cène. *Op. cit., ibid.*, col. 503-508.

4° *Œuvres liturgiques.* — 1. *Traités liturgiques.* — A côté de ces traités, sermons, lettres, etc., se placent les œuvres des liturgistes. S'ils considèrent avant tout dans l'eucharistie le sacrifice et les cérémonies de la messe, leur pensée sur les principaux points de la théologie eucharistique ne laisse pas de percer dans leurs écrits, qui à ce titre méritent d'être passés en revue.

Les livres liturgiques trouveront leur place propre dans l'article sur la messe. Le XIIe siècle, du reste, n'assiste qu'à la disparition des anciens usages liturgiques, celtiques, mozarabiques, etc.; leurs particularités, quand elles intéressent l'histoire des doctrines, n'ont donc plus leur place marquée ici. Le concile d'York de 1195 exige la correction des livres liturgiques : *ad verum et probatum exemplar canon missæ corrigatur.* Decr. II, Mansi, t. XXII, col. 653. Signalons toutefois, en raison des principes théoriques qui les commandent, une note intéressante d'un ancien missel du mont Cassin dans Ebner, *Quellen und Forschungen zur Geschichte... des Missale romanum*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 329, et quelques anciens usages liturgiques des nouveaux ordres comme les cisterciens, les prémontrés, les chartreux, auxquels nous ferons allusion plus loin. Ces usages ont un intérêt spécial dans la question de l'origine de l'élévation de l'hostie et du calice. Voir, outre les historiens de la liturgie, M. Van Waefelghem, *Liturgie de Prémontré, Le liber ordinarius*, p. 75-76, dans les *Analectes de l'ordre de Prémontré*, 1905 sq. Voir ÉLÉVATION, t. IV, col. 2320.

Le XIIe siècle a été particulièrement fécond en œuvres liturgiques, les unes développées à la manière de traités systématiques, comme chez Rupert de Deutz, Jean Béleth, Sicard de Crémone; les autres, souvent des meilleures, plus concises à la façon de courtes monographies, sous forme de lettres, de sermons, etc., comme chez Yves de Chartres ou Brunon de Segni, etc.

L'aurore du XIIe siècle est encore éclairée par l'œuvre liturgique de Bernold de Constance († 1100) qui avait déjà pris la plume à propos de l'eucharistie, comme il l'atteste dans son *De Berengarii hæresiarchæ damnatione multiplici*, n. 11, *P. L.*, t. CXLVIII, col. 1458. Son *Micrologus*, si précieux à divers égards et définitivement enlevé à Yves de Chartres par dom Morin, *Revue bénédictine*, 1891, t. VIII, p. 385, ne contient rien qui offre un intérêt spécial du point de vue dogmatique : l'affirmation de la présence réelle est nette, par exemple, c. XVI, XIX, *P. L.*, t. CLI, col. 987, 989. Il a aussi la triple signification du corps du Christ, c. XVI, col. 988, qui, avec des interprétations diverses, joue un si grand rôle à cette époque.

La paraphrase, fort remarquable, des prières du canon de la messe jusqu'à l'*Agnus Dei*, *P. L.*, t. CLX, col. 1053-1070, par Odon de Cambrai († 1113), contient sous une formule très claire la croyance à la conversion du pain et du vin en la substance du corps et du sang de Jésus-Christ : *sub eisdem qualitatibus mutata substantia ut sub figura et sapore substantiæ prioris facta sit vera substantia Christi corporis et sanguinis*, col. 1062; mais il place le moment de la consécration, à la dernière cène, dans la bénédiction qui précède les paroles : *Hoc est corpus...*, col. 1062 : *patet quod panis accepta benedictione factus sit corpus Christi, non enim post benedictionem dixisset : Hoc est corpus meum, nisi in benedictione fieret corpus suum.* Voir, plus loin, Innocent III et d'autres. Parmi les productions liturgiques de cette époque, il faut compter quelques

sermons d'Yves de Chartres, *P. L.*, t. CLXII, col. 505 sq., recommandés par Guillaume de Malmesbury et fort lus au moyen âge. Le ve, *Opusculum de conventientia veteris et novi sacrificii*, col. 535-582, parle de l'eucharistie et des merveilles qu'y opère la puissance divine, col. 557, 558, 559, 560. On peut y trouver des réponses indirectes aux erreurs bérengariennes sur l'intégrité du corps de Jésus-Christ, col. 558, et l'écho de l'enseignement scolaire, par exemple, sur le triple corps de Jésus-Christ, col. 559-560.

Si les écrits liturgiques de Brunon de Segni († 1123) ne parlent pas ou guère de l'eucharistie, ses commentaires sur l'Ancien ou le Nouveau Testament et ses *Sententiæ*, lesquelles répètent souvent les commentaires, contiennent en maint endroit des interprétations où intervient la liturgie; nous y trouvons des passages intéressants sur la conversion du pain et du vin à la substance du corps et sang de Jésus-Christ, *Expositio in Lev.*, c. VIII, *P. L.*, t. CLXIV, col. 457; *Comment. in Joa.*, l. I, VI, n. 18, *P. L.*, t. CLXV, col. 499-501; *Comment. in Matth.*, l. II, c. VIII, n. 25, *ibid.*, col. 141, à propos du *Domine, non sum dignus;* sur la manducation par les bons et les mauvais. *Expositio in Exod.*, XII, *P. L.*, t. CLXIV, col. 255-258; *Sententiæ*, l. IV, c. IX; *Serm. in cœna Domini*, *P. L.*, t. CLXV, col. 1001 sq., etc.

Dépendant d'Odon pour une partie, puis d'Amalaire et d'Yves pour l'autre, est le *De sacramento altaris* d'Étienne de Beaugé (1136), *P. L.*, t. CLXII, col. 1273-1308, qui donne une explication liturgique et ascétique de la messe. Il reviendra plus loin à propos de la transsubstantiation.

Très explicite aussi est Hildebert du Mans qu'on a longtemps regardé, à tort sans doute, comme un ancien élève de Bérenger (en voir la preuve dans Dieudonné, *Hildebert de Lavardin*, Paris, 1898, p. 37-39), dans son *Liber de expositione missæ* (l'authenticité du traité n'est pas incontestable, tant s'en faut), paraphrase fort pieuse et détaillée des prières et des cérémonies de la messe, surtout du canon, *P. L.*, t. CLXXI, col. 1154-1176. L'affirmation de sa foi eucharistique est complète, col. 1165-1166. Notons en passant que le sermon qui contient le mot « transsubstantiation » n'est pas de lui; il lui a été faussement attribué par Beaugendre. Voir plus loin.

Le long traité en douze livres *De divinis officiis*, *P. L.*, t. CLXX, col. 9-333, du mystique Rupert de Deutz († 1135), l'un des auteurs les plus féconds et les plus personnels de cette époque, développe surtout les offices liturgiques autres que la messe, et le cycle des fêtes de l'année; le l. II seul est consacré à l'explication de la messe. Les c. IX (*materia*), X (*intentio*), XI (*utilitas*), XXII (*De azymo*), ce dernier très véhément contre les grecs, contiennent des considérations personnelles, *P. L.*, t. CLXX, col. 40-43, 48-51, sur la manducation par les bons et les méchants, sur le but du sacrifice et les effets de l'eucharistie, sur le pain fermenté des grecs. Ses écrits alimentèrent fréquemment la prédication allemande en langue vulgaire. Voir Schönbach, *op. cit.*

Mais quelques chapitres du *De divinis officiis* de Rupert, l. II, II, IX, *ibid.*, col. 35-49, censurés par Guillaume de Saint-Thierry, *Epistola ad quemdam monachum*, etc., *P. L.*, t. CLXXX, col. 341-342, et non substantiellement modifiés dans la copie (ms. de Munich, *lat. 14355*) qu'en envoie l'auteur à Cunon de Ratisbonne (Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Leipzig, 1903, t. IV, p. 422, note 2; le renvoi à l'ouvrage de Rocholl, *Rupert von Deutz*, Gutersloh, 1886, p. 325, est inexact et n'a pu être identifié par nous) ont prêté flanc, de la part d'historiens ou de théologiens protestants (Luther, les centuriateurs, Saumaise, Gerhard, Pusey, Gore) et catholiques (Baronius, Bellarmin, Vasquez, Suarez), à des interprétations ou à des accusations qui tranchent avec les éloges de son premier éditeur, Jean Cochlée (1526). Les commentaires sur la Genèse, l'Exode et saint Jean, *In Gen.*, VI, 32; *In Exod.*, II, 10; *In Joa.*, VI, 52, *P. L.*, t. CLXVII, col. 430-432, 617; t. CLXXX, col. 481, présentent des considérations du même genre.

On trouvera ces reproches détaillés à leur place propre à l'art. RUPERT; ils se ramènent à quatre chefs principaux : la présence du Christ dans l'eucharistie *per figuram*, la réception du corps du Christ par la foi seule, l'impanation, l'union hypostatique du pain et du vin avec le Verbe. Disons tout de suite que de nos jours les appréciations défavorables à l'orthodoxie de Rupert se font de plus en plus rares; les apologistes ne lui manquent pas depuis l'*Apologia Ruperti* de dom Gerberon, Paris, 1679, *P. L.*, t. CLXXII, col. 99 sq., jusqu'à nos jours. Cf. *Histoire littéraire de la France*, t. IX, p. 456, 520, etc.; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés*, etc., Paris, 1729-1763, t. XXII, p. 129 sq.; Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Leipzig, 1903, t. IV, p. 420-422; G. von Holtum, *Die Orthodoxie des Rupertus*, dans les *Studien und Mitteilungen aus dem Benedictiner und dem Cirtencienser Orden*, 1908, t. XXIX, p. 191, etc.

Moins développés peut-être, mais plus populaires encore sont les écrits liturgiques d'Honoré d'Autun († vers 1154) : compilations de nature complexe qui vulgarisent pour le clergé l'enseignement des écoles et veulent suppléer, comme le dit fréquemment l'auteur, à la pénurie des livres. Les titres, comme c'est le cas pour la plupart des œuvres de l'énigmatique reclus, sont parlants : *Gemma animæ*, *Speculum Ecclesiæ*, etc. Isidore de Séville, Amalaire de Metz, Rupert de Deutz sont largement mis à profit. Les chapitres de la *Gemma* sur la messe font la place fort grande à l'explication symbolique, aux rapprochements avec l'Ancien Testament, à la représentation de la passion, etc. Le *Sacramentarium* est plus sobre et plus succinct. Sur la présence réelle et la conversion, voir *Gemma animæ*, I, 31, 32, 33, etc.; *Sacramentarium*, 88, *P. L.*, t. CLXXII, col. 554 sq., 793; J. Endres, *Honorius Augustodunensis*, Kempten, 1906, p. 38, 40, etc.

Un *De officiis ecclesiasticis* en trois livres, imprimé dans les œuvres de Hugues de Saint-Victor, mais dû à la plume d'un prêtre d'Amiens, Robert Paululus, à en croire un bon manuscrit de Corbie, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 381-456, est une compilation sans relief, qui prend beaucoup, même verbalement à l'*Epistola ad Joannem episcopum Pictaviensem de officio missæ* d'Isaac de Stella, près Poitiers, *P. L.*, t. CXCIV, col. 1889-1896; voir la préface de l'auteur, col. 381 et *passim*, qui parle de la présence réelle et de la conversion au l. II, c. XII, XXXII, etc., col. 418, 431, etc. L'auteur ne peut être Hugues, puisqu'il se dit lui-même prêtre séculier occupé dans le ministère paroissial, l. I, c. XII, XXXII, col. 388, 399. Cf. Hauréau, *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1886, p. 203. Le texte *ferebatur in manibus suis* employé par saint Augustin, *Enarrat. in ps.* XXXIII, 1, 2, *P. L.*, t. XXXVI, col. 306, 308, est appliqué à Jésus-Christ ministre du sacrifice, col. 418, comme chez Guitmond et d'autres. Vers la même époque se place le *Liber de canone mystici libaminis*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 455-470, fort répandu dans les bibliothèques du moyen âge. L'auteur est non pas Jean de Cornouailles, mais un chanoine de Prémontré, Richard de Wedinghausen, près de Cologne. Hauréau, *Notices et extraits des manuscrits*, t. XXIV, 2e partie, p. 145. Un allégorisme recherché prédomine avec excès dans cet exposé du canon de la messe. Signalons les passages sur la présence réelle, voilée sous les espèces du pain et du vin, avec le miracle de

l'église des Prémontrés, c. III, col. 461, et sur la conversion : *Quæ benedicta sunt... in verum et summum sacrificium transformantur, ta est, in verum corpus et sanguinem Christi*, c. V, col. 462.

Un autre écrit liturgique, intitulé *Speculum de mysteriis Ecclesiæ*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 335-380, et gratuitement attribué à Hugues de Saint-Victor, est également une compilation qui puise beaucoup, entre autres, dans les œuvres du Victorin. Les considérations théologiques s'y mêlent à l'exposé liturgique, notamment depuis le c. VI jusqu'à la fin, sur la messe, les Écritures, la Trinité, etc. Tout ce qui s'y rencontre sur la théologie de l'eucharistie, sur la double manducation, etc., col. 362-367, avant que l'auteur passe à la paraphrase ou à l'explication des cérémonies de la messe, ne nous fournit qu'un écho de l'enseignement des Sommistes. L'auteur se dit, dans sa préface, plus logicien que théologien, col. 335; il est resté inconnu; à tort on l'a confondu avec Hugues de Saint-Cher ou avec Innocent III. Cf. Hauréau, *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1886, p. 199. Si l'*Explicatio divinorum officiorum* de Jean Béleth, appelée depuis Laurimann qui la « latinise », *Rationale divinorum officiorum*, Lyon, 1672; *P. L.*, t. CCII, et écrite avant 1165, car le c. CXLVI fait mention d'Élisabeth de Schönau, morte en 1165 : *quæ etiam nunc in vivis est*, col. 148, est importante dans l'histoire de la science liturgique et demande à ce titre une édition moins *ornatior atque politior*, elle ne nous offre pour le sujet qui nous occupe qu'un intérêt secondaire, les chapitres sur le canon de la messe ne nous fournissant rien sur la transsubstantiation, ni sur la théologie de l'eucharistie, c. XLVI, *P. L.*, t. CCII, col. 53-54. Par contre, un des grands noms qui fait suite à Béleth dans l'histoire de la liturgie au XIIe siècle, Sicard de Crémone, consacre à l'eucharistie, à côté d'interprétations symbolico-historiques qu'il prend chez Amalaire, Béleth, Honoré d'Autun, etc., par exemple, col. 134, 137, 420, etc., une page substantielle.

Le personnage est malheureusement beaucoup plus mal connu que son œuvre, le *Mitrale*, *P. L.*, t. CCXIII, col. 13-434. Depuis les études de Holder-Egger, *Monumenta Germaniæ historica, Scriptores*, t. XXXI, p. 23, 24, il n'est plus permis d'affirmer son identité avec son homonyme le chroniqueur; mais la *Summa* canonique, vers 1180, écrite à Mayence, semble-t-il, et décrite par von Schulte, *Geschichte des canonischen Rechts*, Stuttgart, 1874, I, p. 143, vient du même auteur que le *Mitrale*, cf. son propre aveu au c. V, c. III du *Mitrale*, col. 117. Cette œuvre liturgique, qui se place entre l'*Explicatio* de Jean Béleth et le *Rationale* de Durand de Mende, contient, l. III, c. VI, un résumé complet de doctrine sur la présence réelle, la transsubstantiation, la toute-puissance divine, la supériorité de la foi sur nos sens, etc., col. 129-130. Voir aussi l. III, c. I, VI, sur l'institution, la forme, la matière, etc., col. 91, 116-118. Il fait allusion au texte : *ferebatur in manibus*, voir plus haut, et fait les rapprochements que nous avons déjà rencontrés dans Paululus, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 418, et ailleurs. Mais l'utilisation des mots du texte d'Augustin : *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*, *In Joh*, LXXX, 3, et la comparaison avec l'union du Verbe à la nature humaine laissent planer ici un doute sur sa conception de la disparition du pain et du vin. Si nous ne rencontrions ailleurs des expressions fort nettes, par exemple, l. III, c. VI, *in quod* (*corpus*) *panem credimus transsubstantiatum*, col. 116, ses accointances avec les idées de Rupert de Deutz sur l'*intentio*, l'*utilitas*, voir plus haut, qui s'accusent un peu plus loin, col. 130, ou avec l'unité du *sacrificium* et sa *materia* et la *vita spiritalis* ou *animalis*, qui précède, l. III, c. VI, col. 116, 118, etc., expliqueraient ces imprécisions de langage Par contre, l'emploi du mot *transsubstantiare*, *transsubstantiari*, etc., col. 91, 116, 117, 118, 129, 131, etc., se remarque fréquemment.

Plus loin il multiplie les allégories sur la fraction de l'hostie, col. 138, et parle de la présence du corps du Christ sous toutes les parties de l'uostie divisée, l. III, c. VIII, col. 141. A noter comment il permet l'expectoration après la communion, ce dont Amalaire s'était déjà occupé en s'autorisant entre autres de l'exemple de Jésus-Christ. Joa., IX, 6, col. 141.

Voir aussi les statuts synodaux d'Odon de Paris, *Communia præcepta*, 28, Mansi, t. XXII, col. 682. A la suite de Sicard, il faudrait placer ici Lothaire de Segni, le futur Innocent III, *De sacrosancto altaris mysterio*, *P. L.*, t. CCXVII, col. 774-916. Si lu et si goûté de tous les âges suivants dont l'exposé résume l'enseignement de toute la période scolaire, son livre est aussi scolastique que liturgique quand il parle de l'eucharistie; c'est pour ces motifs que nous le plaçons plus loin, comme couronnement de l'enseignement scolaire sur le dogme eucharistique.

2. *Poésie liturgique.* — La poésie liturgique proprement dite ne fournit guère de pièces relatives à l'eucharistie au XIIe siècle. Les *Versus ad eucharistiam sumendam*, Dreves-Blume, *Analecta hymnica medii ævi*, Leipzig, 1907, t. II, p. 298, ou Bernard, *Irish hymnenbook*, t. II, p. 99, dans les publications de la *Bradshaw society*, Londres, 1897, t. XIV, de l'antiphonaire de Bangor (680-691), constituent une exception qui ne disparaîtra qu'avec l'établissement de la fête du saint-sacrement au XIIIe siècle : c'est alors que se produit une magnifique floraison d'hymnes eucharistiques, notamment dans les centres cisterciens ou sous la plume de saint Thomas d'Aquin. Dreves-Blume, *Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung*, Leipzig, 1909, t. II, p. 202-227, 355-359; *Analecta hymnica*, t. I, p. 384-389; t. IV, p. 28-32; t. V, p. 24, 73, 74, 211, etc.

En attendant, les recueils les plus riches, comme celui de l'abbaye de Saint-Martial à Limoges, ne contiennent rien sur l'eucharistie. Dreves-Blume, *Analecta hymnica*, 1889, t. VII; *Ein Jahrtausend*, etc., t. II, p. 202. Une seule hymne est à signaler, mais nous n'osons faire nôtre l'affirmation de son premier éditeur, Eugène de Levis, *Anecdota sacra*, Turin, 1789, p. 53, qui l'attribue à saint Anselme sans aucune raison à l'appui. Dreves-Blume, *Ein Jahrtausend*, etc., t. II, p. 221. On peut la lire dans l'ouvrage cité de Dreves-Blume ou dans le *Thesaurus hymnologicus* de Daniel, t. II, p. 328. Il affirme avec insistance la présence réelle : *Christi corpus ave...*, *Viva caro, deitas integra, verus homo*; mais le titre qu'elle porte : *In elevatione corporis et sanguinis Christi* ne s'adapte pas du tout à la période qui suit immédiatement les luttes bérengariennes. Voir plus loin le moment de la transsubstantiation.

Si la poésie liturgique proprement dite est à peu près silencieuse en la matière, il n'en va pas de même avec les autres productions poétiques du XIIe siècle. La versification latine, en honneur dans les écoles et cultivée avec succès au XIIe siècle, cf. une liste alphabétique de ces pièces publiée par Wattenbach, dans *Zeitschrift für deutsches Alterthum*, 1872, t. XV, p. 469-506; Hauréau, *Journal des savants*, 1894, p. 427-440, etc., s'exerce fréquemment sur les sujets eucharistiques. Il nous faut citer ici celles qui circulent sous le nom d'Hildebert du Mans, celles de Pierre de Blois, de Renier, etc. Les unes se rattachent à la controverse bérengarienne, à l'instar de Durand de Troarn († 1088) qui avait placé un *proœmium* en vers en tête de son *Liber... contra Berengarium et ejus sectatores*, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1375. Les autres

n'ont aucun but polémique avoué, à moins qu'il ne faille y voir une réponse indirecte aux attaques des cathares et des autres sectes hérétiques qui niaient l'efficacité du sacrifice de la messe pour les défunts, voir plus haut : tel le récit de Renier, moine de Saint-Laurent à Liége († 1182) : *De milite captivo et per salutarem hostiam liberato*, dans le *De conflictu duorum animorum, libellus secundus*, *P. L.*, t. CCIV, col. 85-90. Il en est parmi elles qui traduisent les préoccupations des livres scolaires de l'époque, comme celles que Beaugendre a gratuitement attribuées à Hildebert sur les trois parties du corps du Christ : *quid divisio corporis Christi in tres partes significet*, *P. L.*, t. CLXXI, col. 1280, 1406 : question devenue classique depuis les interprétations ultra-symboliques d'Amalaire de Metz. Des pièces plus longues redisent, en des vers d'un mérite souvent problématique, l'enseignement théologique des écoles, tels le *Liber de sacra eucharistia* qui contient en réalité deux petits poèmes de Pierre le Peintre, chanoine de Saint-Omer, L. Delisle, *Cabinet des manuscrits*, Paris, 1874, t. II, p. 453, et non d'Hildebert du Mans, comme le donne à croire l'édition de Beaugendre, *P. L.*, t. CLXXI, col. 1195-1212, ni de Pierre de Blois, comme le voulaient Budée et Goussainville, *P. L.*, t. CCVII, col. 1135. Voir Hauréau, *Mélanges poétiques d'Hildebert de Lavardin*, 1882, p. 95-101; *Notices et extraits de quelques manuscrits*, Paris, 1892, t. V, p. 210-228. En dépit de leur mince valeur poétique, ces pièces conservées dans beaucoup de manuscrits offrent de l'intérêt, car elles remontent au début du XIIe siècle et conservent encore l'écho de questions telles que celles du *Cur Deus homo*, *P. L.*, *ibid.*, col. 1199-1200, et de la valeur du sacrement indépendamment du ministre, col. 1201-1202, ou des controverses sur la présence réelle du vrai corps du Sauveur, col. 1199, 1205, etc., la conservation de son intégrité malgré les multiples communions, col. 1201, l'adjonction d'eau au vin, col. 1195, 1204, etc. D'un caractère plus liturgique que théologique sont les *Versus de sacrificio missæ*, avec préface de Pierre Gaillard du Mans, dus à la plume d'Hildebert. C'est une paraphrase rimée des cérémonies et surtout des prières de la messe, *P. L.*, *ibid.*, col. 1175-1196, et un remaniement poétique de l'écrit d'Yves de Chartres sur la matière, comme le montre Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, p. 451, dont nous avons diverses fois utilisé l'ouvrage dans ce paragraphe. L'élévation n'y figure pas encore, col. 1153. Les écrits d'Hildebert sur le saint-sacrement étaient fort goûtés par Guillaume de Malmesbury, tout comme ceux d'Amalaire qu'il résume. *Abbreviatio Amalarii*, inédit, ms. de Lambeth, *39*, et ceux d'Yves de Chartres (voir la préface et l'épilogue de son résumé dans la *Determinatio Joannis Parisiensis prædicatoris Parisiensis, de modo existendi corpus Christi*, éditée par Jean Alix, Londres, 1686, p. 82, 84).

Citons encore des vers sur les trois messes de Noël, sur la pénitence requise avant la communion et l'action de grâces, etc. *Ibid.*, col. 1439, 1426, 1440, etc.

5° *Œuvres de systématisation : théologiens et canonistes.* — 1. *Premiers dossiers patristiques et recueils canoniques.* — Ce que nous venons de dire sur les traités particuliers, les sermons, les correspondances, les travaux liturgiques de l'époque, nous a déjà ouvert une échappée de vue sur l'enseignement des écoles dont ces produits sont souvent le reflet. Pénétrons davantage maintenant dans ces groupes scolaires et voyons la doctrine de l'eucharistie systématisée par les Sentenciers et les Sommistes. La liste des anciens recueils de Sentences où l'on se contentait d'aligner les textes de la Bible et des Pères, en les introduisant par une courte indication de leur contenu doctrinal, est virtuellement fermée par Anselme de Laon, *totius orbis latini lumen* (*Sententiæ*, inédites, ms. lat. B. N., *16528*, fol. 1 sq.; voir Hauréau, *Journal des savants*, juillet 1895), dont l'érudition patristique, un peu compacte, est reconnue par un élève aussi hautain qu'Abélard. Celui-ci ajoute la documentation pour et contre de son *Sic et non*. *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1329-1611. Alger de Liége, si les *Sententiæ magistri A* (inédites, ms. Troyes, Paris, Vatican; voir ALGER, t. I, col. 827) sont de lui, rentre plutôt dans le groupe des anciens Sentenciers enregistreurs. A côté d'eux se placent les collections canoniques qui leur fournissent beaucoup de leurs textes. C'est dans cette double série de recueils que les Sommistes trouveront en tout ou en partie leur dossier patristique; d'aucuns l'enrichiront de lectures personnelles dans les originaux; mais l'apport des collections canoniques, notamment dans la partie sacramentaire, est incontestable. Cf. P. Fournier, *Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres*, dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1897, t. LVIII, p. 293, 410; *Deux controverses sur les origines du Décret de Gratien*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1898, t. III, p. 97, 253; Annat, *La documentation patristique de Pierre Lombard*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1906, p. 88; Gillmann, *Die Siebenzahl der Sakramenten bei der ersten Glossatoren des Dekrets Gratians*, dans *Der Katholik*, 1909, etc. En outre, les courtes suscriptions en tête des canons donnent le contenu de toute la doctrine; par leur précision, leur fréquent usage ecclésiastique et l'estampille quasi officielle qui les « autorise » (*authorizare*, *authenticus*, etc.), ces chapitres guident l'exposé du théologien sommiste : sa route est nettement balisée. Il ne lui reste plus qu'à harmoniser et à systématiser en un corps d'ensemble la doctrine contenue.

Une courte comparaison entre le recueil classique du XIe siècle dû à Burchard de Worms, aidé par Olbert de Gembloux (vers 1025), et celui d'Yves de Chartres (un peu avant 1100), donne une idée très nette du chemin parcouru. Les 63 canons du l. V de Burchard, *De sacramentis corporis et sanguinis Domini*, *P. L.*, t. CXL, col. 749-762, insistent surtout sur le côté pratique : matière du sacrement, vases sacrés, fréquentation, pureté de conscience, etc., il n'a que peu ou pas de canons relatifs au dogme de la présence réelle ou de la conversion. Même Anselme de Laon est bien sobre sur ces matières; s'il a collectionné quelques-uns des bons textes, les suscriptions qu'il y a mises sont sans importance (ms. Bibl. nat., *16528*, fol. 17-19, 97 sq.). Tout autre est le l. I, can. 123-162, de la *Panormia* d'Yves de Chartres : titre et contenu des canons sont significatifs pour la présence réelle, la conversion, la permanence des espèces, etc. *P. L.*, t. CLXI, col. 1071-1084. Voir aussi le *Decretum*, II, 1 sq., col. 135-206, dont les rubriques sont cependant inférieures à celles de la *Panormia*. Même progrès dans d'autres collections canoniques que nous ne pouvons développer en ce moment, pas plus que nous ne pouvons nous étendre ici sur les sources qui ont alimenté le dossier des recueils chartrains. Cf. Fournier, *loc. cit.* Toutes d'ailleurs trouvent leur couronnement dans Gratien, dont le *De consecratione*, dist. III, est si largement mis à profit par Pierre Lombard. Nous en parlerons plus loin à propos de la transsubstantiation; ce chapitre montrera par un exemple l'utilisation des dossiers canoniques par les théologiens. Avant cela, les *Sententiæ* attribuées à Alger de Liége (ms. Bibl. nat., *lat. 3881*) avaient beaucoup puisé chez Yves. Fournier, *ibid.*

Si l'on veut se rappeler l'importance de ces recueils canoniques dans la vie ecclésiastique et le renom de leurs auteurs au XIIe siècle (presque tous les premiers

commentateurs de Gratien seront revêtus de la dignité épiscopale ou même cardinalice), on comprendra sans peine quelle précision dans la pensée et quelle fixité dans la transmission ces recueils devaient donner à la doctrine. En effet, quand on passe des collections canoniques aux nombreux Sententiers du XIIe siècle, un premier fait qui s'impose à l'attention est la reproduction continuelle des mêmes idées, des mêmes remarques, des mêmes expressions, des mêmes préceptes, des mêmes citations, que celles qu'on a rencontrées chez les canonistes. Même le *De sacramentis* de Hugues de Saint-Victor, qui tranche si fortement sur les produits des Sommistes proprement dits, est loin de faire exception. Chez tous, la pensée s'est imprégnée de l'héritage des siècles antérieurs, l'édifice a fait entrer dans sa construction les matériaux accumulés qu'on peut aisément reconnaître, car ils n'ont pas toujours été équarris à neuf ni taillés à leur nouvel alignement. Plus tard, dans la seconde moitié du XIIe siècle, les canonistes qui commentent le Décret de Gratien ne manqueront pas de tirer parti de cette systématisation opérée par leurs confrères; leurs expressions dans la IIIe partie, le *De consecratione*, s'en ressentiront maintes fois, chez Huguccio notamment; plusieurs, comme Roland, Sicard, etc., sont, du reste, théologiens en même temps que canonistes. Voyons comment ces matériaux, qui charrient en quelque sorte les données révélées, ont été mis en œuvre dans les travaux de la systématisation rationnelle du dogme.

2. *Sommistes.* — *a*) *Jusqu'à Pierre Lombard.* — Parmi ces Sommistes ou Sententiers qui se chargent de ce travail, on peut distinguer divers groupes. Nous avons déjà rappelé le nom d'Anselme de Laon, le célèbre docteur des docteurs, comme dit Jean de Salisbury, de la principale *Schola divinitatis*, qui ouvre le XIIe siècle par un enseignement aussi brillant pour son époque qu'éphémère dans ses résultats : Anselme se contentait à peu près d'une nomenclature de textes, c'est ce qui ressort de l'examen que nous avons pu faire du ms. cité (Bibl. Nat., *lat. 16268*); désormais, le système allait disparaître avec lui. Sur l'eucharistie, il n'a rien qui doive nous retenir ici.

Une des premières figures qui se présentent dans cette longue série d'auteurs est celle de Guillaume de Champeaux († 1121), qui se place à côté de son maître Anselme de Laon († 1117). D'Anselme, on a publié quelques fragments qui nous donnent de son enseignement une idée meilleure que celle que l'on retire de ses *Sententiæ* citées plus haut; l'écolâtre de Laon y discute quelques questions relatives à l'eucharistie. *Anselmi Laudunensis... Sententias excerptas...*, édit. G. Lefèvre, Évreux, 1895, n. 6, 10, p. 12, 19. La présence réelle sous chaque espèce y est clairement exposée à propos de la communion des enfants. Une même affirmation se retrouve dans un texte de Guillaume de Champeaux, jadis publié par Mabillon, *Acta ordinis S. Benedicti*, t. III, p. LIII; *P. L.*, t. CLXIII, col. 1039-1040, et qui fait partie de l'ensemble de ses *Sententiæ vel quæstiones* XLVII. Voir le texte dans G. Lefèvre, *Les variations de Guillaume de Champeaux dans la question des universaux. Études suivies de documents originaux*, dans les *Travaux et mémoires de l'université de Lille*, 1898, t. VI, 20, p. 42-45. Ce premier essai de systématisation, où ne règne qu'un ordre problématique, donne à l'eucharistie une ou deux pages, n. 11 et fin du n. 10; voir aussi le n. 12, qui s'occupent avant tout de la communion et, par suite, de la présence réelle, sous l'une ou l'autre des espèces. On peut en rapprocher le fragment d'Anselme déjà cité. Les paroles de Guillaume montrent comment ici encore une fois, comme fréquemment ailleurs c'est le cas dans l'histoire des institutions, l'usage pratique affirme depuis longtemps une croyance, dont l'expression tarde à se produire dans la théorie ou dans les essais systématiques. Cette constatation nous paraît réduire l'importance attachée à la lettre d'Anselme par Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4e édit., 1910, t. III, p. 386, note, et Loofs, *Leitfaden der Dogmengeschichte*, 4e édit., 1906, p. 504.

De l'enseignement d'Abélard, qu'il serait spécialement intéressant de connaître sur l'eucharistie, nous ne possédons plus le texte, au moins pour la plus grande partie. Il nous reste quelques échos de ses idées dans les accusations de ses adversaires, surtout à propos de la substance du pain et du vin qui disparaîtraient : *in aere*. Voir plus loin. Il faut, pour reconstituer son œuvre dans ses grandes lignes et refaire plus ou moins la physionomie de ses traités, recourir aux *Sententiæ* de ses élèves ou de ses disciples éloignés qui tous ont des traits communs aisément reconnaissables. Le *Sic et non* déjà mentionné, et qui n'a pas le sens rationaliste qu'on a souvent voulu y voir, rentre dans la catégorie des dossiers patristiques.

Seul, Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part. VIII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 461-472, se sépare nettement de ses contemporains comme méthode, matériaux et vigueur de pensée. Il ne cite pas un seul texte des Pères sur l'eucharistie. S'il les rappelle, c'est pour dire qu'ils ont ajouté quelques cérémonies aux rites de la messe dans la suite des âges, c. XIV, col. 472, et n'apporte que quelques citations de l'Écriture. Tout le contenu de son traité est un exposé de la doctrine, entremêlé de raisonnements fermement pensés ou de sages réflexions qui s'inspirent fortement, du reste, de la tradition; il s'est pénétré de la moelle de la doctrine léguée par les Pères et écrivains ecclésiastiques sans qu'il sente le besoin d'apporter leurs citations. Ce qu'il nous dit de la toute-puissance et de la volonté divines, en divers endroits, montre tout de suite qu'il est dans la ligne d'Ambroise et du pseudo-Eusèbe d'Émèse (Fauste), en passant par Guitmond et Paschase Radbert. L'importance de son œuvre nous force à en indiquer ici le programme général : importance de ce sacrement, c. I; institution, c. II; corps mortel ou immortel donné en communion aux apôtres, c. III; communion de Judas *ante buccellam*, c. IV; agneau pascal, figure de l'eucharistie, c. V; erreurs : *non figura vel imago sed veritas*, c. VI; théorie du *sacramentum*, *res*, *gratia*, c. VII; pourquoi présence réelle *in specie panis*, c. VIII; vraie conversion, c. IX; les trois parties de l'hostie divisée, c. X; Jésus-Christ présent dans tous les fragments, c. XI, grâce à la toute-puissance; questions des anciens stercoranistes, c. XII, XIII; quelques mots sur la messe, c. XIV.

Cet exposé est court : la suite des chapitres permet de retrouver ici encore la fidélité de Hugues à s'attacher à l'ordre historique et à la succession des faits dans ses développements. Plus loin, nous analyserons quelques particularités de sa doctrine, il la présente toujours avec beaucoup de fermeté, mais non moins de discrétion, de modestie et de respect pour la sublimité du mystère.

Représentant d'un mouvement scolaire assez peu étudié jusqu'ici et de conceptions anciennes restées davantage à l'écart des tendances qui prédominent dans le groupe abélardien, les *Sententiæ* de Robert Pulleyn († 1153; en 1133, il ressuscite à Oxford les études sacrées quasi disparues, d'après la chronique de Th. Wykes dans les *Annales monastici*, édit. Luard, *Rerum britannicarum medii ævi scriptores* ou *Chronicles and memorials*, t. XXXVI, 4, p. 19) présentent un réel intérêt grâce aux renseignements qu'elles nous fournissent sur diverses opinions d'écoles, sur des usages

ecclésiastiques d'Angleterre ou de France, etc., par exemple, sur la communion sous les deux espèces, *Sententiæ*, VIII, 3; III, 9, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 963, 964, etc.; voir les excellentes notes de dom Mathoud, col. 1053, etc. Malgré cela, on peut ici ne pas s'arrêter longuement à son œuvre, beaucoup moins bien ordonnée que celle des autres Sommistes et, semble-t-il, sans postérité littéraire directe; même la dépendance de Pierre Lombard, que nous ne voulons pas nier, n'est encore nullement prouvée. Les chapitres sur l'eucharistie, VIII, 1-7, col. 959-988, ont une page excellente sur la conversion et les accidents (*forma, qualitates naturæ*, dont nous reparlerons plus loin), et quelques lignes sur la valeur de la consécration par les indignes, VIII, 6, col. 968. Par contre, il attribue trop de réalité aux effets des figures antiques de l'eucharistie, c. VIII, 1, col. 959, 961; voir les notes de Mathoud. L'espèce de catéchisme de l'eucharistie, d'Honoré d'Autun (voir plus haut), avait ici la note juste, *Eucharistion*, c. XI, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1256; on peut comparer aussi le chapitre de Hugues de Saint-Victor. *De sacramentis*, l. II, part. VIII, 5, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 465.

Des autres recueils, fruits en partie de l'école abélardienne (du *Magister Petrus*, nous l'avons vu, il nous reste autant que rien), nous nous contenterons de citer les Sentences de Roland Bandinelli qui ordonne tout son traité, selon son habitude, en une longue série de questions s'alignant à la file au nombre de trente; c'est le seul qui ait, comme nous dirions de nos jours, une thèse sur la présence réelle; les autres n'introduisent ce chapitre que comme une réfutation de l'ancienne objection bérengarienne. *Die Sentenzen Rolands*, édit. Gietl, 1891, p. 214-237. Ajoutons-y les Sentences d'Ognibene (ms. de Munich, *lat. 1934*), les Sentences de l'anonyme de Saint-Florian (ms. *X. 264* de Saint-Florian, en Haute-Autriche), dont les points principaux sont fournis en note par l'éditeur de Roland, Gietl. L'*Epitome* d'un élève d'Abélard, c. XXIX, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1740-1744, fort bref en général, et les *Sententiæ divinitatis* qui se ressentent beaucoup des idées de Gilbert de la Porée; sur la conversion, il y a là quelques lignes intéressantes. *Die Sententiæ divinitatis*, édit. Geyer, dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. VII, fasc. 2-3.

L'école de Gilbert de la Porée — car les dernières recherches donnent à croire que l'enseignement de l'évêque de Poitiers laissa des disciples et des œuvres — ne semble pas avoir eu quelque doctrine spéciale par rapport à l'eucharistie. Nous avons déjà mentionné les *Sententiæ divinitatis*; le *Speculum universale* de Raoul l'Ardent, écrit plus tard, est encore inédit. Cf. Geyer, *art. cit.*, dans la *Tübinger theologische Quartalschrift*, 1911; Grabmann, *Geschichte der Scholastichen Methode*, Fribourg-en-Brisgau, 1909, p. 246 sq.

La *Summa sententiarum*, plus succincte et en certains points plus précise que le *De sacramentis*, unit les deux courants abélardien et victorin, l. VI, c. II-IX, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 139-146. Voici le contenu de son traité sur l'eucharistie : généralités, figures symboliques, cause de l'institution, c. II; théorie du *sacramentum, sacramentum et res, res sacramenti*, c. III; la forme, les *species* subsistent; pourquoi *sub specie*, c. IV; quelques erreurs sur la présence réelle, sur la conversion, c. V; pourquoi deux espèces, c. VI; double manducation par les bons et les méchants, c. VII; fraction des espèces du pain, c. VIII; signification des parties de l'hostie, quelques expressions difficiles des Pères, valeur des consécrations par les hérétiques et les excommuniés indignes (réponse plutôt négative, car le mot *offerimus* dans le canon, veut qu'il y ait communion avec l'Église). On le voit, c'est un exposé fort rapide, mais ici de même que pour d'autres chapitres, tout à peu près a été utilisé par les recueils ultérieurs; cf. les *Sententiæ divinitatis*, Roland, Pierre Lombard, etc., et à ce titre il fallait développer ici le contenu.

b) Pierre Lombard. — L'œuvre de Pierre Lombard doit nous retenir davantage, puisqu'elle sert de guide aux théologiens de l'Occident et de thème à leurs développements pendant des siècles.

Comme toutes les compilations, les pages de Pierre Lombard sur l'eucharistie, l. IV, dist. VIII-XIII, se ressentent de la diversité des sources auxquelles il puise. L'absence d'un plan d'ensemble dans la juxtaposition des chapitres et des paragraphes est rendue plus sensible encore par l'emploi de formules de transition, telles que : *sunt alii qui*, dist. X, 1; *si autem quæritur*, dist. XII, 1; *si vero quæritur*, dist. XI, 8; *solet etiam quæri*, dist. XII, 2; XII, 1; *post hæc quæritur*, dist. XII, 7; *et sicut quæ res sunt, etiam duo sunt modi*, dist. IX, 1, etc. Cela permettait à l'écrivain de placer sans peine à la suite les moindres lignes inédites que pouvait présenter un de ses modèles, et d'enregistrer à la manière d'un écho toutes les questions discutées dans les écoles, jusqu'à son époque. Ce n'est que l'ébauche d'un plan fragmentaire qui se rencontre après l'introduction *alia* ou *inter alia, consideranda occurrunt quatuor*, dist. VIII, 2, à savoir, *institutio, forma, sacramentum et res*; encore ne porte-t-il que sur les premiers paragraphes. Par suite, les répétitions ne manquent pas, comme celles qui mentionnent à divers endroits les fruits de l'eucharistie, ou qui traitent des causes de son institution, du sacrifice de la messe, etc. Cf. dist. VIII, 1, 2, 4; XII, 7, etc., de la communion fréquente, dist. XII, 6, 7. D'autres fois, l'on se heurte à des hors-d'œuvre, ou à des théories à peine ébauchées ou mal reliées à la matière principale de l'exposé : tels, par exemple, les extraits sur les caractéristiques du sacrement et sacrifice, dist. VIII, 4; I, 2; XII, 6; XIII, 1, et l'essence de l'hérésie, dist. XIII, 2; remarquons que la même chose se rencontre chez Grégoire de Bergame, *op. cit.*, c. XXIX, p. 113, et d'autres. Ailleurs encore, l'emploi des mêmes termes avec des sens différents accusent une terminologie mal assurée, et trahit sans doute la diversité des sources comme le mot *forma* appliqué à la formule consécratoire et aux espèces, dist. VIII, 3, 4.

Malgré ces défauts et ces lacunes, l'exposé de Pierre Lombard est le plus complet de tous ceux de son époque, sans pour cela tomber dans la prolixité. Comparées aux traités sur la pénitence, l. IV, dist. XIV-XXIII, et sur le mariage, dist. XXVI-XLII, qui sont diffus, les six distinctions du *Magister* sur l'eucharistie sont plutôt sobres, voire même concises. Ajoutons qu'elles ouvrent quelque échappée de vue, parfois avec succès, clarté et progrès, sur les questions qui préoccuperont de plus en plus la théologie médiévale, comme celles de la conversion, dist. XI, de la fraction et de la persistance des accidents, dist. XII. Sous réserve des remarques précédentes, on peut dire que l'ensemble se présente dans un ordre convenablement logique : la main expérimentée du compilateur avait eu le talent de retenir les bons morceaux et de les grouper habilement, en dissimulant le mieux possible les manques de cohésion. On en jugera par le plan suivant : après une introduction sur les figures de l'eucharistie et sur son rôle à côté du baptême et de la confirmation (il est plus bref ici que plusieurs de ses devanciers, cf. Pulleyn, Honoré d'Autun, Hugues, etc.), Pierre Lombard passe en revue une série de questions : *consideranda occurrunt quatuor*, à savoir, l'institution, la forme, le *sacramentum* et la *res sacramenti*. Puis il rattache à la double *res sacra-*

menti la double manducation, *duo modi manducandi, unus sacramentalis..., alter spiritualis*, dist. IX; c'est là qu'il s'en prend à l'erreur de ceux qui prétendaient que le corps et le sang du Christ ne sont reçus que par les bons et qu'il explique quelques expressions difficiles des écrivains ecclésiastiques. Par une transition toute naturelle, la distinction suivante, dist. X, passe à une erreur plus grave : celle des sacramentaires qui nient la vérité du corps du Christ dans l'eucharistie; ce chapitre sur la présence réelle est donc une réfutation. C'est ce qui explique pourquoi cette distinction, dont les conclusions sont présupposées dans tout ce qui précède, n'arrive qu'à cette place dans le cours du traité. C'est le même cas pour la *Summa sententiarum*, l. VI, 5, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 111-112; Roland, d'une allure toujours décidée, est peut-être le seul qui fasse exception en entamant le sujet sous forme de thèse, *op. cit.*, p. 221; les autres se contentent de parler de ce dogme universellement reçu, en rejetant l'objection qui l'attaque. Ayant réfuté les adeptes de Bérenger par des textes qui affirment le changement de la substance du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ, le *Magister* passe logiquement à l'étude de cette *conversio*, dist., XI, 1, 3; il y rattache une série de questions léguées par ses prédécesseurs : *quare sub alia specie sumatur*, dist. XI, 5; *quare sub duplici*, 6; *quare aqua misceatur*, 7; *quale corpus dedit discipulis*, 8. L'investigation philosophique, pour rudimentaire qu'elle fût, faisait tout de suite se dresser, en dehors même de l'exemple de ses modèles, le problème de la permanence des accidents. C'est l'objet de la dist. XII, qui ajoute, après les paragraphes sur la fraction des espèces, les textes classiques sur la signification des trois parties de l'hostie divisée, 6; l'auteur y rattache un paragraphe sur la réalité de l'immolation et du sacrifice de l'autel, dont la place peut se justifier ici. Les lignes suivantes, sur le but de l'institution de ce sacrement et sur la communion fréquente, 5, 8, devaient être placées ailleurs. Enfin, une dernière distinction, XIII, s'occupe des hérétiques et des excommuniés : écho des anciennes controverses sur les investitures qui ne devait pas s'éteindre encore. Pierre Lombard appartient à l'opinion sévère; il ferme ce chapitre par une description de l'hérétique, empruntée à saint Augustin, à saint Jérôme et, d'après un texte ancien de son œuvre, à saint Grégoire. Aussitôt après vient le traité de la pénitence.

c) Après Pierre Lombard. — a. Théologiens. — Un des premiers commentateurs du Lombard, Pierre de Poitiers (avant 1175, puisqu'il dédie son œuvre à Guillaume aux Blanches-Mains, archevêque de Sens jusqu'à cette date), groupe toutes ses recherches, dont plusieurs abondent en subtilités dialectiques, autour de quelques questions relatives au *sacramentum* et à la *res sacramenti*, c. X; à la *forma*, c'est-à-dire matière et forme, c. XI; le mot *transsubstantiatio, transsubstantiari* revient au moins une douzaine de fois dans les trois colonnes et demie que comprend ce chapitre; à la conversion, c. XII; c'est ici qu'il étudie les *accidentia*, l'ubiquité du corps de Jésus-Christ, etc.; à la double manducation par les bons et les méchants, c. XIII; ici, interviennent, comme ailleurs encore c'est le cas chez Pierre, quelques essais de casuistique. Tout cela est exposé avec netteté, concision, fermeté, sans l'abondance du Lombard et accuse chez le commentateur une longue gymnastique qui a accentué les mérites et les défauts d'une formation trop purement dialectique. Voir plus loin.

Robert de Melun († 1167), contemporain de Pierre Lombard (ms. lat., B. N., *14885*, Bruges, *191*, etc.), n'a pas eu le temps de donner dans sa Somme une place aux sacrements; mais, à la manière dont il s'attarde pour appliquer à l'incarnation, selon l'ancien vocabulaire du IVe siècle, la définition du *sacramentum*, on peut juger des développements qu'il aurait donnés à ce seul chapitre de l'eucharistie, qui attire l'attention de beaucoup de ses contemporains. Pierre le Chantre a quelques particularités dans son œuvre encore inédite, *De sacramentis*, etc., où il s'étend sur les parties non traitées par le *Magister Sententiarum* (ms. lat., B. N., *1445*, etc.).

Prévostin, généralement fort bref dans ses chapitres sur les sacrements, ouvre des échappées de vue intéressantes sur les avis de ses contemporains et de ses prédécesseurs : *magistri nostri dicunt, secundum magistros nostros*. Son chapitre sur la transsubstantiation (le mot revient sans cesse sous sa plume) est particulièrement développé : *de verbis quibus fit transsubstantiatio*. C'est sous cette rubrique que le manuscrit de Bruges, n. *237*, groupe presque la totalité des questions.

Vers la même époque, un théologien, plus original que la plupart de ceux qui figurent parmi les maîtres de Paris et dont on ne peut passer ici le nom sous silence, Alain de Lille, surnommé le docteur universel († 1202), écrit des pages importantes sur l'eucharistie, surtout à propos de la transsubstantiation, dans son l. I, *De fide catholica contra hæreticos*, c. LVII-LXII, *P. L.*, t. CCX, col. 359-365; le c. LVII aligne les principales objections des sectes dissidentes; la suite, c. LVIII-LXII, expose la doctrine et répond aux attaques. Les *Regulæ theologicæ*, reg. 107-110, *ibid.*, col. 677-679, ne donnent pas beaucoup plus que le résumé ou la répétition de ce qui se trouve dans le *Contra hæreticos*, sur la transsubstantiation, la matière et la forme, etc.

Deux théologiens de la fin du XIIe siècle, Simon de Tournai, sur le compte duquel circulèrent des récits malveillants, plus ou moins légendaires, et Étienne Langton, qui devint archevêque de Cantorbéry (1208-1228), consacrent à l'eucharistie des pages intéressantes où se révèlent certains progrès de la terminologie. Le premier, s'écartant de la division du Lombard en quatre livres, parle de l'eucharistie, le *tertium sacramentum salutare* (il a une classification des sacrements qui tient compte, comme Hugues de Saint-Victor et beaucoup de canonistes glossateurs du *Décret*, des diverses espèces de sacramentaux), dans la VIIIe partie de sa *Summa* ou de ses *Institutiones* (ms. lat., B. N., *14886*, fol. 56 sq.; Merton College, Oxford, *122*, fol. 105, etc.). Il parle de la *transsubstantiatio, ibid.*, fol. 47, tout comme dans ses *Quæstiones* ou *Disputationes* (ms. de Bruges *193*, disp. LXV). L'autre reste davantage fidèle au plan du *Magister* dont il possède l'autographe; mais en certaines parties il est beaucoup plus étendu (ms. de Bamberg, Patr. *136*; Q. VI. 50). Il a aussi le mot de *transsubstantiari*, etc., fol. 68. L'une et l'autre œuvre encore inédite utilisent davantage les écrits d'Aristote et méritent une étude plus étendue que le manque de place empêche de développer ici. Signalons leur dissertation sur la valeur du sacrement en dehors de la dignité du ministre, question fort brûlante à ce moment.

Voisine des *Regulæ* d'Alain, auquel on l'a longtemps attribuée, est l'œuvre de Nicolas d'Amiens, *De arte seu de articulis catholicæ fidei*, sorte d'exposition en « théorèmes » de la vraie doctrine, cf. III, 13; la partie relative à l'eucharistie y est brève, IV, 3, *P. L.*, t. CCX, col. 613-614. Cf. Hauréau, *Notice et extraits de quelques manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1891, t. V, p. 74-76.

Par contre, les divers dictionnaires de théologie que voit surgir le dernier tiers du XIIe siècle et qu'il est instructif de consulter, comme les témoins d'une

codification qui s'opère, n'ont pas le mot *eucharistia* ni le mot *transsubstantiatio*. Citons la *Summa Abel* de Pierre le Chantre (ms. de Bruges, *234*), les *Distinctiones* de Garnier de Rochefort (ms. de Troyes *32* et *392*), l'une et l'autre encore inédites; le *Liber in distinctionibus distinctionum theologicarum* d'Alain de Lille, *P. L.*, t. CCX, col. 685. Pierre le Chantre a quelques lignes sur le corps du Christ au mot *Corpus*.

b. Canonistes. — Pour clore toute la série des maîtres dont l'enseignement intéresse l'histoire de l'eucharistie, il faudrait revenir aux canonistes qui se mettent en devoir de commenter le Décret de Gratien. Leur œuvre de commentateurs présente des chefs d'intérêt variés, dont le moindre n'est pas le reflet que prend chez eux l'enseignement théologique. A leur tour, les canonistes subissent l'influence des théologiens.

Le fait est surtout sensible dans Huguccio qui a beaucoup de passages (dans le *De consecratione*) inspirés par Hugues de Saint-Victor ou littéralement empruntés au *De sacramentis*; cette partie est plus longue chez Huguccio que chez les autres (ms. de Cambrai, *612*, fol. 351 r° sq.). Avant lui, Étienne de Tournai a aussi beaucoup d'emprunts à l'enseignement théologique. Cf. *op. cit.*, p. 273, 274. Schulte le reconnaît dans son histoire du droit canonique. *Op. cit.*, p. 135. Mais l'œuvre est encore inédite, comme celles de beaucoup d'autres de ses collègues ou prédécesseurs. Quelques textes intéressants peuvent se lire dans les notes de l'étude si fournie de Gillmann : *Die Siebenzahl der Sacramente ei der Glossatoren des Gratianischen Dekrets*, dans *Der Katholik*, 1909, t. II, p. 182 sq. D'autres, comme quelques-uns de Sicard, Huguccio, etc., se rencontrent dans une étude du même auteur sur la transsubstantiation chez les canonistes du XIIe siècle. *Der Katholik*, 1908, t. II, p. 417 sq.

Parmi les textes déjà imprimés et par suite plus accessibles au lecteur, Rufin, *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus*, édit. Singer, Paderborn, 1902, et Étienne de Tournai, *Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani*, édit. von Schulte, Giessen, 1891, consacrent quelques pages à notre sujet. Le premier est désespérément bref, *op. cit.*, p. 144-145, le second est plus développé, p. 551-560; il divise en trois sections toute la dist. II de Gratien : la *forma* (c'est-à-dire matière et forme), le respect dans la réception et la manière de traiter ce sacrement, le triple contenu de ce mystère, p. 551. Giraud le Cambrien fera écho à cette division dans la *Gemma ecclesiastica*, I, 6, 9, etc. Voir plus loin. Notons ses formules *sacramentum, sacramentum et res, res tantum*, p. 552, où il renvoie aux ouvrages des théologiens, et son exégèse de la confession de Bérenger, can. 42, p. 555, à rapprocher de Roland, *op. cit.*, p. 233-234; il se refuse à s'étendre sur les sublimités de la conversion, can. 73 : *verba ista, fateor, parvitatem meam magis ad terrorem admirationis quam ad diligentiam expositionis invitant*, p. 557; mais au can. 82, il ouvre une longue dissertation sur l'union du Christ avec son Père, p. 557-561.

Quant à Étienne de Tournai, *op. cit.*, p. 269-276, il emprunte beaucoup à Rufin, ici comme ailleurs. Il cite un bon nombre d'avis des théologiens, par exemple, p. 273, et emploie fréquemment le mot *transsubstantiatio, transsubstantiare*, p. 273, 274, etc., qu'il n'a pas rencontré chez Rufin. Sur les accidents il rectifie un usage courant qui risquait de réduire à trois les accidents qui persistent : *et nota quod cum principaliter dici soleat in specie panis et vini tria accidentia post consecrationem remanere, scilicet, colorem, saporem, odorem, remanent tamen et alia ut in pane rotunditas, in utroque vis satiandi, si quantitative sumatur, et multa alia*, can. 31, p. 272. Ces quelques exemples peuvent suffire pour montrer la marche progressive de la théologie de l'eucharistie chez les canonistes comme chez les théologiens. En attendant la publication des Sommes, gloses et commentaires inédits, on pourra utilement consulter les gloses du *Décret* reproduites dans la marge des diverses éditions, par exemple, celle de 1505, Paris, qui a beaucoup de Jean de Faenza (vers 1190), ou celle de Lyon, 1634; beaucoup sont dues à Jean le Teuton qui a conservé celles de ses prédécesseurs ou ajouté de nouvelles, avant le concile de Latran, pa exemple, *De consecratione*, II, c. I, 2, 71, 72, 77, 94, etc. Vers la fin du siècle surgissent un certain nombre de recueils de pure compilation : ils méritent d'être signalés comme les témoins de la vogue dont jouissent les traités de Hugues de Saint-Victor et de Pierre Lombard; ce sont d'abord quelques résumés de ces auteurs comme les n. *560* de la bibliothèque de l'université de Gand (deux abrégés), les résumés du *Magister*, par Bandinus, *P. L.*, t. CXCII, col. 96-1112, par Gandulphe de Bologne, ms. Heiligenkreuz *142*; Turin, *lat. A. 57*, etc. Puis avec le *Speculum universale* de Raoul l'Ardent déjà cité, il faut mentionner ce recueil qui voyage jusqu'à Sidon en Palestine (ms. du Vatican, *lat. 1345*, fol. 73-74; voir aussi Fournier, *art. cit.*, de la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1897, t. LVIII, p. 664), et d'autres longs traités théologico-canoniques enfouis dans les bibliothèques.

3. *Sources diverses sur les Sommistes, anecdotes, polémiques.* — Ajoutons encore à cette liste quelques auteurs qui ne rentrent pas dans la catégorie des Sommistes, mais dont les œuvres semées d'anecdotes, de souvenirs personnels, de discussions théologiques, où l'exemple escorte la théorie, *per exempla pariter et precepta*, nous donnent de précieuses informations sur les maîtres et les doctrines des grandes écoles. Ce sont avant tout Giraud le Cambrien (1147-1223 environ) et Césaire de Heisterbach. Le premier, ancien étudiant de Paris, qui a connu Pierre le Mangeur et d'autres docteurs, nous laisse des pages toutes remplies de théologie et de droit canon. Sa *Gemma ecclesiastica*, surtout, présentée par l'auteur lui-même à Innocent III en 1197, *De rebus a se gestis*, III, 18, dans les *Giraldi Cambrensis opera*, édit. Brewer, *Rerum britannicarum medii ævi scriptores*, Londres, 1862, t. XXI *a*, p. 119, dans une dédicace plutôt originale (*presentant alii libras, sed nos libros*), eut un immense succès auprès du pape et de la cour romaine. Voir surtout les c. I, 1-11, 40-52, etc., *ibid.*, t. XXI *b*, p. 12, 115, etc.

Le célèbre Césaire de Heisterbach, qui écrit un peu plus tard, fournit aussi quelques bons renseignements : on y assiste, entre autres, à l'introduction des doctrines de l'école dans le clergé paroissial, les cloîtres et le troupeau des fidèles. Voir la dist. IX qui résume d'abord l'enseignement des docteurs sur l'eucharistie, puis le confirme, comme Girauld, par des exemples. *Prologus*, édit. J. Strange, Cologne, Bonn, 1851, t. II, p. 164 sq.

A la série des exposés systématiques des Sentenciers se rattachent les écrits des polémistes qui s'en prennent, souvent avec une injuste acrimonie, aux idées des théologiens dialectiques. Il faut citer ici, outre Gautier de Saint-Victor, *Contra quatuor labyrintos Franciæ*, voir plus loin, qui écrit peu après le concile de Latran (1179), la controverse de Folmar, de l'abbaye de Triefenstein (*Petra Stillans*) dans le diocèse de Wurzbourg, le long du Main. Elle se produit vers l'année 1160 et prend fin peu après 1164, puisque Éberhard Ier, archevêque de Salzbourg, est mort depuis peu (1164), quand Folmar écrit sa rétractation. *Epist.*, V, *P. L.*, t. CXCIV, col. 485; cf. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 1903, t. IV, p. 443-445; Kaltner, *Folmar von Triefenstein*, dans *Tübinger theologische Quartalschrift*, 1883, t. LXV, p. 523-552; Bach, *Dogmengeschichte des Mittelalters*, t. I, p. 398, 432, etc. Cette controverse met aux prises, outre Folmar, tout le groupe des polémistes de Reichersberg qui portent une attention toujours en éveil sur les travaux et les assertions des théologiens dialectiques des écoles de Paris, *Epist.*, XV, XVII, etc., de Gerhoch de Reichersberg, son frère Arno, peut-être Rudiger, un autre de ses frères, ou un inconnu, R..., outre Éberhard Ier de Salzbourg, Éberhard II de Bamberg, etc. Voir une partie du dossier épistolaire de toute cette polémique qui agite les centres monastiques et épiscopaux de la Bavière et de la Franconie, dans Gretser, *Opera*, t. XII *b*, p. 100 sq.; ou dans *P. L.*, t. CXCIV, col. 1481-1490; les lettres V, VII, VIII, XIII, etc., parmi la correspondance de Gerhoch de Reichersberg, *P. L.*, t. CXCIII, col. 494, etc.; le *Liber de gloria et honore Filii hominis*, XIII, XIV, etc., *P. L.*, t. CXCIV, col. 1117, etc.; l'*Apologeticus contra Folmarum* d'Arno de Reichersberg, édit. Weichert Leipzig, 1888, etc.

Formé probablement par les ouvrages de Pierre Lombard, dont Gerhoch l'accuse gratuitement de dépendre pour une de ses erreurs, *Epist.*, XV, *P. L.*, t. CXCIII, col. 547, et en tout cas par la lecture d'un Sentencier dialecticien qui n'a pu être identifié jusqu'ici, mais qui admet dans le Christ les trois natures dont parle saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, III, 16, *P. G.*, t. XCIV, col. 1068 (voir la lettre d'Éberhard de Bamberg à Éberhard de Salzbourg, dans les œuvres de Gerhoch, *Epist.*, VIII, *P. L.*, t. CXCIII, col. 502-563), Folmar admettait que, si le Christ était dit se trouver dans toute son intégrité présent sous les espèces, il fallait entendre cette formule non de son corps, mais de sa personne; pour lui, la chair seule sans le sang ni les os était présente sous les espèces du pain, et le sang seul sans la chair, sous le vin : *Solam carnem puram Christi sine ossibus sine membris corporalibus. Epist.*, V, *P. L.*, t. CXCIV, col. 1482; VIII, *P. L.*, t. CXCIII, col. 500-503. Cette assertion qui s'appuyait, dans un effrayant littéralisme, sur un texte de saint Jean, VI, 54, *Epist.*, VIII, *P. L.*, CXCIII, col. 502, et sur une citation fautive d'Augustin, *Epist.*, CLXXXVII, 3, n. 10, dans le *Liber de gloria et honore Filii hominis*, XIV, *P. L.*, t. CXCIV, col., 1121, etc., se rattachait à sa conception de la présence du Christ localisée au ciel. *Ibid.*, XIII, col. 1117. Mais Folmar ne renouvelait pas l'erreur de Bérenger, comme le lui reprochent sans fondement Gerhoch : *blasphemus Berengarii pedisequus, alter Berengarius, ibid.*, XIII, XIV, col. 1117, 1123, et Bach, *op. cit.*, t. I, p. 405; sa lettre dit clairement qu'il admettait la présence réelle par la conversion, *P. L.*, t. CXCIV, col. 1481, mais le vrai corps du Christ, présent dans l'eucharistie, ne l'était pas, d'après lui, dans toute sa plénitude; celle-ci n'existait qu'au ciel. Par suite, dans une hostie, contenue dans un ciboire, il y avait moins du corps du Christ que dans une grande hostie sur l'autel : *quasi minus in eucharistiali quam in spatioso altari corpus Domini comprehendi possit. Epist.*, VIII, *P. L.*, t. CXCIII, col. 502.

Les accusations d'ubiquisme (du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. I, p. 110) ne semblent pas fondées; Folmar les retourne, du reste, contre ses adversaires. Cf. Arno, *op. cit.*, p. 164. L'adoration de l'humanité du Christ intervenait dans la discussion comme corollaire, mais elle n'est, en somme, qu'un écho des vives controverses de ces mêmes polémistes sur la christologie, *Epist.*, VII, XV, etc., *P. L.*, t. CXCIII, col. 497, 547; *Liber de gloria*, etc., XIX, *P. L.*, t. CXCIV, col. 1143, etc., dont l'Allemagne, la France, Rome et l'Italie auront à s'occuper jusqu'au triomphe définitif du livre des Sentences. Grâce surtout à Éberhard de Bamberg qui réunit une conférence dans sa ville épiscopale, Folmar reconnut son erreur, *Epist.*, VIII, *P. L.*, t. CXCIII, col. 500 sq., et fit une profession complète de foi dont les termes sont orthodoxes. *Epist.*, V, *P. L.*, t. CXCIV, col. 1485-1486.

Gerhoch de Reichersberg (1169), qui compare un moment son rôle à celui de saint Bernard (*nos qui velut exploratores ab uno domino missi sumus*, épître dédicatoire du *Libellus de eo quod princeps hujus mundi jam judicatus sit*, dans *Monumenta Germaniæ historica. Libelli de lite*, t. III, p. 241), eut à soutenir des polémiques, au sujet du sacrement de l'eucharistie, avec d'autres qu'avec Folmar de Triefenstein. Cette fois, ce sont ses propres idées qui furent en cause. S'appuyant sur une distinction entre les formules sacramentelles qui portent sur un objet inanimé (pain et vin, saint chrême) et celles qui s'adressent à un être animé (comme dans le baptême ou l'ordination), il nie la validité de l'eucharistie chez les prêtres schismatiques, car l'*intentio catholica* ne peut pas intervenir là comme chez le récipiendaire du baptême ou de l'ordre. Il n'y a pas lieu de nous attarder sur le développement de ces polémiques qui ne constituent qu'un chapitre des controverses sur la valeur des sacrements en général à l'époque des investitures. Disons seulement que Gerhoch défendit ses idées jusqu'en cour de Rome (1133) et écrivit sur la matière le traité *De simoniacis, P. L.*, t. CXCIV, col. 1335; *Monumenta Germaniæ historica. Libelli de lite*, etc., t. III, p. 240 sq.; il le dédia à saint Bernard qu'il n'avait pu personnellement entretenir sur ce sujet à la diète de Bamberg (en 1135); son avis était, du reste, partagé par plusieurs hauts personnages ecclésiastiques. Voir *Epistola ad Innocentium, Monumenta Germaniæ historica, ibid.*, p. 225; *Liber contra duas hæreses, P. L.*, t. CXCIII, col. 1170; *Epist.*, XXI, *ibid.*, col. 577; *Liber de simoniacis* ou *Libellus de eo quod princeps hujus mundi*, etc., *Monumenta Germaniæ historica, ibid.*, p. 262, 267-268. Cf. aussi le *Commentarius aureus super psalmos*, vers 1145, pour les ps. X-XXV, dans *Monumenta Germaniæ historica, ibid.*, p. 413-428; *P. L.*, t. CXCIII, col. 1025, ps. XXI, 19.

4. *Innocent III.* — La lignée des maîtres en l'une et l'autre branche se ferme par un nom célèbre entre tous qui résume tous ses prédécesseurs, car dans l'histoire du dogme, de la théologie et du droit canon, l'œuvre de Lothaire de Segni (Innocent III, † 1216), sinon ses écrits proprement dits, prennent une place considérable : il fait vraiment époque et par les définitions du concile de Latran, et par la législation canonique à laquelle son nom est resté attaché. Le traité dont il faut parler ici et dans lequel se résume tout l'enseignement scolaire précédent, est une étude liturgique : *De sacro altaris mysterio libri sex, P. L.*, t. CCXVII, col. 773-916, entremêlée de théologie et dont le succès fut brillant à travers les âges.

Remarquons toutefois qu'une édition critique serait à faire : il y a des interpolations évidentes comme celle du c. XVII, l. IV, col. 868, où intervient le frère Égide (Gilles de Rome) avec les mots *ex naturali concomitantia*. Cf. *Ægidii Columnæ theoremata de corpore Christi*, Rome, 1554, prop. L, p. 37, etc., où le mot intervient souvent. Le *De sacro altaris mysterio* a dû être composé avant 1198, date de l'élévation de son auteur au souverain pontificat, car les soucis de cette charge ne lui en auraient plus laissé le temps. Une allusion fort claire à la participation des cardinaux à la messe pontificale confirme l'idée de Mirbt qui date l'ouvrage de l'époque où Lothaire de Segni était lui-même cardinal à Rome. *Op. cit.*, l. IV, c. XX, col. 874; *Realencyclopädie*, t. IX, p. 114. Au début du l. IV, col. 851, Innocent III interrompt brusquement la série

de ses paraphrases des prières liturgiques, ou la description des cérémonies de la messe qui commence avec le l. II, pour donner une longue étude dogmatique sur l'eucharistie, col. 851-885. Il la fait débuter aussitôt qu'il a terminé l'explication de la prière du canon : *ut fiat corpus et sanguis dilectissimi Filii tui Jesu Christi*, col. 852, et y intercale la paraphrase des paroles qui se prononcent depuis cet endroit jusqu'aux mots : *Unde et memores*, avec lesquels s'ouvre le l. V, col. 885. Des passages plus ou moins longs de cette œuvre se retrouvent reproduits dans les lettres d'Innocent III, comme dans celle à l'archevêque de Lyon démissionnaire, Jean de Belesmes, *Epist.*, v, 121, 29 novembre 1202, *P. L.*, t. CCXIV, col. 1119, 1121. Cf. *De sacro altaris mysterio*, l. IV, c. v, IX.

A part les traités écrits contre Bérenger, c'est peut-être la plus longue œuvre dogmatique de toute cette époque sur l'eucharistie. Elle a sans doute des parties originales, mais fidèle à la tradition scolaire, l'auteur suit de près ses devanciers, tels que Hugues de Saint-Victor, à qui il fait des emprunts qui s'appelleraient aujourd'hui de vrais plagiats. La suite des chapitres accuse des répétitions inutiles, des manques de logique dans l'ordre, etc., où se trahit la diversité des emprunts et des modèles; mais une étude détaillée des sources est encore à faire. Innocent III examine successivement les figures anciennes de l'eucharistie, c. II; sa matière, pain et vin, azyme, c. III, IV; sa forme actuelle et à la dernière cène, c. V, VI; la vérité de la présence réelle, c. VII; la présence sous l'hostie divisée, c. VIII, IX; la communion des apôtres et de Judas, c. XII, XIII; la double manducation, c. XIV, et la permanence du sacrement après la communion, c. XV, XVI. Ici commence un long passage sur la transsubstantiation, c. XVII-XXI; puis quelques cas de rubriques, pain sans vin, vin oublié, etc., c. XXII-XXV. Avec les c. XXVI-XXVIII, XXXV, XLI, XLIII (*de hora institutionis*) recommence la paraphrase du canon : *postquam cœnatum est*, entrecoupée de questions théologiques sur la conversion de l'*aqua cum vino, vinum sine aqua*, etc., sur la raison d'être de l'espèce du pain et du vin, etc., c. XXIX-XXXIV, sur le *sacramentum et res sacramenti* et les questions connexes, c. XXXVI-XL. Enfin, un dernier chapitre, XLIV, donne les motifs de l'institution. On peut dire que, si les idées développées dans le *De sacro altaris mysterio* d'Innocent III sont le résultat de tout un siècle de recherches et d'études, leur expression même matérielle est le résumé, disons mieux, le reflet ou l'écho fidèle des principaux représentants de l'enseignement théologique du XIIe siècle. Si le commentaire sur les *Sentences*, que lui attribue le carme Louis-Jacques de Saint-Charles, *Bibliotheca pontificia*, Lyon, 1643, l. I, p. 117, sur la foi de Possevin, ne peut se retrouver, la perte est sûrement compensée pour le chapitre de l'eucharistie par cet ample traité *De sacro altaris mysterio*.

II. Doctrine contenue dans ces sources. — *1. Sa terminologie en progrès. Argument patristique. Définition de l'eucharistie dans la série des sacrements.* — De l'examen de ces nombreux traités généraux ou particuliers qui se succèdent au XIIe siècle, se dégage une première constatation : le progrès constant de la terminologie qui va se fixant. Alger de Liége, *op. cit.*, I, 5, 17, *P. L.*, t. CLXXX, col. 752, 791, avait déjà fait remarquer les confusions qui surgissent de l'emploi d'un vocabulaire mal défini et tout ce qui a été dit à ce moment sur le *sacramentum*, etc., confirme sa remarque. Petit à petit les mots prennent non seulement un sens plus précis qui écarte les synonymes et les expressions tâtonnantes, mais, en outre, on en crée de nouveaux, tel celui de *transsubstantiatio* dont on parlera plus bas. Les espèces du pain et du vin désignées d'une manière fort différente : *forma*, Alger, I, 9, col. 766; Pierre le Vénérable, t. CLXXXIX, col. 803; Rob. Pulleyn, t. CLXXXVI, col. 967; Innocent III, l. IV, c. IX, *P. L.*, t. CCXVII, col. 862, etc.; *figura* (*passim*); *species*, Alger, II, 1, col. 809; Rob. Pulleyn, col. 967; Grégoire de Bergame, c. XXX, p. 116, etc.; *qualitas naturæ, qualitates accidentales*, Alger, I, 7, col. 757, 810; Grégoire de Bergame, c. XXI, p. 85; Arnoul de Rochester, d'Achery, *Spicilegium*, t. II, p. 441; Rob. Pulleyn, col. 967, etc.; *proprietates*, Rob. Pulleyn, col. 966; Pierre de Poitiers, l. V, CXII, *P. L.*, t. CCXI, col. 1247, etc., marquent une tendance, qui s'affirme de plus en plus, à préférer le mot de *species* et mieux d'*accidentia*. Guitmond l'emploie déjà, II, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1450; Guillaume de Saint-Thierry, *P. L.*, t. CLXXX, col. 343; Hildebert (?), *accidentia sine subjecto*, *P. L.*, t. CLXXI, col. 1153; Baudouin de Canterbury, *P. L.*, t. CCIV, col. 771; Pierre de Blois, *P. L.*, t. CCVII, col. 420; Étienne de Tournai, *De consecratione*, l. II, c. XXXII, p. 272; Alain de Lille, Pierre de Poitiers, etc., avant eux Pierre Lombard et Gratien, *passim*. Ce mot finira par dominer exclusivement. Le terme de *forma* qui s'appliquait souvent à l'ensemble du rite consécratoire ou à la matière et à la forme, voire même au ministre : par exemple, Giraud le Cambrien, *Gemma ecclesiastica*, I, 8, p. 26-28; Césaire d'Heisterbach, *Dialogus*, IX, 1, p. 166; Rufin, *op. cit.*, p. 551; Innocent III, l. IV, VI, VIII, *P. L.*, t. CCXVII, col. 859, 861; Pierre de Poitiers, *Hæc attenditur in rebus et in verbis*, l. V, c. XI, *P. L.*, t. CCXI, col. 1243, commence à désigner purement les formules : *hoc est..., hic est*, c'est-à-dire ce qui, depuis Guillaume d'Auxerre, sera appelé désormais dans le langage technique la « forme » du sacrement. Il en va même avec le mot *materia*. En même temps se précisent les divers sens que peut revêtir le mot *conversio* et l'on écarte ceux qui ne correspondent pas à la réalité de la conversion eucharistique. Sans doute, ce travail ne se fait pas sans tâtonnements; il s'y mêle des qualificatifs qui ne sont pas toujours heureux, ou des comparaisons qui manquent totalement de justesse, comme dans la lettre d'Hildegarde au clergé de Mayence, voir plus loin; mais sous l'expression hésitante ou l'explication incomplète, la vraie croyance à la chose se laisse apercevoir sûrement.

L'ordre même et la disposition d'ensemble ou de détail des traités doit trop se débattre contre la fascination des anciens textes qui se présentent auréolés par les siècles, ou contre l'attrait des discussions polémiques, surannées ou actuelles, qui veulent être enregistrées, pour qu'un *Magister divinitatis* consente à les omettre sans engager sa réputation. De là, entre autres causes, des digressions, des répétitions, des longueurs, aussi bien à la fin qu'au début du siècle. Il faut attendre une main vigoureuse, au service d'un esprit puissant, pour étreindre tout cela en une systématisation parfaitement logique; le XIIIe siècle y sera aidé d'ailleurs par l'assoupissement de certaines questions fort agitées auparavant.

La documentation patristique est abondante assurément, principalement dans les traités antibérengariens, les collections canoniques de Gratien, d'Yves, d'Alger, etc., chez quelques Sommistes qui utilisent ces divers dossiers. Remarquons la survivance des principaux textes du *Liber de corpore et sanguine Domini* d'Hériger de Lobbes, jadis attribué à Gerbert; cf. dom Morin, *Les Dicta d'Hériger de Lobbes sur l'eucharistie*, dans la *Revue bénédictine*, 1908, t. XXV, p. 1-18, qui lui-même puise dans Paschase Radbert, J. Ernst, *Die Lehre des hl. Paschasius Radbertus von der Eucharistie*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 27, et celui-ci est dépendant de Fauste de Riez, cité sous le nom d'Eusèbe d'Émèse. *Ibid.*, p. 36; *P. L.*, t. XXX, col. 271.

On retrouve ces textes de Paschase et d'Hériger un peu partout, dans les traités particuliers, dans les collections canoniques, chez les Sommistes, parfois avec des attributions différentes qui hésitent entre Eusèbe d'Émèse et saint Augustin. Ils reparaîtront encore au XIVe siècle dans les *Quodlibeta* de Guillaume Occam et ailleurs.

Il va sans dire que l'authenticité de tous ces textes qui constituent le dossier patristique de l'eucharistie n'est pas à l'abri de soupçon, pour ne pas dire davantage : telle la citation de saint Jérôme dans le *Tractatus contra amaurianos* sur la présence de Jésus-Christ dans toutes les parties. *Op. cit.*, p. 59, c. XI. Cf. aussi *De consecratione*, dist. II, c. 77, et la note des *correctores romani*. Il serait prématuré de vouloir retrouver au XIIe siècle l'acribie dont se pique le XIXe ou le XXe siècle. A propos de la documentation patristique, notons aussi l'insistance à écarter les *contrarietates* entre les expressions; elle dénote le trouble des esprits devant certaines formules qu'à première vue ils ne pouvaient harmoniser : *Videat quomodo se expediat de sententiis Patrum quas subjicimus*. On peut voir, par exemple, Guillaume de Saint-Thierry, *De sacramento altaris*, XII, *P. L.*, t. CLXXX, col. 362 : *considerare libet... cur super hac re in sanctorum Patrum tractatibus reperiuntur tam dubiæ sententiæ et tam scrupulosæ et quæ... contrariæ videantur*. Cf. c. XI, col. 359. Cette insistance s'étend, du reste, à toutes les matières théologiques ou canoniques et fait créer la formule : *non sunt adversi, sed diversi*. Hugues Métel, Gerhoch de Reichersberg, Arno de Reichersberg, Robert de Melun dans la préface du manuscrit de Bruges, etc. Alger avait dit, *op. cit.*, I, 17, *P. L.*, t. CLXXX, col. 790 : *varie loquuntur sed non contrarie*. Certains procédés d'exégèse sont à noter aussi, dont la formule, souvent exacte, donne occasion, cependant, à des applications maladroites : tels les axiomes sur le double ou le triple corps du Christ, qui se ressentent des règles de Tyconius jamais ou rarement nommé (par exemple, dans Innocent III, *op. cit.*, l. IV, c. XVII, *P. L.*, t. CCXVII, col. 869), ou des idées d'Amalaire (désormais Sergius pape). Enfin, les textes d'Augustin sur la double manducation du corps du Christ ont une interprétation qu'on peut appeler classique et qui se retrouve chez la majorité ou la totalité des auteurs théologiques.

Dans le grand effort de systématisation qui caractérise les deux derniers tiers du XIIe siècle, les recherches sur la définition du *sacramentum* et son application à nos sept rites attirent tout de suite l'attention. Outre les attaques soulevées par les bérengariens et leurs successeurs, qui tous abusaient du mot *sacramentum, figura* ou *mysterium*, pour nier la vérité de la présence du corps de Jésus-Christ, cf. Guitmond, *op. cit.*, II, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1454, 1455, 1461; Alger, *op. cit.*, I, 4, *P. L.*, t. CLXXX, col. 751; Grégoire de Bergame, etc., c. XI, p. 43, les difficultés d'une systématisation poussée avec logique jusqu'au bout du classement se faisaient spécialement sentir, surtout pour la pénitence, le mariage et l'eucharistie, par exemple, Alger, I, 8, *P. L.*, t. CLXXX, col. 760 sq., sur l'eucharistie et ses rapports avec les autres sacrements, Guillaume de Saint-Thierry, *op. cit.*, IX, XII, *P. L.*, t. CLXXX, col. 355, 362, sur le *corpus triplex* et allusion à la règle de Tyconius. Sans doute, les préoccupations trop exclusivement dialecticiennes de ces Sommistes provoquent à bon droit le reproche d'une subtilité à courte vue; néanmoins, la chose n'allait pas sans soulever un problème : tout sacrement étant le signe de quelque chose, la *forma visibilis* d'une autre chose invisible, de quoi le corps du Christ est-il la figure? Comment est-il signe, puisqu'il est invisible? Voir, par exemple, Alger, *op. cit.*, I, 4, 5, *ibid.*, col. 751, 752 sq. Comment peut-il être signe, puisqu'il est *mysterium*? N'est-il qu'un *sacrum secretum*? La difficulté grossissait encore par suite des idées régnantes chez les canonistes, dont la plupart, à un moment donné (et Hugues de Saint-Victor, en parlant du baptême, ou dans sa définition même du sacrement, *De sacramentis*, l. I, part. IX, 2, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 317, est dans ce courant d'opinion; voir aussi la *Summa sententiarum*, V, 4, *ibid.*, col. 129), voient dans l'objet matériel lui-même le *sacramentum*. On peut consulter utilement à ce sujet Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1907, p. 36, etc.

On peut voir dans Roland, édit. Gietl, p. 215, 216, l'application de la triple définition du sacrement à l'eucharistie : 1. *sacræ rei signum*, le pain et le vin sont le sacrement du corps et du sang de Jésus-Christ; la *res sacramenti* est son corps ou aussi l'Église; 2. *visibile signum invisibilis gratiæ*, ceci se rapporte à l'union entre le Christ et l'Église par la sainte communion; le *sacramentum* est la *visibilis Christi corporis assumptio*, la *res sacramenti* est l'*invisibilis unio* entre le Christ et son Église, ou la grâce, ou la rémission des péchés; 3. *sacrum secretum*, cette définition ne comporte que la *res sacramenti*, c'est-à-dire le corps du Christ.

Des idées analogues se rencontrent chez Hugues de Saint-Victor qui, en restant fidèle à sa définition et à sa théorie des éléments sacramentels, *De sacramentis*, l. I, part. IX, 2, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 317, distingue trois choses dans l'eucharistie : *species visibiles*, c'est-à-dire le pain et le vin; *veritas corporis*, c'est-à-dire le corps invisible du Christ; *virtus gratiæ spiritualis*, la grâce que nous recevons avec ce corps. Ce que nous voyons est le *sacramentum et imago illius quod creditur secundum corporis veritatem et quod creditur secundum corporis veritatem sacramentum est illius quod percipitur secundum gratiam spiritualem*, et plus loin : *in primo... signum secundi, in secundo causa tertii, in tertio virtus secundi et veritas primi. De sacramentis*, l. II, part. VIII, 7, *P. L.*, t. CCXXVI, col. 466-467.

La *Summa* donne à ces idées une expression plus nette, en désignant ces trois éléments sous le nom de *sacramentum et non res, res et sacramentum, res tantum*. Celle-ci est l'*unitas capitis et membrorum* qui s'appelle aussi *virtus* ou *spiritualis caro Christi*, *Summa sententiarum*, VI, 3, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 140; elle est suivie ou même copiée par les *Sententiæ divinitatis*, édit. Geyer, p. 135.

Pierre Lombard, après avoir distingué une double *res* sous les *species*, à savoir, le corps du Christ (*res contenta et significata*) et l'unité de l'Église (*res significata et non contenta*), adopte la même terminologie que la *Summa sententiarum* et lui donne pour l'avenir une consécration à peu près officielle. Dist. VIII, n. 4. Pierre de Poitiers répète, ici comme souvent ailleurs, le *Magister*, l. V, dist. X, t. CCXI, col. 1241-1242. Alain de Lille ne s'étend pas sur cette division, cf. ce qu'il dit incidemment dans son *Serm.*, III, *P. L.*, t. CCX, col. 204; par contre, Innocent III emprunte largement l'idée et l'expression à Hugues et à Pierre Lombard. *Op. cit.*, l. IV, c. XXXVI, *P. L.*, t. CCXVII, col. 879. Plus loin, il a un paragraphe sur le sens du mot *sacramentum : active et passive dicitur*, qu'il applique à l'eucharistie. *Op. cit.*, l. IV, c. XXIX, col. 881. On peut voir aussi les définitions des dictionnaires théologiques déjà cités, par exemple, parmi ceux qui sont imprimés, Alain de Lille, *P. L.*, t. CCX, col. 929-930, ou la définition de Gandulphe de Bologne (ms. de Turin, *A 57* et *A 115*) et des autres abréviateurs du Lombard, ou des polémistes comme Gerhoch de Reichersberg. *Epistola ad Innocentium. Monumenta Germaniæ historica, ibid.*, p. 223, 267, etc.

II. DOCTRINE DE LA PRÉSENCE RÉELLE. — 1° *Son affirmation.* — La présence réelle est affirmée chez tous avec une netteté qui ne laisse place à aucun doute. L'allure générale même du plan et des chapitres donne plus de force à cette affirmation. La plupart n'introduisent pas *ex professo* une « thèse » sur la présence réelle; Roland Bandinelli, nous l'avons déjà dit, est un des rares qui fassent exception. Les autres se contentent d'apporter quelques témoignages scripturaires ou patristiques, en guise de réfutation contre ceux qui ont attaqué ce dogme; souvent la réfutation prend du développement. Les paroles du Christ dans l'institution et dans la promesse sont fréquemment invoquées.

Rubert de Deutz a été calomnié, quand on l'a représenté comme favorable à l'erreur des sacramentaires. Wycliff lui a fait le reproche d'enseigner une présence du Christ dans l'eucharistie *per figuram*. On peut voir dans l'*Apologia Ruperti* de Gerberon, Paris, 1669, *P. L.*, t. CLXVII, col. 108-123, les textes qui nous donnent l'expression de sa foi orthodoxe. Citons seulement sa lettre dédicatoire à Cunon de Ratisbonne, mise en tête de son commentaire sur saint Jean, dans l'édition de Cologne et de Nuremberg (1526) et reproduite par Migne, *P. L.*, t. CLXIX, col. 201, grâce à une copie envoyée par Denzinger. Il s'y élève expressément contre l'erreur bérengarienne. Des passages de son *De divinis officiis*, tels que I, 6, 17, *P. L.*, t. CLXX, col. 15, 21, où il a le texte *ferebatur in...*, ne permettent pas non plus une interprétation contraire à la présence réelle, comme Rocholl le reconnaît dans la *Realencyklopädie*, t. XVII, p. 240. Ajoutons-y encore sa discussion avec un *scholasticus magnæ æstimationis*, qui arguë contre lui de la communion de Judas, pour nier la présence réelle. *Super quædam capitula S. Benedicti*, *P. L.*, t. CLXX, col. 495.

2° *Questions corollaires.* — 1. *Présence sous chaque espèce, sous chaque fragment.* — Fidèles à la tradition si fortement inculquée par Paschase Radbert au IXe siècle et reprise avec ardeur par les adversaires de Bérenger, la plupart des auteurs mettent de l'insistance à affirmer l'identité du corps présent dans l'eucharistie avec celui qui est né de la Vierge Marie, qui a été attaché à la croix, qui est monté au ciel. Il faudrait citer ici tous les écrits, ou peu s'en faut; sommistes, auteurs ascétiques, mystiques ou populaires sont unanimes.

Le Christ est reçu tout entier par tous, *integer accipitur*, comme le dit Gratien, *De consecratione*, dist. II, c. 70, 75. Il est présent tout entier dans chaque partie, sous chaque espèce et chacun le reçoit en entier; c'est un point de doctrine sur lequel on constate le soin des maîtres et des pasteurs à prévenir les idées fausses, par exemple, *Summa sententiarum*, VI, 6, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 142; Honoré d'Autun, *Elucidarium*, I, 28, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1129; *Eucharistion*, I, 3, 5, col. 1250, 1252, 1253 : *nec particulam de corpore præcidens*, etc.; Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part. VIII, 11, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 469; *Sententiæ divinitatis*, V, édit. Geyer, p. 137, 138, qui réfute la solution donnée par Roland, celui-ci n'admet pas qu'on reçoive l'âme du Christ : *licet corpus animatum suscipiatur*, *op. cit.*, édit. Gietl, p. 227; Hugues de Rouen, *Dialogorum libri VII*, l. V, 15, *P. L.*, t. CXCII, col. 1210; Robert Pulleyn, *Sententiæ*, VIII, 5, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 966; Pierre Lombard, l. IV, dist. XI, n. 6; dist. XII, n. 5, etc.; la lettre de saint Anselme a déjà été mentionnée plus haut, *P. L.*, t. CLVII, col. 255, ainsi que celle d'Arnould de Rochester, *Spicilegium* de d'Achery, t. II, p. 441, et le court mais substantiel passage de Guillaume de Champeaux, *P. L.*, t. CLXIII, col. 1039, ou d'Anselme de Laon, *op. cit.*, p. 12, 19. Nous ne rappelons que pour mémoire le cas isolé de Folmar de Triefenstein, qui partait d'un littéralisme effrayant dans l'exégèse des formules eucharistiques, pour ne voir dans l'hostie que la seule chair sans les os et dans le vin que le sang. *Epist.*, I, *P. L.*, t. CXCIV, col. 1481; *Epist.*, VIII, *P. L.*, t. CXCIII, col. 500-503.

La comparaison du miroir brisé dont chaque fragment reproduit la même image se rencontre fréquemment; Innocent III l'applique à la question de la présence du Christ dans chaque parcelle de l'hostie avant la fraction, *op. cit.*, l. IV, c. VIII, *P. L.*, t. CCXVII, col. 861; le même auteur est formel sur la présence du Christ sous les deux espèces, dite ensuite (car ces mots attribués à frère Égide sont une interpolation évidente) *ex naturali concomitantia*. *Op. cit.*, l. IV, c. XVII, col. 868. Il y a, à cet endroit, une note intéressante sur les divers avis à propos du moment même de la consécration : le corps ne pouvant exister sans le sang, ni sans l'âme, c'est donc avec les paroles : *hoc est... corpus meum*, que la présence réelle se produit. Voir plus loin.

2. *Objections contre cette présence multipliée.* — La difficulté, issue de la présence multipliée du Christ et si souvent invoquée par Bérenger et les sectes hérétiques, a été touchée par divers auteurs. Citons, entre autres, Honoré d'Autun, qui reflète, dans un langage populaire, les idées courantes de l'enseignement scolaire. Il se pose nettement la question : *utrum Christus aliud quam suum proprium substantivum corpus apostolis tradiderit? an Ecclesia hodie aliud et aliud tunc acceperit vel utrum a singulis sacerdotibus singula corpora vel potius ab omnibus unum conficiatur? an particulatim a populo vel totum ab uno quolibet comedatur.* Il y répond en affirmant que c'est bien le même corps, né de la Vierge, crucifié, présent au ciel, qui a été donné aux apôtres et qui est distribué aujourd'hui; puis il continue : *et licet singuli sacerdotes singulas hostias offerant, non tamen singularia corpora, sed omnes unum, quamvis diverso tempore conficiant. Et licet oblatas in plurima frusta dividant, non tamen partes sed singuli totum accipiunt. Alioquin si Christus semel divisus a populo comederetur, non esset quod denuo esurienti daretur aut tot essent Christi corpora, quot sacerdotum sacrificia.* La difficulté de ce mystère est au-dessus de la raison : *quodque humana ratio probare non potest : catholica fides neminem sinit dubitare. Eucharistion*, V, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1252-1253. L'investigation cosmologique, on le voit, sur la présence locale ou illocale, n'est pas même effleurée. Plus satisfaisante à ce point de vue, car elle dénote un progrès réel, est une page attribuée à Hildebert du Mans (fort gratuitement, il faut le craindre, à cause de certaines expressions techniques qui accusent une date postérieure; d'autre part, l'absence du mot transsubstantiation, si fréquent déjà vers 1180-1200, ne permettrait pas de dépasser la limite du XIIe siècle), sur la présence du corps de Christ, à la manière d'un esprit, d'une façon incircumscriptible, partout à la fois, sans qu'il faille rechercher sous quelle parcelle de l'hostie se trouve telle partie du corps, etc.; toutes ces questions peuvent se faire *juxta modum existendi qui comitatur naturam, non autem circa eam quæ virtutem sequitur divinam.* Le corps du Christ, en effet, est *secundum aliquid ibi corporaliter propter veram corporis naturam et sacramenti, ut dictum est, formam et propter quemdam existendi modum, secundum aliquid vero incorporaliter, quantum videlicet ad actum sentiendi* (c'est-à-dire *sensus nostri perceptionem*, comme il l'a dit plus haut) *et modum quemdam existendi. Brevis tractatus de sacramento altaris*, *P. L.*, t. CLXXI, col. 1151, 1152. Puis il se rejette sur la supériorité de ces mystères sur la raison, qui doit ici non pas précéder,

mais suivre la foi et il achève en disant : *potissimum vero circa hoc sacramentum suum experitur et agnoscit defectum omnimodo, nisi quia vel hoc videt esse rationabile ut in Dei secretis homini ad credendum traditis quod penetrari non potest ratione, non tamen excidat a fide. Ibid.*, col. 1154. Hugues de Saint-Victor, qui a ici de fort judicieuses réflexions sur l'incapacité de la raison humaine à tout comprendre, reste fort en deçà de ces lignes de Hildebert, dans son c. XI, *De sacramentis*, l. II, part. VIII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 469, mais les expressions qu'il emploie dans le c. XIII sur la présence corporelle momentanée du Christ, chaque fois qu'il vient en nous, sont des plus justes et peu fréquemment rencontrées. *P. L.*, t. CLXXVI, col. 470. La *Summa sententiarum* ne dit rien de cette matière. Les *Sententiæ divinitatis* se contentent de dire à propos de la triple fraction : *et tamen non sunt tres Christi sed unus Christus*, à la manière du *Quicumque*, pour la Trinité, édit. Geyer, p. 138. L'*Epitome* d'un disciple d'Abélard est non moins bref, et, à part l'allusion à la *forma in aere*, orthodoxe, c. XXIX, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1743. Pierre Lombard a entrevu la difficulté à propos du sacrifice de la messe, mais n'y insiste nullement, l. IV, dist. XII, 7. Roland également se contente de l'affirmation de la doctrine, édit. Gietl, p. 222.

Robert Pulleyn s'étend un peu plus sur les merveilles de cette présence et la toute-puissance divine qui a fait d'autres merveilles. *Sententiæ*, VIII, 4, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 965. Hugues de Rouen affirme toutes les caractéristiques de cette présence multipliée simultanément en tous les endroits, sans diminution ni augmentation de ce corps, etc.; mais comme réponse à la difficulté, il se contente de dire : *transcendit communem morem creatæ substantiæ. Dialogorum libri XII*, l. V, 15 *P. L.*, t. CXCII, col. 1210. C'est de cette même difficulté que profite Pierre de Poitiers pour donner carrière à ses tendances dialecticiennes; mais s'il ne dépasse guère ses prédécesseurs dans l'analyse métaphysique, il a sur eux l'avantage d'une plus grande précision dans le vocabulaire et il conclut : *quod non est mirum, nam sicut habuit singularem statum beatitudinis, etiam habuit singularem statum localitatis*; puis plus loin, *eadem quoque virtute* (comme dans la naissance virginale, dans la résurrection, etc.), *corpus suum non breviatum, no diminutum in oris angustias recipere fecit*, *op. cit.*, dist. XII, *P. L.*, t. CCXI, col. 1251, 1254; la multiplication de cette présence dépasse à ses yeux toute explication. Alain de Lille parle, comme Pierre de Poitiers, du corps du Christ déposé sur les lèvres des fidèles : *eum jam sit glorificatum, nec aliquam in loco distantiam faciat. Contra hæreticos*, I, 57, 58, *P. L.*, t. CCX, col. 359, 361. Innocent III n'en dit pas davantage. *Op. cit.*, l. IV, c. XXVII, *P. L.*, t. CCXVII, col. 875. Il recourt, comme Grégoire de Bergame, voir plus haut, à l'analogie de la parole humaine, dont le son remplit l'oreille de tous les auditeurs à la fois, *ibid.*, col. 875, mais se pose la question en refusant d'y répondre : *tutius est in talibus citra rationem subsistere quam ultra rationem excedere. Op. cit.*, IV, c. VIII, *P. L.*, t. CCXVII, col. 861; voir aussi IV, c. XVI, *ibid.*, col. 868. Il y a unanimité pour reconnaître que le corps échappe aux lois de l'espace; mais les essais d'explication sont hésitants. Sur l'usage et le sens du mot *localis*, les pages d'Alger, correctes pour l'idée et d'une grande influence sur les écrivains ultérieurs, montrent combien les expressions devaient encore se fixer. *De sacramento altaris*, *prologus*, *P. L.*, t. CLXXX, col. 741. Voir aussi la note de Darwell Stone, *A history of the doctrine of the holy eucharist*, Londres, 1909, t. I, p. 270, n. 4; l'on peut mettre en regard les lignes de Zacharias Chrysopolitanus, sur la présence du Christ, *localiter et invisibiliter in cælo...*, *Deus illocalis*, etc. *Op. cit.*, IV, 156, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 507, 508.

3. *Humanité et divinité. Adoration.* — Sur la présence de l'humanité et de la divinité dans les espèces sacrées, le farouche polémiste antidialecticien des bords de l'Inn, Gerhoch de Reichersberg, a une expression qui ne satisfait pas Eberhard de Bamberg, *divinitas cum tota humanitate voratur* et qui occasionne des conflits. Sa place appartient plutôt à l'histoire des controverses christologiques qui sont si vives alors et dont cette formule renouvelle un moment l'intensité. *Epist.*, VII, de Gerhoch; VIII, d'Eberhard, etc., *P. L.*, CXCIII, col. 497, 504. Guillaume de Saint-Thierry avait été plus discret dans le choix de ses expressions. *Op. cit.*, X, *P. L.*, t. CLXXX, col. 358.

L'adoration du Christ dans l'eucharistie, mise en question par Folmar, est également un corollaire de la christologie (voir plus haut) qui a si souvent provoqué la fécondité de la plume de Gerhoch : *Schedulas domini G. quibus, jam omnes pæne anguli terræ repleti sunt*, comme dit Eberhard. *Epist.*, VIII, *P. L.*, t. CXCIII, col. 500. Cf. *Liber de glorificatione*, etc., XIII.

4. *Fraction de l'hostie.* — Parmi les autres questions qui se groupent autour de celle de la présence réelle, il en est deux encore, qui ont spécialement préoccupé l'attention du XIIe siècle et y ont trouvé, après bien des tâtonnements, une solution satisfaisante dont a hérité la théologie catholique. L'une d'elles est celle de la fraction de l'hostie; l'autre regarde la permanence de la présence réelle après la communion, ou dans les hosties tombées sur le sol, corrompues, mangées par les animaux, etc.

Le premier problème avait été angoissant à son heure, notamment chez certains partisans de Paschase dans la controverse contre Ratramne de Corbie, ou chez les tenants d'une interprétation trop grossière de la confession de foi imposée à Bérenger par le cardinal Humbert. Voir, par exemple, le texte cité plus haut de Zacharias Chrysopolitanus, *In unum ex quatuor*, IV, 156, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 508, ou l'expression de Roland Bandinelli, *op. cit.*, p. 233 : *quod videtur probari posse ex juramento... Berengario præstito* (à savoir que le corps même du Christ est divisé); les gloses imprimées du *Décret* permettent de refaire partiellement l'histoire de l'interprétation de cette formule. *De consecratione*, dist. II, c. 42.

Les recueils canoniques, qui, tous ou peu s'en faut, enregistrent désormais cette profession, comme ceux d'Yves de Chartres, *Panormia*, I, 126, *P. L.*, t. CLXI, col. 1072, ou de Gratien, *De consecratione*, dist. II, c. 42, 77; voir aussi c. 37, *Dum hostia frangitur*, contribuaient d'ailleurs à perpétuer la question. Le même résultat était dû au prestige fascinateur du *triforme corpus Domini*, depuis qu'un copiste avait mis par erreur sous le patronage du pape Sergius un texte tombé jadis de la plume d'Amalaire et primitivement assez mal accueilli. Vacant, *Le sacrifice de la messe dans la conception de l'Eglise latine*, extrait de l'*Université catholique*, Paris, 1894, p. 31, n. 2; il n'est guère de théologien, de canoniste ou de liturgiste qui ne l'invoque d'une certaine façon (voir plus haut); à l'aurore du XIIIe siècle, Innocent III reconnaît combien la question offre encore de difficultés : *a paucis intelligi*, dit-il. *Op. cit.*, l. IV, c. IX, *P. L.*, t. CCXVII, col. 861.

La réponse que lui apporte le Victorin est exacte, mais n'explique rien : le corps du Christ a l'air d'être divisé; en réalité, il ne l'est pas, il est tout entier dans chaque partie; Hugues se rejette sur la toute-puissance, *non ideo falsum est quia mirum est. Et verum est quia mirum est, nec tamen sit mirum quia opus Dei est. Op. cit.*, l. II, part. VIII, 7, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 469. Pas un mot ici de la fraction des espèces :

Hugues a eu trop de timidité pour sortir d'une réserve que nous appellerions volontiers excessive.

A ce moment, du reste, les avis étaient fort partagés, comme on peut en juger par le court morceau cité plus haut : *De fractione corporis Christi*, dû à la plume d'un polémiste plus véhément qu'éclairé, *P. L.*, t. CLXVI, col. 1341-1348, l'abbé Abbaud, qui s'en prend à Abélard ou aux dialecticiens de la théologie. Il ne veut pas entendre parler d'autre chose que d'une réelle fraction dans le corps même du Christ; pas question d'une fraction dans les espèces seulement, *ibid.*, col. 1347; il a accumulé les textes (quelques-uns se retrouvent, pour être réfutés, dans les *Sententiæ divinitatis*, édit. Geyer, p. 134 : *sed opponitur...*; dans Pierre Lombard, voir plus loin, qui les interprète autrement, etc.), et les preuves de la toute-puissance divine, etc., pour établir que l'affirmation simultanée de la fraction et de l'intégrité ne doit pas être regardée comme absolument contradictoire : *ne ipsa fractionis et integritatis assertio omnino absurde iudicetur. Ibid.*, col. 1346. On peut en rapprocher ce que dira Zacharias au début de la seconde moitié de ce siècle : lui aussi rapproche les antithèses : *corpus... frangitur... totum suscipitur et integre..., incorruptibile est... dentibus atteritur*, etc., *op. cit.*, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 508, et plus tard le fougueux Gauthier de Saint-Victor qui sera loin de la sage modération de son illustre prédécesseur, Hugues; la polémique de ce dernier sera aussi vive qu'injuste contre les « quatre labyrinthes de la France », comme il les appelle, surtout contre Abélard et contre Pierre Lombard. C'est à celui-ci qu'il s'en prend, l. III, c. XI, et non à Abélard, comme le voulait Mabillon, *Vetera analecta*, Paris, 1723, p. 54; le texte est dans les extraits de du Boulay, reproduits par Migne, *P. L.*, t. CXCIX, col. 1153-1154.

La *Summa sententiarum*, VI, 8, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 144, qui nous renseigne sur les divers avis en présence et les appuis bibliques ou patristiques qu'ils invoquent, ne peut évidemment admettre que a fraction s'opère dans le corps du Christ; elle ne peut sympathiser non plus avec ceux qui affirment qu'il n'y a là aucune fraction, mais simple apparence : *alii dicunt non est ibi fractio, sed videtur tantum et non est*; rapprochez-en la lettre déjà citée de saint Anselme, *P. L.*, t. CLIX, col. 256; un dernier avis appuyé d'un texte de saint Paul, I Cor., X, 16, semble avoir ses préférences : *alii dicunt... fractio non alicujus rei quæ ibi sit* (*id est, panis*) : formule bien imprécise encore pour désigner, si elle a un sens, la fraction des espèces. Cf. Mignon, *op. cit.*, t. II, p. 180. Les *Sententiæ divinitatis*, si souvent tributaires de la *Summa sententiarum*, marquent plutôt un recul; elles affirment avec saint Augustin et en s'appuyant sur la omparaison de la réfraction et du miroir, que le corps du Christ n'est pas rompu : *videtur frangi... alteri et non frangitur...* L'opinion de ceux qui disent : il y a fraction réelle, mais le corps reste impassible, *alii dicunt quod vere frangitur et irrefrigibile remanet, quod miraculum est*. cf. Abbaud et Zacharias, *loc. cit.*, est franchement repoussée, édit. Geyer, p. 134, 135.

La réponse de Roland, qui rejet e toute fraction réelle dans le corps du Christ, édit. Gietl, p. 233, 234, est plus sausfaisante : *id est, fit ut cum primo tantum sub una specie esset jam incipit esse sub diversis speciebus; frangitur enim sacramentaliter et non essentialiter* : plus haut il a aussi la comparaison de la réfraction du bâton plongé dans l'eau, p. 223.

L'explication donnée par Ognibene, par l'anonyme de Saint-Flori n, édit. Gietl, p. 233, par *Epitome*, c. XXIX, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1742, se borne à affirmer une fraction apparente, nullement réelle, et à rejeter toute illusion, parce que cette apparence a pour but notre salut; même négation de l'*illusio* par les *Sententiæ divinitatis*, *loc. cit.*

La vraie réponse devait être fournie par le *Magister* Pierre Lombard, l. IV, dist. XII, 5, qui, cette fois, n'a pas de modèle connu. Baltzer, *op. cit.*, p. 134, le fait trop peu remarquer; Pierre Lombard se contente si souvent d'enregistrer qu'il vaut bien la peine de constater ses titres d'originalité; il est, du reste, réservé dans son affirmation : *sane dici potest*. Après avoir longuement enregistré les divers avis, selon son habitude, il continue : *sed quia corpus Christi incorruptibile est, sane dici potest fractio illa et partitio non in substantia corporis sed in ipsa forma panis sacramentaliter fieri, ut vera fractio et partitio sit ibi quæ fit non in substantia sed in sacramento, id est, in specie.* Comme expression, on ne pouvait être plus heureux. De son côté, Robert Pulleyn, *Sententiæ*, VIII, 5, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 966, 967, était arrivé à une exacte notion des choses; une étude minutieuse des rapports entre le Lombard et le cardinal anglais pourra dire si le *Magister* l'a eu ici pour modèle : *Hæc qualitas* (à savoir du pain et du vin) *frangendo et conterendo aliter variatur, res ipsa quæ sub specie latet nullo modo alteratur. Op. cit.*, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 967.

Pierre de Poitiers, le fidèle disciple du *Magister*, répète en d'autres mots la même idée, tout en constatant le nombre encore imposant des partisans que comptait l'interprétation grossière de la confession de Bérenger. *Op. cit.*, l. V, 12, *P. L.*, t. CCXI, col. 1250.

L'expression d'Innocent III qui rejette l'explication trop facile, mais condamnable, de ceux qui maintiennent la présence du pain et du vin après la consécration, *op. cit.*, l. IV, 9, *P. L.*, t. CCXVII, col. 861-862, consacre désormais la même idée : *dicamus ergo quod forma panis frangitur et atteritur, sed Christus sumitur et comeditur*, col. 862; puis il explique dans ce sens la profession de foi de Bérenger. *Op. cit.*, l. IV, 10, col. 862-863.

Alain de Lille répond de la même façon à 'objection des hérétiques tirée de la fraction du pain, *op. cit.*, I, 57, *P. L.*, t. CCX, col. 350 : *potius ad formam panis refertur quam ad corpus Christi*; et plus loin : *fractio enim... non est in corpore Christi, sed in forma panis*, 58, col. 361.

Chez les canonistes, Rufin, entre autres, avait donné la vraie solution à la difficulté suscitée par la profession de foi de Bérenger. *Op. cit.*, *De consecratione*, d st., II, c. 42, 58, édit. Singer, p. 561.

5. *Permanence de la présence réelle après la communion et en cas d'outrage.* — Ce n'était pas en ces termes que se posait la question qu'il nous reste à examiner en ce moment. On lui donnait souvent un nom dont l'étymologie seule en dit assez : c'était celui de stercoranisme; ou bien encore, l'on formulait en termes fort nets les interrogations suivantes : Que devient le corps du Christ après que le fidèle a communié? Est-il soumis, comme les autres aliments, aux processus ordinaires de la digestion, etc.? *Quæritur an corpus Christi vadat in secessum*, comme s'exprime Étienne Langton (ms. cité de Bamberg, fol. 682).

Rappelée par Paschase Radbert, *De corpore et sanguine Domini*, XX, *P. L.*, t. CXX, col. 1330, et avant lui par Hériger de Lobbes, *op. cit.*, *P. L.*, t. CXXXIX, col. 179, pour être aussitôt écartée, et par Amalaire, *Epist.*, VI, *P. L.*, t. CV, col. 1338, qui se contente d'émettre trois solutions hypothétiques, soulevée de nouveau par Héribald d'Auxerre et Raban, *P. L.*, t. CCX, col. 492, qu'accusera à tort Guillaume de Malmesbury, préface citée, *op. cit.*, p. 82-83, la question formulée ci-dessus devait agiter tout le moyen âge à peu près et faire surgir, sous la plume des controversistes trop peu renseignés en histoire, un groupe d'hérétiques, les stercoranistes, dont l'existence est toujours bien problématique, pour ne pas dire davantage. Alger, qui consacre à cette question un ample chapitre, *op. cit.*, II, 1, *P. L.*, t. CLXXX, col. 807-814, emploie le mot de stercoraniste, *ibid.*, col. 810, déjà appliqué aux grecs par le futur Étienne IX, le cardinal Frédéric de Lorraine. *Contra Nicetam*, *P. L.*, t. CXLIII, col. 993. Désormais, il allait perdurer dans la littérature théologique; plus d'une fois même il sera, bien à tort, lancé comme une injure à l'Église orientale orthodoxe.

L'importance, et par suite la survivance de ce chapitre dans la polémique eucharistique, se comprendra sans peine, si l'on songe que les partisans de Bérenger tiraient parti de la situation dégradante faite à l'hostie consacrée, tombée sur le sol, foulée aux pieds, mangée par les animaux, digérée comme les autres aliments, etc., pour en former un argument contre la présence réelle; il en allait de même, nous l'avons vu, avec la question de la communion de Judas, dont parle la consultation de Guibert de Nogent et la polémique de Rupert de Deutz avec le *scholasticus magnæ æstimationis*.

On peut rapprocher, sur le sujet qui nous occupe, la lettre de Wolphelm, de Brunvillers, vers la fin du XIe siècle, *P. L.*, t. CLIV, col. 412, celle de Gilbert de la Porée qui refuse la communion aux condamnés à la pendaison, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 1258, et les chapitres consacrés par Guitmond, *op. cit.*, II, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1448, 1450, 1451, et Alger, *op. cit.*, II, 1, *P. L.*, t. CLXXX, col. 807, 811, etc., à cette attaque des bérengariens; celle-ci allait être reprise à leur profit, comme nous le voyons chez Alain de Lille, *op. cit.*, I, 57, 58, *P. L.*, t. CCX, col. 359, 362-363, par les sectes hérétiques cathares, etc. On constate, par une expression de Hugues de Saint-Victor et d'Innocent III, que l'objection ne manquait pas de troubler les âmes : *cogitatio pulsat animum*. C'est par cette voie que le problème de la durée de la présence réelle sous les espèces sacrées devait arriver à trouver sa solution définitive.

Il existait déjà une explication qui s'appliquait aussi au cas des pécheurs qui recevaient indignement le corps du Christ : la présence réelle cessait subitement et l'hostie redevenait pain. Guitmond repousse vivement cette solution pour les pécheurs, *op. cit.*, II, III, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1453, 1491; mais elle se retrouve encore dans l'*Eucharistion*, X, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1255 (pas dans les autres ouvrages) d'Honoré d'Autun. Guitmond, qui n'est plus d'accord ici avec lui-même, et Alger donnent une explication inexacte et, depuis lors, universellement rejetée; Bellarmin les en reprendra dans son *De scriptoribus ecclesiasticis*, Cologne, 1684, p. 164, 176. Pour Guitmond, le corps du Christ n'est pas atteint; il retourne au ciel, ou bien les anges l'écartent lorsqu'il va devenir la proie d'un animal ou l'objet de quelque outrage. *Op. cit.*, II, *P. L.*, t. CLXIX, col. 1445, 1448, 1449, 1450; III, col. 1451-1453.

Pour Alger, tout cela n'est qu'apparent; grâce à un miracle, rien ne se produit, même dans les espèces. *Op. cit.*, II, 1, *P. L.*, t. CLXXX, col. 813, etc.

Hugues de Saint-Victor parle de cette matière avec une discrétion que l'on ne saurait trop admirer et qui lui fait presque toucher la vraie réponse, quand il s'agit de la communion; quant aux outrages extérieurs, tout cela a l'air de se faire, mais le corps du Christ reste inviolé, *De sacramentis*, l. II, part. VIII, 12, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 470; en somme il n'explique rien ici. Mais pour la présence réelle après la communion, il est plus heureux, au point qu'il sera transcrit textuellement, ou peu s'en faut, par Garnier de Rochefort, *Contra amaurianos*, p. 61, et Innocent III. Voir plus loin.

Sans être encore complet, comme le fait fort bien remarquer l'abbé Mignon, *Hugues de Saint-Victor et les origines de la scolastique*, Paris, 1896, t. II, p. 180, voici ce qu'il dit : comparant la venue visible du Christ en ce monde avec sa descente sur nos autels, il continue : *sic ergo in sacramento suo modo temporaliter venit ad te et est eo temporaliter tecum, ut tu per corporalem præsentiam ad spiritualem quærendam exciteris et inveniendam adjuveris. Quando in manibus sacramentum ejus tenes, corporaliter tecum est. Quando ore suscipis, corporaliter tecum est. Deinque in visu, in tactu, in sapore corporaliter tecum est. Quamdiu sensus corporaliter afficitur, præsentia ejus corporalis non aufertur. Postquam autem sensus corporalis in percipiendo deficit, deinceps corporalis præsentia quærenda non est, sed spiritualis retinenda; dispensatio completa est, perfectum sacramentum, virtus manet, Christus de re ad cor transit. Melius est tibi ut eat in mentem tuam quam in ventrem tuum. De sacramentis*, l. II, part. VIII, 13, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 470-471. C'était s'approcher de bien près de la formule définitive; mais, malgré ce premier succès, le progrès sera lent.

Guillaume de Saint-Thierry se contente d'une assertion qui laisse sa pensée imprécise : *sumpta ore carnis nostræ caro Christi nequaquam æstimanda est lege communium ciborum. Op. cit.*, VIII, *P. L.*, t. CLXXX, col. 355.

L'hésitation que traversent tous les tenants directs ou indirects de l'école d'Abélard s'explique facilement par le prestige du *Magister Petrus*. Il avait soutenu une opinion bien voisine de celle de Guitmond, d'Alger, etc., de façon à rehausser l'autorité du passé par la fascination de son propre enseignement. Le texte nous en a été conservé dans les *Capitula errorum P. Abæbardi*, édit. Cousin, t. II, p. 760-769; *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1052. Après avoir rappelé ces outrages apparents, Abélard continue : *et ideo quæritur quare Deus permittat ista fieri in corpore suo. An fortassis non ita fiat in corpore, sed tantum ita faciat apparere in specie? Ad quod dicimus quod revera non sit in corpore, sed Deus ita in speciebus ipsis propter negligentiam ministrorum reprimendam habere facit, corpus vero suum prout ei placet, reponit et conservat.*

Roland n'admet pas que le corps du Christ, reçu dans la communion, soit soumis au processus de la digestion; *an corpus Christi digeratur?* Non, dit-il. *Op. cit.*, édit. Gietl, p. 232. Ognibene et l'anonyme de Saint-Florian en disent autant. *Ibid.*, p. 232, n. 234. Que se passe-t-il si l'hostie consacrée devient la proie d'un animal? Les avis sont partagés : *Videtur corrodi et manet incorruptus*, dit Hugues, *op. cit.*, l. II, part. VIII, 12, col. 470. La *Summa sententiarum* ne dit rien; pour d'autres (Ognibene, l'anonyme de Saint-Florian, *ibid.*, p. 234, n. 11), le corps du Christ se retire des espèces; ou bien la substance du pain y revient; c'est l'avis que relate Roland, *op. cit.*, p. 234-235, lequel penche plutôt pour la réponse affirmative : le corps du Christ traverse réellement ces outrages, mais sans corruption, comme le rayon du soleil qui pénètre partout sans souillure, p. 235. Remarquons, en passant, la connexion qu'il y a entre cette question, que plusieurs résolvent en n'admettant qu'une apparence extérieure de corruption, et l'opinion attribuée à Abélard sur les *species in aere*. Cf. Ognibene, l'anonyme de Saint-Florian, *loc. cit.*; Guillaume de Saint-Thierry, *Disputatio adversus Abælardum*, IX, *P. L.*, t. CLXXX, col. 281; Alain de Lille, *P. L.*, t. CCX, col. 359, etc. Pierre Lombard est d'une circonspection qui étonne après la réponse si heureuse à la question de la fraction : *quid sumit mus? Deus novit*, l. IV, dist. XIII, 1, édit. Quaracchi, t. IV, p. 301; il ne traite, du reste, cette matière qu'incidemment; l'on croirait

volontiers à un oubli qu'il aurait voulu réparer, tant on est surpris de rencontrer quelques lignes sur cette question après le chapitre sur les consécrations des indignes.

Les gloses sur le Décret, comme celles de J. de Fant, peut-être de Jean de Faenza (sur l'identification, encore contestable, voir toutefois Schulte, *Geschichte der Quellen des can. Rechts*, Stuttgart, 1875, t. I, p. 140), croient encore à la disparition du corps du Christ, au moment d'un outrage. *De consecratione*, dist. II, c. 94 , *Qui bene*, Lyon, 1634, p. 1964. Voir aussi les avis rapportés par Giraud le Cambrien, *op. cit.*, I, 9, p. 30, et Césaire de Heisterbach, *op. cit.*, IX, 13, p. 174, 175.

Alain de Lille se rapproche davantage de la vérité, quoique son explication, qui recourt à l'exemple de ceux qui se nourrissent de la seule odeur des fruits, soit peu satisfaisante, *Contra hæreticos*, I, 58, *P. L.*, t. CCX, col. 359, 362-363; quand il parle des produits de la digestion, il est moins heureux et ne touche pas à la vérité. *Ibid.*, p. 363.

Pierre de Poitiers a une solution meilleure : à propos des prières : *Jube, Domine, istud deferri in sublime altare tuum*, qui rencontre des interprétations différentes, il se pose une question relative à la permanence de la présence réelle sur l'autel ou chez le communiant : voici la réponse qu'il relate : *et dicunt quamdiu servatur sapor qui remanet, facta transsubstantiatione, tamdiu est ibi corpus Christi. Cum vero nec sentitur sapor, nec apparet species panis, non est ibi corpus Christi, quia non est ibi sacramentum, sub quo velabatur. Op. cit.*, l. V, 12, *P. L.*, t. CCXI, col. 1252. Faut-il y voir une formule discrète employée à dessein pour éviter les mots *an corpus Christi digeratur?* C'est possible; mais son langage n'apporte qu'un peu plus de précision aux termes qu'il a pu trouver chez Hugues de Saint-Victor, *loc. cit.* On peut même dire que celui-ci n'a guère été dépassé.

Innocent III lui-même ne marque guère un progrès en ce point. S'il eut la sagesse de préférer, parmi les modèles qui s'offraient à son choix, les discrètes remarques de Hugues de Saint-Victor (ce que fait aussi l'*Expositio cononis missæ* du pseudo-Pierre Damien, en les entremêlant de phrases prises à Innocent, n. 6, *P. L.*, t. CXLV, col. 883), il n'apporte aucune précision nouvelle ni dans la pensée, ni dans l'expression. *Op. cit.*, l. IV, 15, *P. L.*, t. CCXVII, col. 867. Quant au cas d'incendie, etc., il admet qu'un nouveau pain est miraculeusement créé avant que les espèces deviennent la proie des flammes ou d'un animal, bien que, toutefois, les accidents séparés puissent être aussi brûlés ou mangés. *Op. cit.*, l. IV, 11, col. 863.

Prévostin eut plus de décision : il admet franchement l'avis d'Eudes de Paris qu'il cite (ms. de Bruges 237, fol. 82, v. 2) : *Item queritur quid sumat mus?* Ici il se contente de mentionner le *Dominus novit* du Lombard. Puis il continue : *M. Odo dicit quod immundius est os peccatoris quam os muris et sicut potest esse in ore peccatoris sine sui inquinamento ita et in ore muris. Non est enim major ratio quare possit esse in immundissima pixide et non possit esse in ore muris.*

6. *Double manducation pour les bons et les mauvais.* — La double manducation par les bons ou par les mauvais a déjà été mentionnée diverses fois au cours de cet article; nous avons vu comment elle se liait aux problèmes issus de la croyance à la présence réelle, comme dans le fait de la communion de Judas, ou de la durée de cette présence dans les espèces sacramentelles. Malgré la nette affirmation de Lanfranc, *De corpore et sanguine Domini*, XX, *P. L.*, t. CL, col. 436, il se rencontre, à la fin du XIe siècle et au commencement du XIIe siècle, des théologiens peu éclairés pour prétendre que le corps du Christ se retire de l'hostie au moment où un indigne va communier. Guitmond réfute longuement cette erreur. *Op. cit.*, III, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1491 sq. Quelque quarante ans plus tard, l'*Elucidarium* d'Honoré d'Autun reflétait encore cette opinion : *corpus autem Christi per manus angelorum in cælum defertur, carbo vero a dæmone in os proficitur ut Cyprianus testatur*, I, 30, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1131; cf. aussi col. 1132, sur Judas. L'*Eucharistion* est plus exact et la question posée : *utrum in ore indigne sumentium in aliam naturam commutetur*, 9, col. 1255, est résolue dans un sens qui ressemble à une rétractation (à moins qu'il ne faille donner raison à Hauck contre Endres sur la paternité de l'ouvrage) : *caro ejus de pane confecta in nullam aliam naturam transmutabitur. Idem enim est in ore pessimi quod in ore pissimi... diversa in diversos efficit, causa gloriæ... causa pœnæ. Ibid.*, col. 1255.

Désormais, les représentants des écoles sont unanimes dans leur idée, si pas dans leurs expressions. Faut-il voir une exception dans Rupert de Deutz, comme le veulent quelques théologiens, tels que Bellarmin, *op. cit.*, observ. 2[a], et Vasquez, *In III[am] partem*, dist. LXXX, c. 1? Les textes ne sont nullement concluants contre le moine de Saint-Laurent; ils seront discutés dans l'article sur Rupert. Nous renvoyons en attendant à l'*Apologia Ruperti* de Gerberon, *P. L.*, t. CLXX, col. 124-132. Hugues de Saint-Victor n'a pas de chapitre spécial sur cette matière, mais il prépare nettement le travail à ses successeurs par ses développements sur le *sacramentum et res*, *op. cit.*, l. II, part. VIII, 5, 7, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 465, etc.; la *Summa sententiarum* dit que tous reçoivent le *sacramentum* (se rappeler la distinction entre *res et sacramentum*, la *res* toute seule et le *sacramentum* tout seul, c'est-à-dire ici *corpus et sanguinem*, VI, 7, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 1430); les bons reçoivent, en outre, *rem*, c'est-à-dire *ipsam efficaciam*, ou, selon l'expression de saint Jérôme, *spiritualem carnem Christi. Ibid.*

Pour Roland, il y a la *corporalis et spiritualis assumptio* accordée aux bons, la *corporalis tantum* pour les mauvais (avec la communion de Judas, *op. cit.*, p. 229-230). Voir aussi les *Sententiæ divinitatis*, p. 136, avec la question sur Judas, Ognibene, édit. Gietl, p. 229, 14, et l'*Epitome*, c. XXIX, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1741, etc.

Le *Magister Sententiarum* a un long passage sur cette question : il y a, dit-il, la manducation *sacramentalis* pour les *mali*, qui reçoivent la vraie chair née de Marie, mais non la chair mystique du Sauveur; les *boni* ont la manducation *sacramentalis et spiritualis* (comme Roland : *corporalis et spiritualis*). Le Lombard continue ses développements dans toute la dist. IX et fait le commentaire des expressions difficiles d'Augustin, l. IV, dist. IX, édit. Quaracchi, p. 199-200. Il a le texte classique de Lanfranc, *De corpore et sanguine Domini*, XX, *P. L.*, t. CL, col. 436, mais il le place, tout comme la *Summa*, VI, 6, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 143, sous le pavillon de Grégoire le Grand, *ibid.*, n. 2 : *est quidem in peccatoribus et indigne sumentibus vera Christi caro et verus sanguis, sed essentia non salubri efficientia.*

La *spiritualis* et la *corporalis manducatio* font l'objet de plusieurs chapitres aussi chez Guillaume de Saint-Thierry, *op. cit.*, V-VIII, *P. L.*, t. CLXXX, col. 351-355, qui y applique la distinction du *dupliciter caro Christi.*

Les paroles du Lombard seront répétées en résumé par Pierre de Poitiers, *op. cit.*, l. V, 13, *P. L.*, t. CCXI, col. 1252-1253, et ici, comme souvent ailleurs, Innocent III se fera l'héritier des idées et même des expressions de Pierre Lombard, *loc. cit.*, et de Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part. VIII, 5, *P. L.*, t. CCXXVI, col. 465 : *boni comedunt ad salutem, mali... ad judicium. Op. cit.*, IV, 14, *P. L.*, t. CCXVII

col. 866-867. La strophe de saint Thomas, *Sumunt mali, sumunt boni*, etc., dans le *Pange lingua*, était prête depuis un siècle!

La vie du Christ présent dans l'eucharistie a fait l'objet de quelques courtes réflexions que nous nous contentons de mentionner : Rupert de Deutz, *De divinis officiis*, II, 9, *P. L.*, t. CLXX, 40, 41, auquel répond Guillaume de Saint-Thierry, qui ne peut admettre ses vues, *Epistola ad quemdam qui de corpore et sanguine Domini scripserat*, *P. L.*, t. CLXXX, col. 341-344, et Hildebert, ou l'auteur du *Brevis tractatus de sacramento altaris*, *P. L.*, t. CLXXI, col. 1150-1152. Innocent III, *op. cit.*, l. IV, 8, *P. L.*, t. CCXVII, col. 861, après avoir parlé de la présence du corps dans l'hostie ou ses parties, se défend d'aller plus loin dans ses investigations. Remarquons que la théologie actuelle, qui refuse au corps du Christ, dans l'eucharistie, l'activité naturelle des sens, est beaucoup plus proche des idées de Rupert que de celles de Guillaume de Saint-Thierry.

7. *Forme de l'eucharistie. Moment de la consécration à la dernière cène ou actuellement.* — Cette question si importante de la « forme » du sacrement, en raison de ses liens intimes avec le problème de l'épiclèse, ne peut se séparer de l'histoire de la liturgie de la messe et, de ce point de vue, elle a surtout sa place dans les siècles antérieurs au XIIe. Par contre, l'introduction de l'élévation après la consécration est un fait en connexion étroite avec les problèmes théologiques ou dogmatiques qui agitent le XIIe siècle. La généralité des auteurs placent la « forme », au sens actuel du mot, dans les paroles de la consécration, dans le *sermo operatorius...*, comme le dit Alger, *op. cit.*, I, 7, *P. L.*, t. CLXXX, col. 756, à la suite de saint Ambroise. Roland, *op. cit.*, p. 232, tout comme Pierre Lombard, *op. cit.*, l. IV, dist. VIII, n. 3, ne précise pas sa pensée, et ses abréviateurs comme Bandinus, *Sententiæ*, l. IV, dist. VIII, *P. L.*, t. CXCII, col. 1095, ou Gandulphe de Bologne, ms. de Bologne *A. 57*, fol. 73, tout en donnant un autre texte, ne reproduisent pas non plus la formule littérale des paroles consécratoires. Ni Hugues, *op. cit.*, l. II, part. VIII, 2, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 461, ni la *Summa*, VI, 4, *P. L.*, *ibid.*, col. 140-141, n'avaient été plus nets. Les collections canoniques, comme celles d'Yves et de Gratien, ne précisent pas davantage; Pierre de Poitiers non plus, mais celui-ci dit expressément que l'invocation de la sainte Trinité qui précède n'est pas essentielle. *Op. cit.*, l. V, 11, *P. L.*, t. CCXI, col. 1243. Alain de Lille, *Regulæ theologicæ*, 109, *P. L.*, t. CCX, col. 679, n'a rien de plus. Étienne de Tournai, *op. cit.*, c. XXXIX, p. 273, cite comme il suit les paroles consécratoires : *hoc est corpus meum*, etc., et ne veut pas décider si l'omission de ce qui précède ou de ce qui suit entraîne nullité.

Il se rencontre un certain nombre d'auteurs pour dire que dans la dernière cène le Christ a produit la présence réelle par sa bénédiction, antérieurement aux paroles : *hoc est corpus*, etc., tels Odon de Cambrai, *op. cit.*, *P. L.*, t. CLX, col. 1062, et Pierre de Poitiers, *op. cit.*, l. V, 11, *P. L.*, t. CCXI, col. 1244-1245, qui rappelle diverses explications : le Christ aurait deux fois prononcé ces paroles, etc. Pierre Comestor, en rappelant cette double explication, lui assure une perpétuité égale à la vogue de son *Historia scolastica. In Evangelia*, c. CLII, *P. L.*, t. CXCVIII, col. 1618. Prévostin est pour la consécration par la seule bénédiction (ms. de Bruges *277*, fol. 81 v°), tandis qu'un peu auparavant Hugguccio se prononçait pour la répétition de la formule par le Christ, voir le texte dans Gillmann, *Der Katholik*, 1910, t. II, p. 232, note 3, et qu'Innocent III, *op. cit.*, l. IV, 5, 6, *P. L.*, t. CCVII, col. 858, 859, son élève, se déclarait plutôt favorable à l'avis d'Odon. Innocent III, qui ne rejette pas le sentiment d'Odon, *op. cit.*, l. IV, 5, *P. L.*, t. CCXVII, col. 858, fait ici un peu de critique littéraire à propos des expressions de la formule qui ne se trouvent pas rapportées dans le récit évangélique : *elevatis oculis..., æterni Testamenti, mysterium fidei.*

Sur le moment même où s'opère la présence réelle par ces paroles consécratoires, on peut voir Innocent III, *op. cit.*, l. IV, 17, *P. L.*, t. CCXVII, col. 868, et Pierre de Poitiers, *op. cit.*, l. V, 11, 12, *P. L.*, t. CCXI, col. 1244-1245, 1249; Étienne de Tournai se refuse à examiner la question débattue de son temps, si la transsubstantiation se produit petit à petit : *sed utrum hoc pedetentim fiat, ut verba dicuntur, quærere aut disquirere supervacaneum est. Op. cit.*, c. XXXIX, p. 273.

C'est qu'ici une question restait à trancher : la forme du sacrement opère-t-elle la transsubstantiation séparément et indépendamment pour le pain et pour le vin, ou la transsubstantiation ne se produit-elle qu'après la prolation de la formule du vin?

D'après les quelques cas de rubrique cités plus haut (S. Bernard, Yves de Chartres, Gilbert de la Porée, Hildegarde) et d'après l'avis des principaux théologiens, il n'y a pas de doute que la majorité (*multi doctorum*, dit Césaire de Heisterbach, *op. cit.*, IX, 27) des auteurs ne regarde la transsubstantiation opérée indépendamment par chacune des deux formules; mais l'opinion qui retardait le moment de la transsubstantiation jusqu'à la fin de la seconde formule, a eu des représentants jusqu'au terme de la période dont nous nous occupons ici.

Les témoignages de Pierre de Poitiers, *op. cit.*, l. V, 11, *P. L.*, t. CCXI, col. 1245 (*dicunt tamen quidam...*), d'Innocent III, *op. cit.*, l. IV, 22, 17, *P. L.*, t. CCXVII, col. 872-873, 868, et avant lui de Sicard de Crémone (*diversæ sunt opiniones*, ms. lat., Munich, *4555*, fol. 75, dans *Der Katholik*, 1908, t. II, p. 421, note) sont explicites à ce sujet. Il y a plus; malgré la solution contraire de saint Bernard et d'autres, Innocent III déclare à deux reprises que, pour plus de sûreté, dans ce conflit d'opinions (lui-même tient pour la valeur indépendante de chaque consécration, *op. cit.*, l. IV, 17), le prêtre qui continue la messe d'un confrère subitement empêché après la première consécration doit recommencer les deux consécrations, *op. cit.*, l. IV, 22, 24; cf. 17, *P. L.*, t. CCXVII, col. 872, 873, 868, mais il déclare qu'il le faut faire en prenant une autre hostie. *Ibid.*, 22. Maurice de Sully, au témoignage de Giraud le Cambrien, en dit autant. *Gemma ecclesiastica*, I, 46, *Opera*, t. II, p. 124. Cette réponse est contraire à la théorie qui préside à l'usage cistercien, tel qu'il nous est décrit et justifié par Césaire de Heisterbach vers la même époque, *Dialogus*, IX, 27, édit. J. Strange, Cologne, Bonn, 1851, t. II, p. 185; le moine bernardin attribue à Pierre le Chantre et à ses *sequaces*, la doctrine opposée qui ne veut voir qu'après la prolation des paroles : *hic est sanguis meus*, la transsubstantiation opérée : *Quidam aiunt utrumque verbum ad utriusque transsubstantiationem necessariam. Respondendum : diversæ opiniones, nec panem transsubstantiari in corpus nisi verbis his prolatis : hic est sanguis meus.*

Pierre le Mangeur, au dire de Giraud le Cambrien (le texte invoqué par le P. Thurston dans le *Tablet*, 1907, t. II, p. 644, ne se retrouve pas à l'endroit qu'il indique, mais dans la *Gemma ecclesiastica*, I, 8, *Opera*, t. II, p. 27-28), était du même avis que Pierre le Chantre. Par contre, Étienne Langton, ancien étudiant lui aussi de Paris, est tout à fait d'accord avec l'opinion cistercienne, comme le montre son entretien avec Césaire, vers 1210, à l'abbaye de Heisterbach, rapporté dans les *Libri miraculorum*, édit. Meister : *Die Fragmente der Libri VIII miraculorum des Cæsarius von Heisterbach*, Rome, 1901, dans *Rö-*

mische Quartalschrift, Supplementband, p. 16-17. C'est vers cette même date que les ordonnances d'Eudes de Paris (entre 1196-1208) consacrent cette doctrine par la pratique; elles ordonnent une élévation de l'hostie après les mots : *hoc est corpus meum*, et ne permettent pas de recommencer la première consécration si, avant la seconde, on trouve le calice vide. Mansi, *Concil.*, t. XXII, col. 682. L'usage de l'élévation après la première consécration commence à s'affirmer dès lors dans les prescriptions conciliaires locales et des rapprochements suggestifs font voir au P. Thurston, dans Étienne Langton, archevêque de Cantorbery, l'introducteur de cette cérémonie de la messe dans la liturgie des églises d'Angleterre, *The elevation*, dans *The tablet*, 1907, p. 645 sq., 684; mais elle ne se généralise que graduellement, dans le monde catholique, à un moment où depuis longtemps la croyance à l'achèvement de la transsubstantiation après chacune des deux formules consécratoires ne rencontrait plus de contradicteurs. Voir ÉLÉVATION, t. IV, col. 2320.

8. *Matière de l'eucharistie.* — La matière du sacrement donne lieu à des considérations symboliques qui remontent par Fauste de Riez à saint Augustin et à saint Cyprien, ou qui sont empruntées à la Bible. On les base parfois sur une étymologie bien hardie, comme Honoré d'Autun qui fait dériver *panis* de πάν.

Le pain et le vin ont été choisis parce qu'ils constituent la nourriture ordinaire, ou pour figurer l'unité dans l'Église, corps du Christ (*panis ex multis granis, vinum ex multis acinis*), comme on le trouve dans les conférences entre Anselme de Havelberg et l'archevêque de Nicomédie, *Dialogi*, III, 19, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1240, ou parce que l'âme est figurée par le sang; or, l'eucharistie est prise *ad tuitionem corporis et animæ*; citons comme exemples : *Summa sententiarum*, l. VI, 6, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 142-143; *Sententiæ divinitatis*, V, édit. Geyer, p. 130, 139; Ognibene, *op. cit.*, édit. Gietl, p. 227; l'anonyme de Saint-Florian, *ibid.*, p. 227; Pierre Lombard, *op. cit.*, l. IV, dist. XI, 6; Honoré d'Autun, *Elucidarium*, I, 28, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1129; Innocent III, *op. cit.*, l. IV, 3, *P. L.*, t. CCXVII, col. 854, etc. Innocent III profite de cette question pour établir une connexion nouvelle entre l'eucharistie et l'incarnation, *op. cit.*, l. IV, 21, *P. L.*, t. CCXVII, col. 874; du reste, cette tendance s'accuse fréquemment; nous l'avons signalée déjà chez Honoré d'Autun, *Eucharistion*, III, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1251, chez Guillaume de Saint-Thierry, *op. cit.*, II, *P. L.*, t. CLXXX, col 348, chez Nicolas d'Amiens qui a une réminiscence ou une imitation anselmienne, semble-t-il. *De arte seu de articulis catholicæ fidei*, IV, 3, *P. L.*, t. CCX, col. 613-614.

C'est sous ces espèces que le Christ se communique, car la chair sanglante ferait horreur et ainsi la foi garde en même temps son mérite; cette idée perpétuée depuis Paschase Radbert, dont le traité est toujours fortement utilisé, *De corpore et sanguine Domini*, XIII, *P. L.*, t. CXX, col. 1316, se retrouve sans cesse au XIIe siècle dans les écrits des *magistri*, des canonistes ou théologiens, les sermons, etc. Citons l'*Elucidarium* d'Honoré d'Autun, I, 28, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1129; la *Summa sententiarum*, l. VI, 4, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 141; les *Sententiæ divinitatis*, V, édit. Geyer, p. 130; Gratien, *De consecratione*, édit. Quaracchi, dist. II, c. 72; Pierre Lombard, l. IV, dist. XI, p. 259. Il faut du pain de froment, *triticeus, nisi de frumento*, comme disent Pierre Lombard, l. IV, dist. XI, 8, et Alain de Lille, *Regulæ theologicæ*, 109, *P. L.*, t. CCX, col. 679. L'*ordaceus* ne suffit pas, étant destiné aux *jumenta*. Ce pain doit être sans levain. Ici s'ouvre habituellement un paragraphe polémique contre les grecs. Les uns sont violents et sévères; ils voient même une véritable hérésie dans l'emploi du pain levé; tel Alger de Liége, *op. cit.*, II, 10, 8, *P. L.*, t. CLXXX, col. 827-830. Les autres sont plus modérés et conciliants, comme Gerhoch, *Liber de simoniacis, ibid.*, p. 258, ou Innocent III, *op. cit.*, l. IV, 4, *P. L.*, t. CCXVII, col. 854; plusieurs se ressentent des pourparlers engagés au milieu de ce siècle avec les grecs et dont Anselme de Havelberg, l'un des prélats les plus en vue de l'Allemagne du nord, nous a laissé un compte rendu dans ses *Dialogi* (voir son échange de vues avec l'archevêque de Nicomédie, sur le *fermentatum* et l'*azymum*, *Dialogi*, III, 17-19, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 1234-1241). Il en est, comme Ganduiphe de Bologne, qui ne se refusent pas à admettre une révélation spéciale, faite à l'Église grecque sur ce point : *Verisimile videtur quod alicui doctorum eorum revelatum fuerit* (glose de Ganduiphe; *De consecratione*, dist. II, c. 3, conservée par Jean le Teuton et imprimée en marge dans les éditions du *Corpus juris*, par exemple, Lyon, 1624, p. 1913), et Huguccio de Ferrare († 1210) répète son maître Ganduiphe (ms. de Cambrai, col. 347 r°). Au vin il faut ajouter l'eau, ce que l'on appuie souvent de raisons symboliques, par exemple, Pierre Lombard, l. IV, dist. XI, n. 7. Si l'eau n'est pas ajoutée au vin, la *Summa sententiarum* n'ose pas se décider pour ou contre la validité, l. VI, 9, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 145; Gratien dit *offerri non licet*, *De consecratione*, dist. II, c. 2, 7. Pour Roland, le sacrement est valide, mais il conseille de recommencer le tout. *Op. cit.*, édit. Gietl, p. 231-232. Pierre Lombard, qui a tout un paragraphe sur la question, concède avec quelque hésitation la valeur de ces consécrations sans eau, en s'appuyant sur l'exemple des grecs. *Op. cit.*, l. IV, dist. XI, n. 8. Anselme de Havelberg rapporte sa conférence à ce sujet, au ch. XX. *Dialogi*, III 20, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 1241-1245. Plus tard, Étienne de Tournai se prononce contre la validité, si l'omission de l'eau ou du vin a été produite par la présomption ou l'hérésie : *secus est*, ajoute-t-il, *si ignorantia vel negligentia* (*solum vinum vel solam aquam fundat*). *Op. cit.*, part. III, dist. II, c. 1, p. 270. On peut voir dans Innocent III, *op. cit.*, l. IV, 18, 22, 23, 24, 25, 31, etc., la solution de divers cas pratiques relatifs à la forme ou à la matière du sacrement. *P. L.*, t. CCXVII, col. 869, 872, etc. Nous passons également la question fréquemment débattue, si cette eau est aussi transsubstantiée au sang du Christ. Voir Innocent III, *op. cit.*, l. IV, 29, *ibid.*, col. 876.

9. *Ministre de l'eucharistie.* — Le ministre du sacrement est le prêtre : on rencontre quelques allusions aux prétentions des vaudois et d'autres sectes qui veulent que les profanes puissent consacrer le corps et le sang du Christ (cf. les œuvres polémiques citées au début de cet article, à propos des attaques des hérétiques); avant le milieu du siècle déjà, saint Bernard en parle longuement dans deux de ses sermons *in Cantica*. C'est probablement ce même motif de respect pour les droits de la hiérarchie sacerdotale qui fait tant insister à ce moment sur l'exercice des ordres ecclésiastiques par le Christ lui-même durant sa vie mortelle. Aux textes cités dans l'article sur *Pierre Lombard et les sept ordres ecclésiastiques*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1909, t. X, p. 296, n. 3, on peut ajouter ceux de Hugues de Reading ou de Rouen, *Contra hæreticos libri tres*, l. II, 9, 10; l. III, 2, *P. L.*, t. CXCII, col. 1280 sq., et d'Innocent III, *op. cit.*, l. I, 3-5, etc., *P. L.*, t. CCVII, col. 76-777, etc.

Une opinion connexe rappelée par Abélard, mais qui a comme point de départ une idée exagérée de l'efficacité des paroles sacramentelles, attribue toujours sa valeur à la formule consécratoire, fût-elle prononcée par un laïc, un prêtre ou une femme : *Cujuscumque sit ordinis vel conditionis*. Au dire d'Abélard, *Theologia christiana*, IV, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1286, cette opinion était celle de Bernard de Chartres (pour l'identification de Bernard, voir Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, Paris, 1895, p. 159).

D'autres fois, il s'agit de maintenir ce droit pour tous les prêtres qui ont vécu après les apôtres; de là l'insistance avec laquelle le texte : *Hoc facite in meam commemorationem* est ordinairement ajouté à celui : *Hoc est corpus*, etc., dans la preuve de l'institution du sacrement et de la présence réelle. Voir, *passim*, les témoignages passés en revue plus haut, et Pierre le Vénérable, *Contra petrobrusianos*, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 798, 810, etc. La *Summa sententiarum*, entre autres, l. VI, 4, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 141, Roland Bandinelli, *op. cit.*, p. 216, et les *Sententiæ divinitatis*, édit. Geyer, p. 140, 141, spécifient ce droit pour les seuls prêtres : *solis sacerdotibus*.

Mais la confusion des idées qui se montre dans la polémique des investitures au sujet des sacrements, des simoniaques, des excommuniés, des indignes, etc., ne s'est pas encore dissipée une génération après le concordat de Worms (1123). Cela met sous la plume de plusieurs auteurs des opinions erronées. Si Robert Pullen, *op. cit.*, VIII, 6, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 968, reconnaît valides les consécrations faites par tous les prêtres, quels qu'ils soient, son avis n'est pas encore général. Plusieurs hésitent, d'autres nient cette validité pour une ou plusieurs des catégories d'indignes. Importante à cet égard est la lettre de Hugues de Reading à Mathieu d'Albano; elle fait allusion aux idées de ses *Dialogi*, l. V, 11, *P. L.*, t. CXCII, col. 1204, et expose à propos de l'eucharistie une opinion sur la valeur des sacrements qui rencontre beaucoup d'adhérents. *Libelli de lite*, t. III, p. 285; *P. L.*, t. CXCII, col. 1227-1230. Même sainte Hildegarde, si sa réponse à la consultation rappelée plus haut est authentique, serait dans ce dernier sentiment. *Epist.*, XLIII, *P. L.*, t. CXCVII, col. 212-213. Pierre Lombard n'a pas non plus la note juste, *op. cit.*, l. IV, dist. XIII, et la *Summa sententiarum*, après hésitation, se montre très favorable à un avis analogue, l. VI, 9, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 146. On peut voir dans l'ouvrage de Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 266-360, le trouble qui régnait à ce sujet dans les esprits jusque bien après la rédaction du livre des Sentences; en Allemagne, les polémiques se prolongent dans le groupe de Gerhoch de Reichersperg et, avant cela, Honoré d'Autun s'en fait l'écho dans son *Offendiculum*, p. 53, etc. Voir le *Tractatus de scismaticis*, écrit vers 1164-1168 par un Bavarois, *ibid.*, t. III, p. 126-128; le *Liber contra duas hæreses* et les écrits de Gerhoch ou d'autres sur ces questions dans les *Monumenta Germaniæ historica. Libelli de lite imperatorum et RR. pontificum*, t. III, p. 12, 29, 131-525, etc. — Simon de Tournai rencontre l'objection du Lombard tirée de l'expression de l'offertoire et du canon : *Offerimus* (ms. cité de Bamberg, fol. 48) : *conficitur sacramentum hoc actore Deo, sacerdote ministro, sive bonus sive malus sit minister. Ibid.*, fol. 46.

Sur la consécration d'une même hostie faite par plusieurs prêtres à la fois, comme c'était le cas des cardinaux qui officiaient avec le pape, les avis étaient partagés. Innocent III, *op. cit.*, l. IV, 20, *P. L.*, t. CCXVII, col. 874, dit que si tous ont l'intention de ne consacrer qu'en même temps que l'officiant principal, une priorité de quelques instants chez un seul dans l'expression de la formule, n'empêcherait pas les autres de prendre réellement part à la consécration.

III. Doctrine de la transsubstantiation. — La principale question relative à l'eucharistie au XIIe siècle est assurément celle de la « transsubstantiation ».

1° *Doctrines adverses : impanation, consubstantiation, union hypostatique avec le pain.* — Les divers avis opposés à la transsubstantiation qu'énumère Alger, *op. cit., prologus*, *P. L.*, t. CLXXX, col. 759, sont considérés par lui comme des erreurs et ne représentent nullement à ses yeux un enseignement catholique, comme le donnerait à croire la courte citation de Rocholl, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. XVII, p. 240. Guitmond d'Aversa, qui distingue si bien les nuances entre les divers groupes de bérengariens, est le premier qui nous parle de l'*impanation*; au dire des adeptes de cette doctrine, ce serait là le fond de la pensée de Bérenger : *alii vero, rectis Ecclesiæ rationibus cedentes, nec tamen a stultitia recedentes ut quasi aliquo modo nobiscum esse videantur, dicunt ibi corpus et sanguinem Domini revera, sed latenter contineri et ut sumi possint* (*possit?*) *quodammodo ut ita dixerim impanari. Et hanc ipsius Berengarii subtiliorem esse sententiam aiunt. Op. cit.*, l. I, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1430. Si la plus grande partie de son traité s'occupe des *umbratici*, la *companatio* intervient au l. III, *ibid.*, col. 1480, où sont réfutés les arguments des *impanatores* qui parlent d'un Christ *impanatum et invinatum*, col. 1482, 1486; il rejette en même temps toute union avec le pain : *nemo dicere audet, ita Deus et homo, et panis et vinum unus est Christus. Unde igitur istis hæc nova companatio? Ibid.*, col. 1482. Plus tard, Alger de Liége s'occupe des mêmes erreurs, *op. cit., prologus*, et I, 6, 8, *P. L.*, t. CLXXX, col. 739, 754-756, 765 : *quod Christus in pane sacramentali non ita personaliter sit impanatus, ut in carne incarnatus.* Mais il ne donne pas d'indication qui puisse fixer le nom d'aucun de ses adversaires : *errantes tamen quidam de quibusdam sanctorum verbis dicunt ita personaliter in pane impanatum Christum sicut in carne humana personaliter incarnatum Deum.*

A ce moment cette erreur était nouvelle, nous dit Alger, mais quelle est dans sa pensée la portée chronologique de ce mot? *Quæ hæresis quia nova et absurda est... radicitus est exstirpanda. Ibid.*, col. 754. Outre le groupe bérengarien qu'il a connu par l'ouvrage de Guitmond, Alger a-t-il en vue ici l'enseignement de Rupert de Deutz? On l'a dit, voir plus loin; mais la date du *De sacramento corporis et sanguinis* est trop vaguement connue pour qu'on ait le droit de la dire antérieure à celle du *De divinis officiis* de Rupert.

Remarquons aussi que les arguments des *impanatores* chez Alger, col. 754-755, ne se rencontrent pas chez Rupert, à part une même comparaison générale avec l'incarnation (encore les termes de l'objection chez Alger ne sont-ils pas ceux des trois ouvrages incriminés de Rupert; ce qu'il dit au ch. VIII, contient un texte de saint Jean, VI, 51), que nous trouvons chez Rupert, *P. L.*, t. CLXIX, col. 478 sq.; mais les corollaires que tire ici Alger de l'*impanatio* sont formellement niés par Rupert, d'autre part, les adversaires de Guitmond, *op. cit.*, col. 1481, recouraient à d'autres arguments que ceux d'Alger; il semble même que la comparaison avec l'incarnation vient de Guitmond, col. 1482, plutôt que de ses adversaires. Ce qui est sûr en tout cas, c'est que la doctrine de l'impanation revient encore chez un contemporain qui en écrit à Rupert; c'est Guillaume de Saint-Thierry; il redoute de rencontrer dans les conséquences d'une expression peu claire du moine de Deutz (*quid hic corpus sacrificii appellet is, penitus non video*) l'erreur bérengarienne de l'impanation. *Epistola ad quemdam monachum*, *P. L.*, t. CLXXX, col. 341, 342. Plus tard, les Sentenciers, comme Pierre Lombard, voir plus loin, mentionneront encore cette doctrine pour la rejeter, sans s'y arrêter davantage.

En dehors des demandes d'explication que lui en-

voie Guillaume de Saint-Thierry ou des allusions possibles chez Alger de Liége, la position que prend dans ces chapitres Rupert de Deutz, *De divinis officiis*, II, 2, 9, *P. L.*, t. CLXX, col. 35, 40; *In Exod.*, II, *P. L.*, t. CLXVII, col. 617-618; *In Joa.*, VI, 52, *P. L.*, t. CLXIX, col. 481, et qu'on a interprétée dans le sens de l'impanation ou dans celui de la consubstantiation et d'une union personnelle avec le pain, Baronius, *Annales eccles.*, an. 1111, n. 49; Bellarmin, *De eucharistia*, disp. XLIX, sect. II, n. 12; Vasquez, *In III^am partem*, disp. LXXX; Pusey, *The doctrine of the real presence as contained in the Fathers*, Londres, 1865, p. 5 sq.; tandis que d'autres l'absolvent de ces erreurs: Gerberon, *Apologia Ruperti*, déjà citée; *Histoire littéraire de la France*, t. XI, p. 456, 520, etc.; Noël Alexandre, *Hist. eccles.*, Paris, 1714, t. VI, p. 520-524; Tournely, *Cursus theologicus*, Cologne, 1734, t. III, p. 358-359; Bach, *Dogmengeschichte des Mittelalters*, Vienne, 1875, t. I, p. 413; Schwane, *Dogmengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. III, p. 641; Pohle, art. *Impanation*, dans la *Catholic encyclopedia*, 1910, t. VII, p. 694, etc., demanderait une étude spéciale qui aura sa place propre dans l'article sur Rupert et qui doit tenir compte aussi des vues du moine de Saint-Laurent sur la christologie et l'incarnation. Dans les œuvres subséquentes de Rupert et même dans le *De divinis officiis*, se rencontrent des passages d'une orthodoxie irréprochable et irréductibles à une interprétation conciliable avec l'impanation ou la consubstantiation, par exemple, *In Exod.*, IV, 7, *P. L.*, t. CLXVII, col. 704; *Epistola nuncupatoria ad Cunonem*, *P. L.*, t. CLXIX, col. 203; voir d'autres passages dans l'*Apologia Ruperti* de Gerberon, *P. L.*, t. CLXVII, col. 163 sq. Faut-il voir, dans les lignes incriminées de *De divinis officiis*, des conceptions passagères ou des manières de s'exprimer qui revêtent la vraie pensée de l'auteur de considérations mystiques, sans la rendre dans toute son exactitude? Peut-être; il faudrait alors, pour écarter la contradiction de ses diverses affirmations, entendre ce changement du pain et du vin, non pas au sens destructif, mais dans un sens perfectif qui les élève à la substance du corps du Christ. Des expressions d'une exactitude douteuse se rencontrent de-ci de-là, comme explications, chez les auteurs fort orthodoxes que nous avons passés en revue. Nous pouvons ajouter que le peu d'écho que trouvent ces idées de Rupert, malgré la diffusion de ses écrits, nous permet de considérer son cas comme un chapitre spécial, plutôt dans l'histoire d'une personnalité théologique intéressante que dans celle du dogme ou de la théologie eucharistique; le développement des doctrines et des systèmes du XIIe siècle n'en a guère été affecté. A part divers passages du *Mitrale*, III, 5, 6, *P. L.*, t. CCXIII, col. 116-118, 129, de Sicard de Crémone, nous n'en trouvons d'écho nulle part; encore Sicard a-t-il dans les mêmes chapitres, III, 8, *ibid.*, col. 141, et plus loin, tout comme dans son œuvre canonique, un exposé complet de la transsubstantiation, si bien qu'il n'a pas même l'air, en employant quelques-unes des expressions de Rupert, de leur soupçonner un sens qui répugne à la vraie doctrine qu'il professe; il ne leur donne que la valeur d'une comparaison.

2° *Le terme «transsubstantiatio».* — 1. *Premier emploi.* — On a cru et répété longtemps, contre les affirmations déclaratoires de Luther qui attribuait à saint Thomas et aux thomistes l'introduction du mot «transsubstantiation», qu'Hildebert de Lavardin, évêque du Mans, mort en 1134, était le premier auteur chez qui l'on constatât l'usage de ce terme. Le témoignage d'Hildebert présentait cette particularité intéressante qu'il faisait emploi du mot dans un sermon à ses prêtres, dix ou vingt ans, peut-être même davantage, avant la composition des traités systématiques des Victorins ou des Sommistes des écoles de Paris; en outre, la manière aisée et toute naturelle dont il faisait intervenir l'expression dans une œuvre d'édification donnait à croire qu'elle avait depuis assez longtemps droit de cité dans le langage théologique pour pouvoir se passer de légitimer ses titres et être aisément comprise d'auditeurs étrangers à la terminologie scolaire. Voici le texte : *Cum profero verba canonis et verbum transsubstantiationis, et os meum plenum est contradictione et amaritudine et dolo, quamvis eum honorem labiis, tamen spuo in faciem Salvatoris... Itaque mundamini*, etc. *Serm.*, XCIII, *P. L.*, t. XXI col. 776. En réalité, le sermon n'est pas d'Hildebert. Beaugendre, qui grossit outre mesure le bagage littéraire de l'évêque du Mans, dans l'édition de ses œuvres entreprise à quatre-vingts ans, Paris, 1708, fut cause de l'erreur de la plupart des théologiens et d'historiens, comme Denifle, *Luther und Lutherthum*, Mayence, 1904, p. 239; Mgr Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 2e série, *L'eucharistie*, Paris, 1906, p. 372; Darwell Stone, *A history of the doctrine of the holy eucharist*, Londres, 1909, p. 275, note 2. C'est non pas à Hildebert, mais à Pierre Comestor, mort vers 1178, qu'il faut désormais reconnaître la propriété du *Serm.*, XCIII, de l'édition de Beaugendre. Notons en passant que Boehmer écrit par erreur « sermon LXXIII » dans l'art. *Hildebert* de la *Realencyclopädie* de Hauck, t. VIII, p. 69; la faute est corrigée par Kattenbusch au mot *Transsubstantiatio*, t. XX, p. 57.

La preuve de la paternité de Pierre le Mangeur a été faite par B. Hauréau, en 1887, dans les *Notices et extraits de la Bibliothèque nationale*, t. XXXII, 2e partie, qui a singulièrement diminué l'héritage littéraire d'Hildebert au profit de Pierre Comestor, de Pierre Lombard ou de Geoffroy Babion. Il faut donc reculer le sermon et le témoignage y contenu d'une quarantaine d'années. Cela ne lui donne plus, tant s'en faut, la première place dans l'ordre chronologique, car nous trouvons fréquemment le mot en usage avant 1175. Denifle a réduit à néant, avec sa vigueur coutumière, les accusations de Luther contre cette « introduction thomiste »; un substantiel chapitre, d'une virulence plutôt étrangère au style historique, groupe en quelques pages les principales affirmations qui se font jour au XIIe siècle. *Luther und Lutherthum*, Mayence, 1904, p. 237-245; 2e édit., Mayence, 1906, t. I, p. 612. Elles ont été reprises et complétées ou corrigées par Kattenbusch dans *Realencyclopädie für protest. Theologie und Kirche*, art. *Transsubstantiatio*, 1908, t. XX, p. 56-58 et, depuis lors, Fr. Gillmann de Wurzbourg a singulièrement grossi la liste des citations canoniques dans *Der Katholik*, 1908, t. II, p. 417 sq.; 1910, t. II, p. 77. Le premier témoignage en date serait celui de Pierre Damien qui emploie l'expression dans l'*Expositio canonis missæ*, retrouvée par le cardinal Mai, *Scriptorum veterum collectio nova*, t. VI, et reproduite par Migne, *P. L.*, t. CXLV, col. 79 sq. : *Hoc est corpus meum; quæritur quid demonstret sacerdos per hoc pronomen hoc? Si panem, pani nunquam congruit esse corpus Christi, sed demonstrat corpus Christi; sed quando profertur ipsum pronomen, nondum est transsubstantiatio. Respondetur quod sacerdos non demonstrat, cum illis verbis non utatur enuntiative sed recitative. Op. cit.*, n. 7, *ibid.*, col. 883. Pierre Damien, qui est le premier aussi, semble-t-il, qui emploie les mots *sacramentum confessionis*, aurait également enrichi de cette expression la terminologie théologique. C'est l'avis de l'évêque de Birmingham, Ch. Gore, qui après avoir donné la priorité probable à Étienne d'Autun, *Dissertations on subjects connected with the Incarnation*, Londres, 1895,

p. 268, n. 3, penche ensuite en faveur de Pierre Damien qui apparaît avoir le premier usé de ce terme. *The body of Christ*, Londres, 1901, p. 116, note 2. C'est ce que fait aussi Darwell Stone, *op. cit.*, t. I, p. 259-260, n. 3. Gieseler, parfaitement documenté dans ce chapitre de sa *Kirchengeschichte*, les avait déjà précédés dans cette affirmation. *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Bonn, 1848, t. II, p. 434, n. 5. Cette attribution n'est malheureusement pas justifiée. Kattenbusch, *loc. cit.*, p. 57, et Endres, *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft*, dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. VIII, p. 10, n. 31, ont raison de ne pas regarder l'authenticité de l'œuvre comme hors de doute; nous ne pourrions actuellement lui assigner d'auteur, mais nous croyons pouvoir affirmer qu'elle n'est pas de Pierre Damien. Elle suit en maints chapitres, pas à pas, le l. IV du *De sacro altaris mysterio* d'Innocent III et, si celui-ci ne se fait pas faute de transcrire Hugues de Saint-Victor, comme nous le montrons ailleurs la comparaison entre les c. VI et XVII, par exemple, d'Innocent III, *P. L.*, t. CCXVII, col. 859, 868, avec les paragraphes 3 et 7 de Pierre Damien, *P. L.*, t. CXLV, col. 881, 883, montre qu'ici le plagiaire n'est pas l'auteur du *De sacro altaris mysterio*, mais le compilateur de l'*Exposi io canonis missæ*, qui tantôt copie littéralement le précédent, tantôt supprime des phrases entières, tantôt les résume. Le mot *transsubstantiatio*, qu'il emploie dans le passage indiqué, est pris au titre du chapitre *De sacro altaris mysterio*, 17, dont il copie les premières lignes. L'écrit attribué à Pierre Damien s'occupe, en outre, de beaucoup de discussions scolaires, ce qui s'éloigne de la façon ordinaire du cardinal de Saint-Sixte. Cf. Endres, *op. cit.*, *passim*. Ce texte est donc à écarter définitivement de la liste des premiers témoins et doit être reculé jusqu'à la fin du XIIe siècle. Voir *Recherches de science religieuse*, 1911, t. II, p. 465.

Le premier emploi du mot qu'on puisse signaler au XIIe siècle est celui qu'en fait Étienne de Baugé, évêque d'Autun, mort en 1139 ou 1140, à Cluny, entre les bras de Pierre le Vénérable, *Epist.*, V, 6, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 390 : *oramus ut cibus hominum fiat cibus angelorum, scilicet ut oblatio panis et vini transsubstantietur in corpus et sanguinem Jesu Christi*, *Tractatus de sacramento altaris*, c. XIII, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1291, et un peu plus loin : *Quasi diceret (Dominus), panem quem accepi in corpus meum transsubstantiavi, et illud do vobis. Op. cit.*, c. XIV, col. 1293. Cette œuvre est-elle sûrement authentique? Gore ne semble pas en douter, *Dissertations*, etc., 1895, p. 268, note 3; Kattenhusch est plus circonspect. *Realencyclopädie*, t. XX, p. 57. Jadis Labbe, qui hésitait, *Dissertationes philologicæ de scriptoribus ecclesiasticis*, Paris, 1660, t. II, p. 372, se promettait d'élucider la question, *ibid.*, appendice, p. 807; mais il n'a pu réaliser son projet. Depuis Mabillon, *Annales ordinis S. Benedicti*, Paris, 1739, t. VI, p. 270, l'on regarde communément comme auteur le premier des deux évêques d'Autun du XIIe siècle qui portèrent le nom d'Étienne (le second a un successeur en 1186).

Les paroles de Pierre de Cluny, *loc. cit.*, appuient cette attribution à Étienne de Baugé. Remarquons, en outre, que dans les exemples du c. VI : *Quando Christus ecclesiasticas administrationes suscepit*, *ibid.*, col. 1277-1278, l'auteur du *Tractatus* se fait seulement l'écho d'Yves de Chartres († 1115), *Serm.*, II, *de excellentia sacrorum ordinum*, *P. L.*, t. CLXII, col. 513 sq., mais pas encore de Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part. III, c. VI sq., *P. L.*, t. CLXXVI, col. 424 sq., ce qui concorde parfaitement avec la paternité du premier Étienne; en outre, les expressions fort discrètes de l'auteur quand il parle de la fraction de l'hostie et de la manducation du corps du Christ, c. XIV, XVIII, *ibid.*, col. 1293, 1303, alors que pour d'autres points il a d'heureux développements, par exemple, c. XVII, placent son œuvre avant les progrès qu'accuse la terminologie de Pierre Lombard. Voir plus loin.

Un témoignage qui ne soulève aucune incertitude et qui n'a pas été signalé jusqu'ici, croyons-nous, si ce n'est par Gillmann, *loc. cit.*, p. 418, est celui de Roland Bandinelli, le futur Alexandre III, qui écrit ses *Sententiæ*, vers 1140-1142 d'après Denifle, *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1885, t. I, p. 604, *Abälard's Sentenzen und die Bearbeitungen seiner Theologia vor Mitte des XII Jahrhunderts*; vers 1150 d'après Gietl, *Die Sentenzen Rolands Bandinelli*, 1891, p. XVI; mais nous croyons avec le P. Ehrle, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1892, t. XVI, p. 148-149, que la preuve qu'apporte Gietl n'est nullement décisive. Le professeur de Bologne s'exprime ainsi : *Verumtamen, si necessitate imminente sub alterius panis specie consecraretur, profecto fieret transsubstantiatio, sanguinis autem nunquam fit nisi de vino transsubstantiatio*, édit. Gietl, p. 231. Voir plus loin l'enseignement détaillé de Roland.

A partir des années 1150-1160, les témoignages s'accumulent; on trouve le mot *transsubstantiatio* (ou *transsubstantiare*) dans les recueils scolaires des maîtres de Paris (Pierre de Poitiers, Pierre Comestor, Alain de Lille, Prévostin, etc.), dans les sermons (Pierre de Celle, Pierre Comestor, etc.), dans les correspondances privées ou officielles (Pierre de Blois, Pierre de Pavie, etc.), dans les traités polémiques (Alain, l'anonyme *Contra amaurianos*), dans les ouvrages de liturgie (Sicard de Crémone, Giraud le Cambrien, Innocent III), dans les recueils canoniques (Étienne de Tournai, Huguccio), et jusque dans les écrits des moines des deux sexes (sainte Hildegarde et divers écrivains cisterciens), jusqu'à ce que le ch. II des décrets de 1215 le sanctionne par une décision conciliaire.

2. *Usage avant 1215.* — Nous rangeons ici, le plus possible par ordre chronologique, les principaux témoignages qui s'échelonnent jusqu'au concile de Latran :

1. Étienne de Baugé, évêque d'Autun († 1139-1149) : *Oremus ut... oblatio panis et vini transsubstantietur in corpus et sanguinem Jesu Christi*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1291, et : *quasi diceret (Dominus), panem quem accepi in corpus meum transsubstantiavi. Ibid.*, 14, col. 1293.

2. Roland Bandinelli (Alexandre III), vers 1140-1142, probablement pas après 1145, et sûrement avant 1153 : *Verumtamen si necessitate imminente, sub alterius panis specie consecraretur, profecto fieret transsubstantiatio; sanguinis autem numquam fit nisi de vino transsubstantiatio. Sententiæ*, édit. Gietl, p. 231. Cf. *ibid.*, p. XVII; Ehrle, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1893, t. XVI, p. 148-149; Denifle, *Abälard's Sentenzen und die Bearbeitungen seiner Theologia vor Mitte des XII Jahrhunderts*, dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1885, t. I, p. 603-611.

3. Adam du Petit-Pont, évêque de Saint-Asaph en 1175 († 1181), vers 1159-1165, à en croire le renseignement d'Étienne de Tournai qui rappelle l'enseignement d'Adam (voir plus loin l'œuvre d'Étienne) : *Determinabat (Mag. Adam Parvipontanus) autem eam (auctoritatem) sic : Id quod fuit panis, etc., convertitur, transsubstantiatur in corpus Christi; cum enim omnia verba communionis admittantur, ut transsubstantiatur, convertitur et hujusmodi, transsubstantiatum ut est vel erit, vel fuit, non admittitur, ne tamquam ex materia fieri credatur, ut avis ex ovo; ita enim panis convertitur in corpus ut non sit verum hoc : erit illud, vel ex hoc, tanquam ex materia, fiet illud. Op. cit.*, part. III, dist. II, c. XL, p. 274.

4. Étienne de Tournai, avant l'élection d'Alexandre III (7 septembre 1159) au moins pour une partie de son œuvre, car Achard de Saint-Victor, et non Richard, qui y est cité comme évêque, p. 373, ne monte sur le siège d'Avranches qu'en 1161 (cf. Gillmann, *loc. cit.*, p. 418-419, et von Schulte, *Die Summa des Stephanus Tornacensis*, Giessen, 1891, p. xx): *De consecratione panis et vini certum est quia ad verba Christi : Hoc est corpus meum, hic est sanguis, etc., fit transsubstantiatio*, et il regarde comme superflu de rechercher si elle s'opère *pedetentim* à mesure que se profèrent les paroles. *Op. cit.*, part. III, dist. II, c. xxxix, p. 273.

5. Sainte Hildegarde (1098-1180), dans une lettre écrite à l'âge de soixante-treize ans (cf. *P. L.*, t. cxcvii, col. 229), donc en 1171 : *ad prælatos Moguntinenses*, dit ce qui suit : *Oblatio panis cum vino et aqua in carnem et sanguinem Salvatoris transsubstantialiter, quemadmodum lignum in ardentem carbonem per ardorem ignis, mutatur. Epist.*, xlvii, *P. L.*, t. cxcvii, col. 224.

6. Jean de Faenza, après 1171, le plagiaire de Rufin et d'Étienne de Tournai, substitue *transsubstantiare* à *transmutat* qu'il trouve chez Étienne : *Vivificat, i. e., facit vivere quia panem et vinum transsubstantiat in corpus et sanguinem. Summa*, c. i, 9, 1, c. 80; ms. Munich, *lat. 17182*, fol. 49. Cf. Gillmann, *loc. cit.*, p. 420.

7. Pierre Comestor, avant 1175, puisque son *Historia scolastica* est dédiée à Guillaume aux Blanches-Mains, archevêque de Sens (1169-1175; il passe à Reims en 1175) : *Hoc est corpus... ex virtute horum verborum fit transsubstantiatio. Historia scolastica, in Evangelia*, c. cli, *P. L.*, t. cxcviii, col. 1618.

L'emploi du mot est à signaler chez Pierre Comestor, à une date imprécise, dans le sermon attribué à Hildebert et déjà cité : *Cum profero verba canonis et verbum transsubstantionis et os meum plenum est... amaritudine et dolo, quamvis honorem eum labiis, tamen spuo in faciem Salvatoris... Itaque mundamini. Serm.*, xciii, parmi les *Opera Hildeberti*, *P. L.*, t. clxxi, col. 776. Remarquons aussi que ce même sermon xciii d'Hildebert se trouve avec des modifications importantes, mais sans le mot *transsubstantiatio* parmi les sermons de Pierre Comestor, *Serm.*, xxxviii, *P. L.*, t. cxcviii, col. 1813. Si le *Serm.*, xciii, n'est donc pas l'œuvre d'Hildebert, il reste encore à faire une étude critique des divers manuscrits signalés par Hauréau pour déterminer si la version, conservée dans le t. clxxi de Migne, n'est pas un remaniement de celle que présente le t. cxcviii.

8. Pierre de Poitiers, avant 1175, puisque son œuvre est dédiée au même archevêque de Sens, Guillaume, emploie fréquemment le mot dans ses *Sententiæ*, l. V, n. 12, *P. L.*, t. ccxi, col. 1243 sq., 1247, etc. : *Similiter quæritur de defectione eucharistiæ, an prolata medietate horum verborum, hoc est corpus meum, ad quorum prolationem habetur transsubstantiatio, debeat alter sacerdos... incipere...*, col. 1232; *verba autem ad quorum prolationem transsubstantiatur panis in carnem, hæc sunt...*, etc., col. 1243. Le mot se retrouve plus de quinze fois dans ces chapitres.

9. Pierre de Pavie, évêque de Meaux, puis de Bourges, et cardinal de Saint-Chrysogone, dans une lettre de 1178, conservée entre autres par Roger de Hoveden. C'est la lettre qui relate les événements de sa légation dans le midi de la France : *Panis et vinum in corpus et sanguinem Domini vere transsubstantiatur. Epist.*, iii, *P. L.*, t. ccxix, col. 1222, ou Roger de Hoveden, *Chronica*, pars posterior, dans les *Rerum britannicarum medii ævi scriptores, or Chronicles and memoriales*, etc., 1869, t. li *b*, p. 157.

10. Pierre de Celle, probablement bien avant 1180, car ses sermons, sans qu'il les prêche lui-même, commencés pendant son séjour à Celle, *Epist.*, xix, *P. L.*, t. ccii, col. 421, sont déjà répandus aux quatre vents du ciel avant son élévation au siège épiscopal de Chartres (1180), comme il le dit lui-même dans une lettre qu'il écrit étant encore abbé de Saint-Remi, à Reims, *Epist.*, clxvii, col. 610 : *supposuit (Jesus) panem et vinum et transsubstantiavit in corpus et sanguinem suum. Serm.*, xli, *in cœna Domini*, 8, col. 770.

11. Pierre de Blois, dans une lettre écrite, comme archidiacre de Bath, à un diacre d'Angleterre nommé Pierre, donc entre 1175 et 1195 environ : *Pane et vino transsubstantiatis virtute verborum cælestium in corpus et sanguinem Christi. Epist.*, cxl, *P. L.*, t. ccvii, col. 420.

12. Baudouin de Cantorbéry (évêque de Worcester en 1181), avant 1181, puisqu'il signe *frater Balduinus Fordensis monasterii servus*, et en toute hypothèse avant 1184, date de la mort de son correspondant, dans sa lettre ou traité *Liber de sacramento altaris*, envoyé à Barthélemy, évêque d'Exeter, 1161-1184 : *Panis... vel fit corpus Christi et transsubstantiatur, vel mutatur, vel convertitur in corpus Christi, P. L.*, t. ccv, col. 662.

13. Alain de Lille, après 1179, puisqu'il fait allusion au concile de Latran de cette année, *Contra hæreticos*, ii, 14, *P. L.*, t. ccx, col. 382, dans cette même œuvre emploie le mot fréquemment : *Dicunt... hæretici panem non transsubstantiari in corpus Christi. Contra hæreticos*, i, 57, col. 359. *Transsubstantiatio est illa species mutationis secundum quam et mutatur materia et substantialis forma sed remanent accidentia. Unde dicitur transsubstantiatio quia nihil de substantia remanet*, i, 58, col. 360. Mêmes emplois du mot dans les *Regulæ theologicæ*, 107, col. 678.

14. Sicard de Crémone (vers 1185-1195 ?) : *Mirabilius est de nihilo cuncta creare, quam creaturam transsubstantiare. Mitrale*, iii, 6, *P. L.*, t. ccxiii, col. 129. *Super quæ cum oravit pro hostia transsubstantianda, eamque transsubstantiavit et transsubstantiatam Patri obtulit, nunc orat pro ipsius acceptione*, col. 131. On le trouve encore ailleurs, col. 91, 116, 117, 118. Dans sa *Summa canonum* qui ne peut que difficilement remonter avant l'année 1183, mais qui est antérieure au *Mitrale*, iii, 6, *P. L.*, t. ccxiii, col. 117, le mot ne se rencontre pas moins de dix fois, aussi bien *transsubstantiare* que *transsubstantiatio*. Cf. les textes dans Gillmann, *loc. cit.*, p. 420, note 5.

15. Pierre le Chantre, dans sa *Summa de sacramentis*, etc., encore inédite (ms. lat. Bibl. nat., *14445*) qui veut surtout s'occuper des points moins étudiés dans les écoles : *Et in hoc omittamus ea quæ usitatius solent inquiri*, fol. 161, emploie le verbe *transsubstantiare* dans la question : *Si alius panis quam de frumento transsubstantiatur in corpus Christi*, fol. 164.

16. Huguccio, qui achève sa *Summa* au plus tôt en 1187, puisqu'il y cite le pontificat de Grégoire VIII (ms. lat., Cambrai, *419*, fol. 197), emploie sans cesse le verbe *transsubstantiare*, *transsubstantiari*; le substantif *transsubstantiatio* s'y rencontre aussi, mais moins souvent. Voir une longue liste de textes cités par Gillmann, *loc. cit.*, p. 421-423.

17. Innocent III. Outre le *De sacro altaris mysterio*, écrit avant son élévation au souverain pontificat (1198), comme tout porte à le croire, ses lettres font usage du mot, par exemple, le 29 novembre 1202, à Jean de Belesmes, ancien archevêque de Lyon : *Quæsivisti... quæ sit forma verborum quam ipse Christus expressit, cum in corpus suum et sanguinem, panem et vinum transsubstantiavit... alii tenent quod aqua cum vino transsubstantiatur. Epist.*, v, 121, *P. L.*, t. cxxiv, col. 1119, 1121 ; cf. *De sacro altaris mysterio, passim*, l. IV, 5, 17, 19, etc., *P. L.*, t. ccxvii, col. 868, etc. ; mais en dehors des titres des chapitres, c'est le verbe *transsubstantiare* plutôt que le substantif qui a les préférences d'Innocent III.

18. Giraud le Cambrien qui offre son ouvrage fraîchement composé à Innocent III en 1199, *De rebus a se gestis*, iii, 18, édit. citée plus haut, p. 119 : *Quæritur si aqua transsubstantiatur in sanguinem. Item quæritur si facta sit transsubstantiatio panis in carnem. Gemma ecclesiastica*, i, 8, édition citée, p. 17 et *passim*.

19. Garnier de Rochefort, cistercien, évêque de Langres : *Hanc igitur speciem panis et vini in corpus Christi transsubstantiatam miraris. Numquid ipse est quid transfiguratus est? Serm.*, xviii, *P. L.*, t. ccv, col. 687. Mêmes expressions dans le traité *Contra amaurianos*, écrit en 1208 au plus tôt, et vraisemblablement en 1210, par le même Garnier, comme tout porte à le croire. Baeumker, *op. cit.*, p. 12-18 : *Transsubstantiatur ergo panis et vinum in corpus et sanguinem Christi. Et quid mirum... substantia panis vertitur in substantiam carnis; unde et illa conversio proprie transsubstantiatio nominatur*, c. xi, xii, p. 60, 63 de l'édition de Baeumker. *Ein Traktat gegen die Almaricianer*. Paderborn, 1893.

20. Prévostin, qui écrit sa Somme vers 1200 et est chancelier en 1206, emploie continuellement les mots *transsubstantiatio* et *transsubstantiare* dans son chapitre sur l'eucharistie. Dans le manuscrit de Bruges *237* : une des seules rubriques porte comme titre : *De verbis quibus fit transsubstantiatio*, fol. 81. Gillmann a constaté l'emploi du mot 57 fois dans les manuscrits de Vienne *1501* et d'Erlangen *353*. *Der Katholik*, 1910, t. ii, p. 77.

21. Étienne de Langton, avant son élévation au siège de Cantorbéry en 1203, fait souvent usage du mot : *Item iste panis transsubstantiatur... dicimus quod transsubstantiatur in totum Christum... Quælibet pars transsubstantiata*, etc. (ms. cité de Bramberg, fol. 68).

22. Simon de Tournai, vers la fin du siècle, dans sa *Summa* ou *Institutiones* : *Quod genus mutationis quæ fit in eucharistia? Responsio de mutatione quæ fit virtute verbi quam sic distinguimus, aliud esse commutationem, aliud esse mutationem, aliud transsubstantiationem* (ms. cité, fol. 57). Même emploi du mot dans ses *Disputationes* (ms. de Bruges, *193*, disp. LXV).

23. Jean le Teuton, l'auteur de la *Glossa ordinaria*, avant le concile de 1215, se montre fidèle disciple d'Huguccio; il emploie ces expressions fort souvent; dans la *Glossa ordinaria* imprimée, on en compte plus de trente exemples en marge du texte du *Décret*. Voir la liste dans Gillmann, *ibid.*, p. 424, note 1.

24. L'*Instructio sacerdotis*, imprimée parmi les apocryphes de saint Bernard, mais de date imprécise, a la phrase suivante : *Panis enim in manibus tuis in corpus unigeniti Filii Dei transsubstantiatur*, part. II, 9, *P. L.*, t. clxxxv, col. 785.

25. L'*Exordium magnum cisterciense*, ii, 6, dû sans doute à Conrad d'Éberbach, entre 1206 et 1221 (voir Vacandard, *Vie de S. Bernard*, Paris, 1910, t. i, p. xlix; Hüffer, *Der hl. Bernard von Clairvaux*, Munster, 1886, p. 172-1837), rapporte un fait fort voisin de celui que relate Herbert dans son *Liber miraculorum*, iii, 26, mais ce dernier n'a pas le mot *transsubstantiatio* : *Quidam monachus... in tantam cordis inopiam devenerat ut diceret panem et vinum... nequaquam transsubstantiari posse in verum corpus et sanguinem Domini...* (reproduit dans la *Vita prima S. Bernardi*, vii, 6, *P. L.*, t. lxxxv, col. 419).

3° *La doctrine.* — 1. *Son affirmation.* — Si le mot ne fait son apparition avec certitude que dans le second quart du xiie siècle et s'affirme avec une fréquence remarquable vers 1170-1180, il serait néanmoins complètement erroné, nous l'avons déjà vu, d'en conclure à une introduction aussi tardive et aussi limitée de la doctrine. Celle-ci se rencontre au xiie siècle avec une netteté qu'elle doit au long travail des siècles précédents, à la transmission des anciens textes patristiques, aux efforts de coordination et d'exposition didactique provoqués par la querelle bérengarienne d'abord, puis par les objections des autres sectes hérétiques. Voir plus haut. Nous avons déjà indiqué précédemment les principaux résultats qui se dégagent, nettement formulés, dans les écrits des adversaires de Bérenger; on peut voir la place que prend dans cet exposé la doctrine catholique de la transsubstantiation et les réflexions qu'il suggère aux historiens du dogme même indépendants.

Les autres explications sont très nettement rejetées. Après la polémique bérengarienne, l'affirmation de cette même doctrine se perpétue dans des recueils d'un autre genre dont l'efficacité, en raison de leur nature même et de leur diffusion dans les bibliothèques des églises, pénètre jusque dans la vie quotidienne du clergé et par lui dans la croyance du peuple chrétien; nous voulons parler des collections canoniques qui, depuis celle de Burchard de Worms et même avant elle, donnent une place importante au dogme eucharistique.

Leur but étant de mettre dans les mains des évêques et du clergé une espèce de *Corpus* de ce qui leur est nécessaire pour la direction de leurs ouailles (cf. la préface de la collection de Reginon de Prum dans l'édition de Wasserschleben), on s'explique parfaitement cette étroite union de la théologie et du droit canon qui apparaît dans tous ces recueils et se maintient même dans celui de Gratien, part. III, *De consecratione*, sur les sacrements, surtout dist. II-IV.

Il faut signaler en premier lieu, parmi les effets de ces collections canoniques, la transmission des textes patristiques qui parlent de la conversion du pain et du vin au corps et au sang du Christ. Sur cette conversion, citons les textes qu'on peut lire dans le *Decretum* de Gratien, *De consecratione*, dist. II, et qui se rencontrent aussi chez ses prédécesseurs : can. 34 (attribué à Grégoire, en réalité de Lanfranc), en outre chez Yves (*Décret* et *Panormie*), Alger (*Liber Sentent.*); can. 35 (attribué à tort à Eusèbe d'Émèse, d'autres fois à Augustin, ou Hilaire, etc.), en outre chez Yves, etc.; can. 141 (attribué à Augustin), en outre chez Yves, Alger, etc.; can. 43 (*De sacramentis*, vi, 1 du pseudo-Ambroise), chez Yves, Alger, etc.; can. 55 (*ibid.*, iv, 4), chez Alger, etc.; can. 69 (Ambroise, *De mysteriis*, c. viii, ix), chez Lanfrane, Guitmond, Yves, Alger, etc.; can. 72 (Augustin-Paschase), chez le cardinal Grégoire (Polycarpe), Alger, etc.; can. 73, 74, 82, 83, etc. Une étude plus détaillée montrerait la présence des mêmes textes dans les collections inédites du xie et du xiie siècle, celle de Saragosse (les plus anciens manuscrits, comme B. N., *lat. 3875*, n'ont cependant le livre contre Bérenger contenu dans la copie du Vatican, *Barb. lat. 2864*), le Polycarpe, etc., dans le détail desquelles nous ne pouvons entrer ici. On peut se faire déjà une idée du nombre et de la diffusion de ces formules patristiques en consultant les tables de Friedberg, *Corpus juris canonici*, t. i, p. xlvi-lxxiv des *Prolegomena*, Leipzig, 1879.

Avec ces textes, ces collections indiquent en même temps d'une certaine façon leur exégèse, grâce à la suscription qui les introduit. Ces titres, qu'on doit consulter avec précaution, dans les éditions peu critiques de Burchard ou d'Yves de Chartres, nous fournissent en peu de mots l'ensemble de la doctrine. Comme exemple, nous donnons ici les formules de Gratien, *De consecrat.*, dist. II : *Post consecrationem non substantia, sed species remanet* (can. 34); *visibiles creaturæ in Christi corpus et sanguinem invisibiliter convertuntur* (can. 35); *quare in specie panis et vini sacramentum suum Christus nobis ministravit* (can. 36);

non natura nasciiur, sed consecratione nobis conficitur corpus et sanguis Christi (can. 39); *quod ante benedictionem panis et vinum est, post benedictionem est corpus et sanguis Christi* (can. 40); *sub specie panis et vini invisibilem Christi carnem et sanguinem sumimus* (can. 41); *quare elementorum species reserventur...* (can. 43); *ante consecrationem est panis, sed verbis Christi in eius corpus convertitur* (can. 55); *quibus exemplis præter naturam substantia panis et vini in corpus et sanguinem Christi converti probetur* (can. 69); *post consecrationem, licet figura panis et vini maneat, tan en nichil est ibi nisi corpus et sanguis Christi* (can. 74); *corpus quod ex Virgine sumptum est a fidelibus accipitur* (can. 91), etc. Il serait aisé de dresser une liste semblable à l'aide d'autres recueils canoniques; contentons-nous de renvoyer le lecteur, dans l'état actuel des sources inédites, à la dissertation toujours précieuse des Ballerini (dans leur édition des œuvres de saint Léon, *P. L.*, t. CVI, col. 9 sq.), et aux travaux de P. Fournier, Wolff von Glanwell, Thaner, etc.

On le voit, toutes les données relatives à la conversion sont déjà fournies par les affirmations des adversaires de Bérenger et par les textes recueillis dans les dossiers patristiques ou les collections canoniques. L'objet du dogme ne fait de doute pour personne : l'on croit à cette époque qu'il y a vraiment « conversion », c'est-à-dire que toute la substance du pain et du vin est changée en la substance du corps et du sang de Jésus-Christ, que le pain et le vin n'existent plus après la consécration, mais que leurs apparences extérieures (*forma, figura, proprietates, qualitas naturalis, odor, sapor, species, accidentia*, etc.), continuent à subsister sans que leur substance y soit encore. Nous avons déjà indiqué la plupart des passages saillants en faisant le relevé des principales sources d'information. Pour la question spéciale des accidents, voir EUCHARISTIQUES (*Accidents*).

2. *Explication et théories.* — Mais l'étude même de la « conversion » et des problèmes philosophiques que soulève ce dogme a été faite par ces mêmes auteurs avec une succession de tâtonnements ou de progrès, qui affectent tantôt la pensée, tantôt l'expression; n'oublions pas que tout le XIIe siècle théologique en est là. Il ne faudrait pas non plus vouloir trop presser le sens de certains mots du vocabulaire de l'époque qui ne s'est formé que petit à petit. Dès qu'elle sortait des notions vulgaires, la terminologie des écoles, tenue en lisière par le legs des textes anciens et, par suite, désorientée quand elle se trouvait en face d'expressions dont l'interprétation historique lui faisait défaut, ne pouvait atteindre sa fixation définitive que par un long travail d'épuration. Le mot seul de *substantia*, qui joue son rôle dans la formation du mot *transsubstantiatio*, donnait lieu à plus d'une équivoque; Guillaume de Conches le faisait remarquer à ce moment, *Dialogus de substantiis physicis*, Strasbourg, 1567, p. 8. Il en allait de même avec les mots *forma, accidens*, etc. Voir, par exemple, Pierre Lombard, l. II, dist. XXXVII, 4; l. I, dist. VIII, 8, etc., ou les dictionnaires de théologie de l'époque. Alain de Lille, *Distinctiones distinctionum theologicarum*, *P. L.*, t. CCX, col. 960, etc. Voir aussi Espenberger, *Die Philosophie des Petrus Lombardus*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Munster, 1901, t. III, fasc. 5, p. 37 sq., Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de Insulis*, *ibid.*, Munster, 1898, t. II, fasc. 4, p. 39. Passons en revue quelques individualités ou quelques groupes.

Alger de Liége avait trouvé une formule des plus exactes dans sa brièveté : *quidquid enim mutatur in aliud, in alio desinit esse quod fuerat sive substantialiter sive accidentaliter; sed in pane et vino cum in corpus Christi mutantur, accidentia* (qu'ailleurs il appelle souvent *forma, qualitates*, etc.) *esse non desinunt, sed omnia remanent. Ergo panis et vini substantiæ esse desinit. Op. cit.*, I, 7, *P. L.*, t. CLXXX, col. 756-757. La légitimité de ses déductions laissée à part, on ne pourrait mieux dire.

Pour être plus développées, les considérations de Guitmond sur les quatre espèces de changements « substantiels », *rerum mutationes substantivas sive efficientias, op. cit.*, II, *P. L.*, CXLIX, col. 1443, citées par la Bible, ne contenaient rien de plus : par création; par annihilation, col. 1443; cf. ce qu'il y dit des accidents qui périssent ou qui se changent en d'autres, col. 1443-1444; par le passage naturel ou miraculeux en une substance non existante auparavant, col. 1444; par le passage d'une chose existante en une autre déjà existante aussi, col. 1444; ce dernier mode est réservé au seul cas de la « conversion », col. 1444.

Si nous passons aux principaux représentants de l'enseignement scolaire, nous constatons chez Robert Pulleyn, *Sententiæ*, VIII, 5, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 966-968, toute la doctrine de la conversion avec la permanence des accidents, sans le mot de transsubstantiation. Il se rencontre pour plusieurs expressions avec Roland Bandinelli, son confrère dans le cardinalat.

Dans cet son exposé, Hugues de Saint-Victor se montre d'une sobriété qui tranche avec les développements de la plupart des représentants du groupe abélardien; mais, pour succinct qu'il soit et dépourvu de toute verbosité dialectique, le c. IX du *De sacramentis*, l. II, part. VIII, constitue un modèle de précision théologique, qui écarte toute idée ou expression inexacte et digne d'un esprit clair et ferme comme le sien. Cette conversion se fait non pas *per unionem*, mais *per transitionem*; il n'y a pas d'augmentation quantitative. De plus, le corps du Christ ne reçoit pas son être de ce pain, mais la substance du pain se change dans le vrai corps que possède le Christ et ce changement du pain ne se produit pas, parce que le pain cesse d'être, mais en devenant ce qu'il n'était pas. Hugues donne alors les motifs de la précision de son langage, en opposant les divers points énumérés de la vraie doctrine aux diverses catégories d'erreurs. *P. L.*, t. CLXXVI, col. 468.

Le célèbre contemporain de ces deux auteurs, Abélard, a eu, semble-t-il, sur la permanence des accidents ou tout au moins sur la disparition du pain et du vin, une idée étrange et qui ne peut se concilier, quoi qu'en ait pensé son auteur, avec la croyance orthodoxe. A en juger par l'accusation de Guillaume de Saint-Thierry, *Disputatio adversus Abælardum*, c. IX, *P. L.*, t. CLXXX, col. 280, par la lettre de saint Bernard à Innocent II, *Epist.*, CXC, *De erroribus Abælardi*, c. IV, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1062 : *omitto quod dicit... post consecrationem panis et calicis priora accidentia quæ remanent pendere in aere*, et par les échos que reflètent les affirmations de ses disciples immédiats ou médiats, il aurait enseigné que la substance du pain et du vin disparaîtrait et que les accidents subsisteraient dans l'air. Cf. les textes de Roland, etc., dans Gietl, *op. cit.*, p. 234, note 11; *Sententiæ divinitatis*, édit. Geyer, p. 134; cf. Denifle, *Die Sentenzen Abælards*, etc., dans l'*Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1885, t. I, p. 433. Le texte même d'Abélard ne nous a été conservé que par les courtes citations des *Capitula erroum Petri Abælardi*, c. IX. Voici ce que nous y lisons, édit. Cousin, t. II, p. 768, ou *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1052 : *De speciebus panis et vini quæritur si sint modo in corpore Christi, sicut prius erant in substantia panis et vini quæ versa est in corpus Christi, an sint in aere. Sed verisimilius est quod sint in aere, cum sint in*

corpore Christi sua lineamenta et suam speciem habeat sicut alia corpora humana. Species vero istæ, scilicet panis et vini, fiunt in ore ad celandum et obtegendum corpus Christi (ne serait-ce pas *in aere*, au lieu de *in ore?*). Cette explication aboutirait donc à dire que l'air apparaît coloré, etc., à la façon du corps du Christ. Telle qu'elle est exposée par certains disciples ou relatée par les théologiens suivants, voir plus loin, elle se contente d'affirmer une simple succession de la substance du corps à la place de la substance du pain; elle devait survivre un demi-siècle environ à son auteur, jusque dans les gloses du *Decretum*. Voir plus loin, à propos de la transsubstantiation chez Pierre Lombard. Mais si l'explication prête à des interprétations qui ne s'harmonisent pas avec le dogme, remarquons que le groupe abélardien est en général fort correct dans l'affirmation même de la doctrine de la *conversio*; ce qui constitue une forte présomption en faveur de l'orthodoxie du *Magister Petrus* sur ce point. Il serait permis d'en conclure que les idées du maître ne péchaient que dans l'explication qu'il espérait pouvoir donner de la doctrine.

La *Summa sententiarum*, VI, 4, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 141, qui présente, en maint endroit, des accointances avec le maître du Pallet, cf. Claeys-Bouüaert, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1909, t. X, p. 278, 710 sq., est fort brève et discrète sur ce point; ce qu'elle doit, sans doute, à Hugues de Saint-Victor, un de ses principaux modèles. A part la question *in quo sit illa species et sapor*, nous n'y trouvons rien de spécial. Dans l'*Epitome*, c. XXIX, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1740-1744, il est à peine question de la conversion, *ibid.*, col. 1741. En dehors d'une objection, les Sentences du manuscrit anonyme de Saint-Florian n'en disent guère davantage. Cf. Gietl, *op. cit.*, p. 223, 10. Par contre, Roland Bandinelli, édit. Gietl, p. 223, Ognibene, *ibid.*, et les *Sententiæ divinitatis*, édit. Geyer, p. 128-142, lui donnent beaucoup plus d'extension. Roland, plus subtil que le Lombard dans son argumentation, prouve d'abord que la substance du pain et du vin est changée en corps et au sang de Jésus-Christ, à cet effet, il fait appel au texte d'Eusèbe d'Émèse (Fauste de Riez), classique depuis Paschase et Hériger, et à deux textes de saint Ambroise. Puis il accumule les objections dont plusieurs ont pour objet l'augmentation quantitative du corps du Christ et sa formation en dehors du sein de Marie.

Les réponses se rangent en deux catégories : la première veut que la substance, qui était, avant la consécration, pain et vin, soit ensuite corps et sang; la seconde qui a les préférences de Roland : *que sententia nostris pocius quam alia heret pectoribus*, p. 226, sacrifie en fin de compte, bien qu'elle conserve le mot, p. 231, la notion de transsubstantiation, puisque, si elle admet la substance du corps et du sang sous les mêmes espèces qui recouvraient la substance du pain et vin, elle adopte une explication inconciliable avec le changement de l'un en l'autre : *substantia panis et vini dicunt quoniam dissolvitur et redit ad elementa* (c'est la troisième des explications rappelées par le *Magister Sententiarum*, l. IV, dist. XI, 4, édit. Quaracchi, p. 239).

Les *Sententiæ divinitatis* ne tombent pas sous le même reproche; la pensée y est correcte; on ne peut relever chez leur auteur qu'une terminologie inexacte qui confond les changements formel et accidentel. Il y a, dit-elle, deux espèces de changements de substance : *mutatio substantiarum quandoque fit secundum accidentia tantum* (femme de Loth changée en sel, l'eau en vin, la glace en cristal, etc.), *quandoque secundum utrumque*; c'est cette seconde espèce qui se produit dans la conversion eucharistique : le pain cesse d'exister ainsi que le vin; leur goût, couleur, etc., subsistent, mais plus en eux et pas non plus dans le corps du Christ, *et ita hic fit commutatio secundum utrumque*, édit. Geyer, p. 131-132.

Après avoir nettement établi le fait de la conversion, cf. les derniers mots du l. IV, dist. X, n. 2, édit. Quaracchi, p. 215, Pierre Lombard, dist. XI, n. 1, *ibid.*, p. 238, pose le problème de la nature de cette conversion (le mot de « transsubstantiation » ne se rencontre pas sous sa plume); est-elle formelle, demande-t-il, substantielle, ou de quelque autre genre? *vel alterius generis?* Elle n'est pas formelle, car la persistance des accidents (*species rerum*) s'y oppose; il penche pour la conversion substantielle; mais une objection de ses adversaires, fréquente alors encore, sur l'augmentation du corps du Christ qui en serait la conséquence, ne provoque dans son esprit qu'une réponse peu ferme : *quibus... responderi potest.* Elle se borne à nier que la conversion se fasse de la même manière que la formation du corps du Christ dans le sein de Marie et, pour l'explication, il en appelle à la toute-puissance divine, en s'abritant, pour cacher sa fuite, derrière une formule attribuée à saint Augustin, *Liber Sententiarum Prosperi*, VIII : *Si vero quæris modum... breviter respondeo : mysterium... investigari salubriter non potest*, l. IV, dist. XII, 2, que lui procurait Alger de Liége, *op. cit.*, I, 9, *P. L.*, t. CLXXX, col. 767. Vient ensuite, *ibid.*, 2, édit. Quaracchi, p. 239, l'examen d'une question corollaire qui, chez Roland et d'autres, n'était pas assez franchement distincte du problème principal. Le *Magister* a fort bien vu qu'il fallait séparer les deux questions, dont la seconde se réduisait chez beaucoup à un véritable exercice de dialectique d'école. La voici : la substance du pain est-elle à un moment donné le corps du Christ? Ici plusieurs opinions sont passées en revue avec l'explication de quelques expressions rencontrées incidemment chez les Pères et les auteurs antérieurs. Cf. Alger, par exemple, *op. cit.*, I, 6, 7, *P. L.*, t. CLXXX, col. 755 sq. La discussion dans les milieux scolaires doit avoir été vive et prolongée, à en juger par quelques citations; elle se manifeste pendant toute la durée du siècle et saint Thomas en a encore l'écho.

Cf. Robert Pulleyn, *op. cit.*, VIII, 5, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 965-967; Étienne de Tournai, *op. cit.*, l. III, dist. II, c. XL, p. 273-274, qui cite les avis de Robert de Melun, Adam du Petit-Pont, Richard de Saint-Victor, etc.; Alain de Lille, *Regulæ theologicæ*, 107, et *Contra hæreticos*, I, 58, *P. L.*, t. CCX, col. 678, 360-361; Innocent III, *op. cit.*, l. IV, 20, *P. L.*, t. CCXVII, col. 870 sq., dit avec une sage réserve de toutes ces questions qui défrayaient la fécondité dialectique des écoles : *circa præsentem articulum subtiliter magis quam utiliter possunt inquiri*, *ibid.*, col. 870. Giraud le Cambrien, après avoir enregistré les divers avis, en dit autant. *Gemma ecclesiastica*, I, 8, édit. citée, p. 28. Mêmes questions chez Prévostin, Simon de Tournai, Étienne Langton, ms. cité, fol. 67, etc. Voir aussi dans les gloses imprimées du *Décret*, à défaut des inédites, l'écho de ces discussions dialectico-théologiques chez les canonistes, par exemple, *De consecrat.*, dist. II, c. 1, 2, 71, 72, etc.

L'on comprend que Pierre le Lombard n'ait pu se dispenser de faire le relevé des diverses solutions apportées de son temps et dont la dernière seule est nettement rejetée par lui. La première répond négativement, bien qu'elle admette que le pain devienne le corps du Christ. La seconde, qui a les sympathies du *Magister*, à voir la manière dont il la défend : *nec tamen dicimus*, admet que ce qui était le pain et le vin est, après la consécration, le corps et le sang; mais la substance du pain n'est pas la substance du corps, ni celle du vin n'est la substance du sang. Les deux modes d'explication qui suivent remettent en fin de compte en question la vraie notion de la transsubstantiation :

l'une qu'il relate ici d'une manière impersonnelle, bien que plus loin il s'en inspire partiellement dans la théorie qu'il adopte pour les accidents, dist. XII, 1 (Bandinus, son abréviateur, qui réduit notablement ce chapitre par de vigoureuses coupures, reste hésitant entre deux interprétations dont l'une n'est pas orthodoxe, *op. cit.*, *P. L.*, t. CXCII, col. 1096), prétend voir après la consécration la substance du corps et du sang sous les mêmes accidents sous lesquels était auparavant la substance du pain et du vin; celle-ci retourne aux éléments ou est annihilée; cf. Roland, plus haut; la dernière enfin affirme la permanence du pain et du vin et la juxtaposition simultanée de la substance du corps et du sang. Cette explication est rejetée avec vigueur et il conclut : *post consecrationem igitur non est ibi substantia panis vel vini, licet species remaneant*, col. 239. Une glose du *Décret*, *De consecr.*, dist. II, c. 1, apporte ici que cette *opinio verior est*, Lyon, 1634, p. 1911, mais fait remarquer que toutes ces explications admettent cependant la présence réelle.

Les quelques objections touchées par le Lombard, aux divers endroits énumérés, sont reprises par Pierre de Poitiers dans son chapitre : *quis modus conversionis quantum valeat explicari*, *Sent.*, l. V, 12, *P. L.*, t. CCXI, col. 1246, et poussées avec sa recherche dialectique accoutumée. Nous ne le suivrons pas sur ce terrain. Constatons seulement sa restriction *quantum valeat explicari* (est-elle dans l'original?) et les *tria genera conversionis* qu'il connaît : par la première, *aliqua substantia transit in aliam ut sit ejus materia facta varietate proprietatum circa materiam et materiatum* (exemple : l'œuf et l'oiseau ou le *filix*) et cela par processus naturel ou artificiel; par la seconde il y a *mutatio proprietatum* ou *circa eamdem rem variatio*, mais permanence de la substance, par exemple, pain issu de farine, femme de Loth; par le *tertium genus mutationis* qui n'a lieu que dans l'eucharistie, il y a passage de la substance du pain en la substance du corps, avec permanence des *proprietates* que possédait le pain, *op. cit.*, col. 1246, et le meilleur mot pour le dire est transsubstantiation, col. 1247.

Moins usité, mais plus clair est le vocabulaire d'Alain de Lille, dans son traité *Contra hæreticos*, I. 58, *P. L.*, t. CCX, col. 360, que résume la règle 107 de ses *Regulæ theologicæ*. *Ibid.*, col. 678. La transsubstantiation n'est pas l'*alteratio* ni l'*alteritas*, *mutatio quæ fit secundum varietatem accidentium in eodem subjecto* (comme le passage d'un objet du blanc au noir); l'*alteritas* est une autre espèce de changement, *in qua manente eadem materia, non manent substantialia* (par exemple, vin de Cana); enfin, la transsubstantiation est une troisième espèce qui change la matière et la forme substantielle, mais laisse persister les accidents : *illa species mutationis secundum quam et mutatur materia et substantialis forma, sed remanent accidentia. Ibid.*, col. 360.

On voit que, si le docteur universel est un des grands représentants du platonisme, à la fin du XIIe siècle, sa terminologie et ses explications ne s'écartent guère pour le fond des idées communes puisées dans l'héritage occidental d'Aristote-Boèce. Cf. Baumgartner, *op. cit.*, p. 12, 13, etc.

Pour l'explication de Simon de Tournai (*commutatio, mutatio, transsubstantiatio*) et celle de Raoul l'Ardent qui lui ressemble de près, voir les *Recherches de science religieuse*, novembre 1911. La théorie d'Étienne Langton, qui distingue une *triplex mutatio : accidentalis* (noir en blanc), *substantialis* (eau de Cana), *materialis* (transsubstantiation), avec une quatrième espèce qu'il appelle *naturalis* (ms. cité de Bamberg, fol. 68), aura sa place ailleurs.

Pour Innocent III, il y a deux espèces de conversions : la substantielle et la formelle; toutes deux se subdivisent : *forma convertitur sine substantia, substantia convertitur sine forma, utraque cum altera*; quant à la conversion qu'il dit substantielle : *substantia quandoque convertitur in id quod sit* (*fit*) *et non erat* (la verge de Moïse, Exod., VII) *et tunc forma convertitur cum substantia, quandoque convertitur in id quod erat et non fit*; telle est la conversion du pain dans l'eucharistie et, alors, la substance est changée, mais non la *forma*. Ce dernier membre indique avec certitude ce qu'il faut encore entendre à ce moment par le mot *forma*; nous sommes encore loin de la théorie aristotélicienne de la forme; le mot se ressent encore de sa synonymie, si fréquente dans l'usage du XIIe siècle, avec *species* ou *accidens*. Avant cela, l'auteur avait signalé deux explications de la transsubstantiation, entre lesquelles il ne dit pas clairement ses préférences; mais le reste de tout le traité nous indique qu'il rejette la première; celle-ci consiste à dire que le corps du Christ commence à être présent à la place du pain sous les mêmes accidents, tout comme la lettre *a* se change en *e* dans *ago*, *egi*, selon l'expression des grammairiens. La seconde manière d'expliquer la transsubstantiation exige un vrai changement du pain en ce qu'il n'était pas auparavant. *Op. cit.*, IV, 20, *P. L.*, t. CCXVII, col. 870, 871.

3. *Défense apologétique du dogme et de son expression contre les hérétiques.* — Chez la plupart de ces auteurs, il n'est pas fait d'allusion à la création récente du mot (voir plus loin); quant à la doctrine elle-même désignée par ce terme, rien ne donne l'impression d'une nouveauté fraîchement introduite. Par tous, elle est acceptée comme croyance commune et nécessaire; les divergences ne se produisent que dans l'explication de quelques points. Le partie consacrée chez eux à l'apologétique du dogme est assez développée; il est rare qu'ils manquent de faire appel soit à l'action créatrice toute-puissante, soit à des analogies naturelles, qu'ordinairement ils signalent comme incomplètes, soit à des miracles de la vie du Sauveur (naissance virginale, multiplication des pains, apparition après la résurrection). Les passages sont trop nombreux pour que nous les énumérions ici. Plusieurs s'inspirent des pages de Paschase ou d'Eusèbe d'Émèse (Fauste de Riez) déjà fréquemment citées, ou des textes codifiés par Gratien. Mais ces comparaisons et ces essais d'explication ne les empêchent pas d'assurer que le dogme dépasse les limites de la raison. S'ils en écartent les contradictions, s'ils suppriment la cause de beaucoup d'attaques en précisant bien les concepts, notamment sur la nature non soumise aux lois de l'espace et sur les éléments qui interviennent dans la transsubstantiation, ils n'hésitent pas à reconnaître que toute tentative d'aller plus loin est vaine.

Nombreuses sont les réflexions par lesquelles ils se défendent de pousser plus avant leurs recherches dialectiques ou métaphysiques. On y a fréquemment fait allusion déjà dans cette étude. Contentons-nous de citer ou de rappeler ici l'*Eucharistion* d'Honoré d'Autun, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1253; la *Summa sententiarum*, l. VI, 8, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 445; les *Sententiæ divinitatis*, édit. Geyer, p. 133; le *Brevis tractatus* mis sous le nom d'Hildebert, *P. L.*, t. CLXXI, col. 1153-1154, le *De sacramentis* de Hugues de Saint-Victor, l. II, part. VIII, 11, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 469; le *Liber de sacramento altaris* de Baudouin de Cantorbéry, *P. L.*, t. CCIV, col. 678; Pierre Lombard, *loc. cit.*, avec le texte pris à Alger qui revient souvent ailleurs; Étienne de Tournai, *op. cit.*, *ibid.*, c. XLIV, p. 274; Pierre de Poitiers, *op. cit.*, l. IV, 13, *P. L.*, t. CCXI, col. 1254 : *vanum mihi videtur in hujusmodi laborare et sequi naturam*

in miraculis; Sicard de Crémone, *Mitrale*, VI, 3, *P. L.*, t. CCXIII, col. 129.

L'explication de Guillaume de Saint-Thierry qui pose clairement le problème *quid in sacrificio sancto secundum naturam, quid supra naturam faciat naturarum omnium creator Deus*, *De sacramento altaris*, IV, *P. L.*, t. CLXXX, col. 350-351, est peu heureuse. Elle part du principe de Boèce : *Sola quippe mutari transformarique possunt quæ habent unius materiæ commune subjectum*, à savoir, seulement *ea quæ in se et facere et pati possunt*; mais prise au pied de la lettre et sans l'exposé que fournissent les autres parties de son traité, elle donne de la conversion une interprétation qui confine à l'inexactitude.

A l'objection des hérétiques qui se demandaient si la transsubstantiation constitue un article de foi malgré son absence de tous les symboles (apostolique, Nicée, athanasien), Alain se contente de rapporter la réponse de certains docteurs du temps, qui s'appuient sur le silence des hérétiques des premiers siècles à ce sujet, pour affirmer la croyance commune à la transsubstantiation à cette époque; tandis que les erreurs des ariens, des nestoriens, etc., ont fait préciser les articles du symbole sur la trinité et l'incarnation. Quant à lui, il croit pouvoir voir l'affirmation de ce dogme dans l'article de la communion des saints, l'eucharistie unissant tous les fidèles : *dici tamen potest. Contra hæreticos*, I, 59, *P. L.*, t. CCX, col. 363.

Pierre de Poitiers justifie le mot par l'analyse du concept y contenu en opposition à *transformari : Quia nullum verbum adeo proprie hic ponitur sicut transsubstantiari, quia substantia in substantiam transivit manentibus eisdem proprietatibus; cum vero dicitur : panis transformatur in corpus Christi, non est satis expressum quia non transit forma in formam. Sententiæ*, l. V, 12, *P. L.*, t. CCXI, col. 1247.

Ici, comme souvent ailleurs, Garnier de Rochefort s'inspire des expressions de Pierre de Poitiers : *unde et illa conversio proprie transsubstantiatio nominatur. Op. cit.*, c. XII, édit. Baeumker, p. 63.

Vers la même époque, Baudouin de Cantorbéry défend fort judicieusement le dogme et son expression contre tout reproche : *Confitetur Ecclesia sicut ex traditione orthodoxorum Patrum indubitanter apparet quod panis virtute divinæ benedictionis efficitur corpus Christi, vel fit corpus Christi et transsubstantiatur vel mutatur vel convertitur in corpus Christi, multisque modis aliis fidei institutum explicat. Et cum in hac fidei confessione multa sit verborum diversitas, una est tamen fidei pietas et individua confessionis unitas. Et quamvis hæc nomina, mutatio, conversio, cæteraque similia, mutationem vel conversionem indicantia, quantum ad hanc fidei confessionem magis novæ inventionis esse videantur quam evangelicæ vel apostolicæ traditionis, sanctis tamen doctoribus... placuit ob piam fidei confessionem, hujuscemodi verbis uti. Nec judicanda est profana verborum novitas quam induxit sanctorum Patrum auctoritas et fidei pietas et ipsius confessionis necessitas. Aliquo enim modo oportuit dici quod debuit credi*, et comme exemple, dont on puisse s'autoriser, il apporte l'ὁμοούσιον et la *persona, licet de Novo aut Veteri Testamento auctoritatem non habeant. Op. cit.*, *P. L.*, t. CCIV, col. 662. Voir aussi le c. XI du *De sacramento altaris* de Guillaume de Saint-Thierry, qui, en donnant la raison des expressions des Pères, fournit une défense indirecte de la doctrine ainsi précisée. *P. L.*, t. CLXXX, col. 359.

Cet exposé de la doctrine de la transsubstantiation et des explications dont on l'accompagne au XIIe siècle nous dit clairement combien cette croyance était universellement répandue et nettement formulée à cette époque. La définition du concile de Latran, en 1215, en est le couronnement naturel : *Cujus* (*Jesu Christi*) *corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina*, c. I, Mansi, t. XXII, col. 983; Denzinger-Bannwart, *Enchiridon*, n. 430. Ce long développement historique dont la définition de Latran, reprise par le concile de Trente, constitue l'aboutissant, nous fournit en même temps une base d'appréciation qui réduit à sa juste valeur les réflexions de l'évêque anglican de Birmingham, Ch. Gore, sur la transsubstantiation et le nihilisme. *Dissertations*, etc., Londres, 1895, p. 229-286; *The body of Christ*, Londres, 1905. Reprenant l'idée de Pusey sur la consubstantiation, dans le sens de la coexistence du pain et du vin, Gore établit un contraste entre les principes qui ont présidé à l'élaboration de la doctrine christologique et ceux qui ont commandé le développement de la formule de la transsubstantiation. Pour ce dernier dogme, on en est arrivé, dit-il, à annihiler l'élément naturel au point de détruire complètement le pain, tandis que dans les formules christologiques on s'est toujours mis en garde contre toute atteinte à la réalité de l'élément humain dans l'union des deux natures. Sans nous arrêter à ce que, en théorie, cette analogie entre les deux dogmes peut avoir de spécieux à première vue, nous constatons que les considérations de Gore ne trouvent nullement leur confirmation dans la réalité des faits du XIIe siècle. Les principes qui auraient dû, d'après lui, diriger les formules, ont poussé les théologiens de cette époque à des résultats diamétralement opposés aux idées qu'il expose. Les théologiens qui préconisent le plus la suppression de l'élément naturel dans l'eucharistie sont souvent ceux qui divinisent le moins la nature humaine et réciproquement. Nous n'avons donc pas ici le parallélisme, auquel l'on serait en droit de s'attendre comme conséquence de la théorie de Ch. Gore : l'hypothèse n'est nullement vérifiée par les faits. Quant au nihilisme christologique, il ne peut être mis en avant ici; il n'était nullement la négation de la réalité de l'élément humain. Le théologien du Pallet, par exemple, ne sera jamais représenté comme grandissant l'élément divin dans le Christ au détriment de la nature humaine; or, c'est lui qui, dans sa théorie de l'eucharistie, pousse à l'annihilation du pain et du vin, encore au delà de ce que veut le dogme de la transsubstantiation; une remarque analogue peut s'appliquer à Folmar de Triefenstein et à d'autres. Ce sont donc d'autres considérants que ceux dont Gore fait l'exposé qu'il faut invoquer ici. D'autre part, le peu de succès que ces théologiens ont rencontré dans leurs excès d'annihilation, nous fait toucher du doigt un autre élément que Gore n'a pas fait entrer en ligne de compte; ce sont ces données de la tradition qui, malgré quelques explications ou comparaisons passagères, dues souvent aux besoins de la polémique et, par suite, suspectes dans leur généralisation, marquaient une orientation nette vers la formule de la transsubstantiation. Le XIIe siècle, nous l'avons vu les a fréquemment invoquées.

J. DE GHELLINCK.

VI. EUCHARISTIE DU XIIIe AU XVe SIÈCLE. — I Écrits de cette période et leurs caractères généraux. II. Leur doctrine eucharistique. III. Erreurs de Wiclif sur l'eucharistie. IV. L'eucharistie au concile de Florence.

I. ÉCRITS DE CETTE PÉRIODE ET LEURS CARACTÈRES GÉNÉRAUX. — 1° Au XIIIe siècle, véritable âge d'or de la scolastique, il parut sur l'eucharistie des ouvrages de plusieurs sortes. D'abord, quelques écrits, d'allure moins scolastique, dans lesquels la doctrine eucharistique est exposée plus librement que dans les

traités d'école, avec plus d'abondance verbale et dans des cadres moins techniques. Tels sont le *De sacramento eucharistiæ* de Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, en sept chapitres, *Opera omnia*, in-fol., Venise, 1591, part. II, p. 410-431; le *Liber de sacramento eucharistiæ* d'Albert le Grand, *Opera*, Paris, 1899, t. XXXVIII, p. 191-432. D'autres sont des commentaires développés des *Sentences* de Pierre Lombard, dont ils suivent le plan exposé plus haut, col. 1260 sq. Nommons ceux de saint Bonaventure, d'Albert le Grand, de saint Thomas, de Pierre de Tarentaise, de Richard de Middletown, de Duns Scot, voir t. IV, col. 1870-1871. Des *Sommes*, plus indépendantes du Maître des Sentences dans le plan et la méthode, sinon dans la doctrine, virent aussi le jour. On connaît la *Summa theologiæ* d'Henri de Gand, Paris, 1520; l'*Universæ theologiæ summa* d'Alexandre de Halès, part. IV, q. X, Venise, 1575, t. IV, p. 122-228; la *Summa contra gentes*, l. IV, c. LXI-LXIX, et la *Summa theologica*, IIIa, q. LXXIII-LXXXIII, de saint Thomas d'Aquin. Enfin, on trouve des résumés substantiels de la doctrine eucharistique dans le *Breviloquium*, part. VI, c. IX, de saint Bonaventure et dans la prose *Lauda Sion*, de la messe du saint-sacrement par saint Thomas.

Dans ces divers écrits, la doctrine eucharistique, ébauchée au XIIe siècle, s'élabore définitivement et atteint en saint Thomas sa perfection. Héritiers de leurs prédécesseurs, les scolastiques du XIIIe siècle profitent des ressources scripturaires et patristiques, accumulées par eux, les complètent, précisent encore leur terminologie déjà en progrès, discutent leurs essais de solution, rejettent ceux qui leur paraissent insuffisants, fortifient et mettent en lumière les explications les mieux réussies et en proposent parfois de nouvelles. Ils ont à leur service une langue plus précise et plus nette, ils suivent une méthode plus rigoureuse et ils se servent, les derniers surtout, pour la systématisation des données révélées, de la philosophie aristotélicienne, définitivement introduite dans les écoles catholiques par saint Thomas. Leurs explications de la transsubstantiation, du mode d'existence du Christ dans l'eucharistie et de la persistance des accidents sans sujet connaturel d'inhérence sont notamment plus fermes et plus nettes. L'enseignement de ces docteurs est identique, pour le fond, et il n'est différent que sur quelques points particuliers, que nous indiquerons plus loin.

2° Au XIVe et au XVe siècle, les docteurs catholiques continuent à expliquer le Maître des Sentences, mais ils suivent les voies tracées par saint Thomas et Duns Scot, qui deviennent les chefs de deux écoles divergentes. Les dominicains restent généralement fidèles au docteur angélique; nommons Pierre de la Palu, *In IIIum et IVum Sent.*, 2 in-fol., Paris, 1517, 1518, et Capréolus, le prince des thomistes, *Defensiones theologiæ divi Thomæ Aquinatis, In IV Sent., Opera*, édit. Paban et Pègues, Tours, 1906, t. VI, p. 144-294. Voir t. II, col. 1694. En rapprocher les 32 sermons *De eucharistia*, attribués à Albert le Grand, qui sont du XVe siècle. Voir A. Vacant, *Histoire de la conception du sacrifice de la messe dans l'Église latine* (extrait de l'*Université catholique*), Paris, Lyon, 1894, p. 40, note 3, et plus haut, t. I, col. 674-675. Les deux traités : *De venerabili sacramento altaris; De sacramento eucharistiæ*, qui figurent au nombre des apocryphes de saint Thomas, peuvent passer pour des écrits de doctrine thomiste, appartenant à l'école du docteur angélique. Jean de Paris († 1306) a écrit un petit traité *De modo existendi corporis Christi in sacramento altaris*, où il propose des idées nouvelles qui ont été réfutées par les autres docteurs. Durand de Saint-Pourçain, plus tard, s'est joint aux nominalistes. Voir t. IV, col. 1965. Les franciscains restent régulièrement fidèles à la pensée de Duns Scot. Citons Pierre d'Auriol, François Mayron et François de Baccho dans leurs commentaires du IVe livre des Sentences. L'augustin Gilles de Rome a commenté les Sentences et a publié deux écrits spéciaux : un *Tractatus de corpore Christi*, Bologne, 1481, et des *Theoremata in hostia consecrata*, Cologne, 1490. Ils se rattachent à l'école scotiste, ainsi que les nominalistes, Guillaume Occam, Holkot, Durand de Saint-Pourçain, Gabriel Biel et Pierre d'Ailly. Nous signalerons plus loin les points de doctrine sur lesquels ils s'écartent du sentiment commun. On leur attribue à tort une sorte de consubstantiation du pain et du corps du Christ, qui aurait amené Luther à imaginer la théorie de l'impanation. Voir encore le *De corpore Christi* de Nicolas de Lyre, Paris, 1513.

II. Leur doctrine eucharistique. — Nous ne relaterons pas ce que les docteurs de cette époque ont dit des noms et des figures de l'eucharistie. Ils envisagent l'eucharistie comme sacrement plutôt que comme sacrifice, et ils le distinguent des autres sacrements principalement en ce qu'il n'est pas un simple signe, mais en ce qu'il contient *vraiment, réellement, corporellement*, le corps du Seigneur pour être la nourriture spirituelle des chrétiens et qu'il est un signe permanent dont l'existence est antérieure à l'usage qu'on en fait; on peut donc grouper leur doctrine eucharistique autour de ces quatre points principaux : 1° la présence réelle du Christ au sacrement; 2° la transsubstantiation; 3° le mode de présence; 4° le sacrement lui-même.

1° *Présence réelle.* — 1. *Son existence et sa démonstration.* — Tous sans exception enseignent la présence réelle du Christ. Ils n'en donnent pas tous les mêmes preuves. Guillaume d'Auvergne en appelle à la promesse : *Caro mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus.* Joa., VI, 56. *De sacramento eucharistiæ*, c. III, dans *Opera omnia*, part. II, Venise, 1591, p. 420-421. Alexandre de Halès raisonne sur les paroles de l'institution : *Hoc est corpus meum*, qui affirment la présence véritable du corps sous les espèces et qui sont la forme de la consécration du pain *Summa theol.*, part. IV, q. X, m. VII, a. 3, § 1, Venise, 1575, t. IV, p. 193. Le B. Albert le Grand tient le contraire pour une hérésie, mais, pour le prouver, il recourt au raisonnement et ne cite aucun texte, soit scripturaire, soit patristique. *In IV Sent.*, l. IV, dist. X, a. 1, *Opera*, Paris, 1894, t. XXIX, p. 244. Saint Bonaventure prouve que le corps du Christ est vraiment à l'autel *multiplici auctoritate*, et il cite les paroles de l'institution : *Hoc est corpus meum*, l'attestation de saint Paul : *Panis quem frangimus nonne participatio corporis Domini est?* I Cor., X, 16, qui vont directement à la thèse, et aussi l'affirmation du Sauveur ressuscité : *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi*, Matth., XXVIII, 20, qui prouve bien son assistance perpétuelle à l'égard de l'Église, mais non sa présence au sacrement. *In IV Sent.*, l. IV, dist. X, part. I, a. 1, q. I, *Opera*, Lyon, 1668, t. V, p. 108. Saint Thomas recourt à l'Écriture et à la tradition, à l'Écriture, en montrant dans l'eucharistie la réalisation de la promesse du Christ, Joa., VI, 56, 57, *Cont. gentes*, l. IV, c. LXI; *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXV, a. 1; et en citant les paroles de l'institution, *In IV Sent.*, l. IV, dist. X, a. 1; à la tradition, en invoquant les témoignages de saint Hilaire, de saint Ambroise et de saint Cyrille de Jérusalem (ce dernier est cité pour la première fois en la matière). *Sum. theol.*, *ibid.* Duns Scot s'appuie sur les paroles de l'institution, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VIII, q. I, n. 3, et sur l'autorité, la foi en la présence réelle ayant existé dans l'Église dès ses débuts. *Reportata*, l. IV, dist. X, q. I. Cf. J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1904, p. 313, 443, 444. Tous les autres docteurs subséquents ou qui

se sont écartés du sentiment commun sur sa nature, les nominalistes eux-mêmes, qui ont discuté les preuves de la transsubstantiation, affirment très explicitement la présence réelle du corps du Seigneur au sacrement de l'autel.

2. *Sa nature.* — Cette présence du Christ au sacrement est véritable, réelle et non pas seulement figurative. Quelques hérétiques, remarque Guillaume d'Auvergne, *De sacramento eucharistiæ*, c. IV, p. 423, disent que le signe suffit; mais, une image ne nourrit pas les âmes et ne satisfait pas pour elles. Pour saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. X, a. 1, q. I, c'est une erreur et même une hérésie que de prétendre que le corps du Christ n'est à l'autel que comme dans un simple signe ou symbole. C'est aussi le sentiment d'Albert le Grand, *In IV Sent.*, l. IV, dist. X, a. 1, de saint Thomas qui déclare que le corps du Christ, vraiment présent à l'autel, est celui qu'il a pris de la sainte Vierge, et qui prouve la nécessité de cette présence réelle pour que le principal effet de l'eucharistie, qui est l'union parfaite du chrétien avec le Christ, se réalise. *In IV Sent.*, l. IV, dist. X, a. 1. Le docteur angélique ajoute d'autres raisons de convenance. *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXV, a. 1. Richard de Middletown regarde comme une erreur très grave et impie, que tous les catholiques doivent détester souverainement et poursuivre, la négation de la présence réelle du corps du Christ au sacrement de l'eucharistie. *In IV Sent.*, l. IV, dist. IX, a. 1, q. I.

2° *La transsubstantiation.* — 1. *Sa démonstration.* — La transsubstantiation du pain au corps du Christ est simplement affirmée par Guillaume d'Auvergne : le pain céleste et vivifiant vient sur l'autel; il n'y a plus de pain naturel et visible; seuls, les accidents demeurent et le pain consacré les porte. *De sacramento eucharistiæ*, c. I, *Opera*, part. II, p. 414-415. Alexandre de Halès donne la conversion du pain au corps du Christ comme l'effet de la consécration et il affirme que *nil remanet præter accidentia. Summa theol.*, part. IV, q. X, m. V, § 1, 2, p. 182. Les autres docteurs ne se bornent pas à démontrer la présence réelle; ils prouvent que cette présence est le résultat d'une conversion réelle du pain et du vin au corps et au sang du Seigneur, conversion qu'ils appellent couramment transsubstantiation ou changement de la substance des éléments en la substance du Christ. Albert le Grand, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XI, a. 8, saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XI, part. I, a. 1, q. I, et saint Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XI, q. I, a. 1, sol. 1a; *Cont. gentes*, l. IV, c. LXIII; *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXV, a. 2, l'ont prouvé par les paroles mêmes de l'institution de l'eucharistie. Les mots : *Hoc est corpus meum* ne seraient pas vrais, si la substance du pain restait dans le sacrement après leur prolation sur la matière; si la substance du pain demeurait, il faudrait plutôt dire : *Hic est corpus meum.* La doctrine de la permanence du pain avec le vrai corps du Christ après la consécration est donc hérétique, puisqu'elle contredit la vérité de l'Écriture. Il ne demeure que les accidents; la forme substantielle du pain elle-même ne demeure pas.

Richard de Middletown admet la transsubstantiation avec l'opinion commune des théologiens, *quia hoc sacratissimæ fidei christianæ concordat, et sacræ Scripturæ, et sententiæ Ecclesiæ. In IV Sent.*, l. IV, dist. XI, a. 1, q. I.

Cependant, tout en admettant la transsubstantiation comme les docteurs précédents, Duns Scot attaqua ouvertement l'argument scripturaire de saint Thomas et le déclara sans valeur. Les paroles de l'institution ne prouvent pas, à elles seules, la conversion, et Jésus aurait pu les prononcer, même s'il avait voulu laisser subsister le pain et le vin. Le docteur subtil établit la transsubstantiation sur la tradition ecclésiastique et surtout sur l'autorité de l'Église. Voir t. IV, col. 1916-1917. C'est donc une grave erreur que de lui attribuer une sorte de consubstantiation ou d'impanation, comme le fait Goetz, *Die heutige Abendmahlsfrage*, Leipzig, 1907, p. 24. Les nominalistes du XIVe et du XVe siècle ont repris à leur compte la discussion de Scot sur l'argument scripturaire de saint Thomas. Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XI, q. I, n. 15; Occam, *Quodlibet*, IV, q. XXIX, XXX; Pierre d'Ailly, *In IV Sent.*, l. IV, q. VI. Toutefois, si ces théologiens nominalistes prétendent que la transsubstantiation ne peut être prouvée par l'autorité de la Bible pas plus que par la raison, ils ne nient pas pour cela son existence et Occam, leur prince, l'admet comme Duns Scot, *propter determinationem Ecclesiæ.* De même, Pierre d'Ailly, qui y ajoute l'opinion commune des saints docteurs. C'est donc à tort que R. Seeberg attribue à Occam la théorie de la consubstantiation, admise depuis Duns Scot. Art. *Ockam*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1904, t. XIV, p. 276. Il n'est question que d'une possibilité et non du fait. Cf. J. Turmel, *op. cit.*, p. 313-314. G. Biel enseigne, lui aussi, que la substance du pain ne demeure pas après la consécration et que, seuls, les accidents demeurent. *Sacri canonis missæ expositio*, lect. XL.

2. *Sa possibilité.* — Saint Thomas la démontre brièvement. *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXV, a. 4. La conversion de la substance du pain au corps du Christ ne ressemble pas aux conversions naturelles; elle est tout à fait surnaturelle, produite par la seule puissance divine, comme la conception virginale, selon saint Ambroise. Un agent créé ne peut agir qu'en changeant une forme; aussi, toute conversion naturelle est formelle. Dieu, dont la puissance active est infinie, peut non seulement faire succéder diverses formes dans le même sujet, il peut encore changer toute la substance d'un être en la substance d'un autre être, et c'est ce qu'il fait au sacrement de l'autel, où il change toute la substance du pain en toute la substance du corps du Christ et toute la substance du vin en toute la substance du sang du Christ. Aussi, dans sa *Summa contra gentes*, l. IV, c. LXII-LXVIII, s'efforce-t-il de résoudre toutes les impossibilités que les infidèles trouvent à cette conversion substantielle. De son côté, Duns Scot montre la possibilité d'une conversion de cette sorte par la toute-puissance de Dieu. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XI, q. I, II. Voir t. IV, col. 1916-1917. S'il déclare que *Deus potest absolute facere corpus suum esse præsens cum pane, manente substantia panis, Reportata*, l. IV, dist. X, q. I, n. 7, il est faux de prétendre, comme le fait R. Seeberg, art. *Duns Scotus*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1898, t. V, p. 73, qu'il a présenté avec prédilection la théorie que les substances du pain et du vin persistaient avec la substance du corps du Christ. Il en a réfuté les arguments, et il a exposé et discuté de la même manière les théories de l'annihilation, de la résolution en la matière première et de la corruption. *In IV Sent.*, l. IV, dist. IX, q. III.

3. *Sa nature.* — Alexandre de Halès compare la transsubstantiation à l'incarnation et à la création. Dans l'incarnation, il n'y a pas de mouvement; la personne du Verbe reste immobile et sans changement; elle a pris seulement la nature humaine, sans y produire aucun changement. Dans la création, il n'y a pas d'élément immobile et permanent; il y a production d'une substance totale *ex nihilo.* Dans la transsubstantiation, il y a mouvement et changement; il n'y a pas de sujet commun comme dans l'incarnation, sinon les accidents qui demeurent séparés de la substance du pain et du vin, qui sont conservés miraculeusement et sont doués miraculeusement aussi du

pouvoir d'agir sur les sens et de nourrir; le point de départ ou *terminus a quo* est la substance du pain et du vin, et le point d'arrivée ou *terminus ad quem*, la réalité du corps glorieux et du sang du Christ. La substance du pain et du vin n'est donc pas anéantie, et la transsubstantiation n'a de commun avec la création que de s'accomplir subitement et en un instant. La substance des éléments est convertie *in melius* et sans succession. *Summa theol.*, part. IV, q. x, m. v, a. 3.

Disciple d'Alexandre de Halès, saint Bonaventure, comme son maître, compare la transsubstantiation à la création et à la conception virginale du Christ. *In IV Sent.*, l. IV, dist. X, part. II, a. 1, q. I, II. Il étudie aussi les différents modes de conversion et il voit, dans la transsubstantiation, une vraie conversion totale, les espèces seules demeurant; ce n'est pas une annihilation, mais *in rem meliorem mutatio*, qui se fait *in instanti et non successive*. Pour lui donc, la transsubstantiation est une conversion de toute la substance, matière et forme, du pain et du vin en la substance du corps et du sang du Sauveur. Toutefois, si la matière elle-même du pain et du vin est convertie en la matière du corps et du sang du Christ, il ne faut pas se préoccuper de la conversion de la *materia prima*, qui fait le fond commun de toutes les choses matérielles. *Ibid.*, dist. XI, part. I, a. 1, q. I-III, v. Saint Bonaventure pense encore que les accidents, au moment de leur décomposition, reprennent miraculeusement leur substance primitive. *Ibid.*, dist. XII, part. I, a. 2.

Le B. Albert le Grand suit la doctrine commune sur la nature de la transsubstantiation : la conversion est totale; elle se fait *subito et non successive*; elle n'est ni naturelle ni miraculeuse, mais admirable; elle ne procède pas par augmentation ni par annihilation, mais par transsubstantiation. Toutefois, il explique mieux que ses devanciers la persistance des espèces sacramentelles après la consécration; il ne recourt pas à un miracle continuel qui les ferait subsister sans leur sujet naturel d'inhérence, ni à un miracle nouveau pour la reprise de leur substance connaturelle, lorsqu'elles sont sur le point de se décomposer. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XI, a. 1-8; dist. XIII, a. 16. Il avait dit explicitement, en traitant de la communion, que l'hostie *transit in ventrem*, et qu'elle y dure tant qu'on peut discerner les espèces. *Ibid.*, dist. IX, a. 5.

Saint Thomas a expliqué plus clairement le mode de la transsubstantiation par une application plus rigoureuse de la doctrine aristotélicienne de la matière et de la forme, ces deux éléments constitutifs de toute nature corporelle. La présence du Christ au sacrement n'étant pas le résultat d'un mouvement local, comme si le corps glorifié de Jésus quittait le ciel, où il demeure, pour être sur l'autel et sur plusieurs autels à la fois, mais celui d'une conversion réelle de toute la substance du pain et du vin au corps et au sang de Jésus, cette substance ne se résout pas en sa matière première, pas plus qu'elle n'est anéantie, puisqu'elle se convertit, non par un changement de forme, mais par un changement substantiel. Seuls, les accidents du pain et du vin persistent. Ni la matière, ni la forme substantielle ne demeurent. La substance du pain est convertie en la substance du corps du Christ et celle du vin en celle du sang. Cette conversion se fait instantanément, au dernier instant de la consécration. Elle ressemble, en quelque chose, à la création et au changement naturel, mais elle en diffère aussi. Elles ont toutes trois en commun la succession des termes. La transsubstantiation ressemble à la création, *quia in neutra earum est aliquod commune subjectum utrique extremorum*. Elle ressemble à la transformation naturelle, en deux points, au moins, sous quelque rapport. *Primo quidem quia in utraque unum extremorum transit in aliud. ...Aliter tamen hoc accidit utrobique, nam in hoc sacramento tota substantia panis transit in totum corpus Christi, sed in transmutatione naturali materia unius suscipit formam alterius, priori forma deposita. Secundo conveniunt in hoc quod utrobique remanet aliquid idem... differenter tamen : nam in transmutatione naturali remanet eadem materia vel subjectum, in hoc autem sacramento remanent eadem accidentia.* On ne peut donc pas dire : *Panis est corpus Christi*, puisque les deux extrêmes n'existent pas simultanément. On peut dire cependant : *Ex pane fit corpus Christi*, en considérant la succession des termes, mais pas : *De pane fit corpus Christi*, puisque cette formule entraînerait une cause consubstantielle. Enfin, on ne peut pas dire : *Panis fit corpus Christi*, ni *Panis erit corpus Christi*, pour la même raison, si on considère la permanence du sujet commun. Toutefois comme, après la conversion, les accidents demeurent, il est permis d'employer les trois dernières formules : *secundum quamdam similitudinem*, si par pain on entend non la substance du pain, *sed in universali hoc quod sub speciebus panis continetur, sub quibus prius continetur substantia panis, et postea corpus Christi. In IV Sent.*, l. IV, dist. XI, q. I, a. 1-4; *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXV, a. 3-8; *Cont. gentes*, l. IV, c. LXIII. Finalement donc, la transsubstantiation est une conversion substantielle. Si elle est une conversion, il doit rester un élément stable, qui soit le siège et le substratum du changement. Cet élément stable n'est pas la matière première, ni les accidents qui persistent miraculeusement en dehors de leur sujet naturel, la substance du pain et du vin; c'est la nature d'être, qui est commune à la matière et à la forme du pain et du vin et à la matière et à la forme du corps du Christ. Or Dieu, l'auteur de l'être, convertit ce qu'il y a d'être dans une nature en ce qu'il y a d'être dans une autre nature, *subtato eo per quod ab illa distinguebatur. Sum. theol.*, IIIa, q. LXXV, a. 4, ad 3am.

Pour Richard de Middletown, la conversion est totale; la matière du pain est convertie en la matière du corps du Christ et sa forme en la forme de ce corps, non pas en cette forme qui donne au corps son être complet et qui est l'âme intellectuelle, mais *in formam corpoream incompletam, per quam corpus habet incompletum esse, etiam in gradu corporeitatis*, quoique Dieu aurait pu vouloir que le corps du Christ soit présent au sacrement, par la conversion de la forme seule ou de la matière seule. Bien qu'il ne reste rien de la substance du pain, en dehors des accidents, cette substance, toutefois, n'est pas anéantie, mais elle est changée en mieux. Ce changement, opéré par la puissance divine, se fait instantanément et non successivement. C'est un changement surnaturel d'un sujet à un autre sujet, qui est plus merveilleux que la création et l'incarnation, au moins *secundum quid*, *in quantum scilicet terminus ad quem est aliquid præexistens, quod per conversionem substantiæ panis in ipsum non augetur, nec aliquo modo mutatur. In IV Sent.*, l. IV, dist. XI, a. 1, q. II-VI.

Duns Scot s'est écarté de la doctrine de saint Thomas au sujet du mode de la transsubstantiation. Il a hésité au sujet de l'annihilation de la substance du pain et du vin, et s'il s'est prononcé pour la conversion; il a tiré de la théorie thomiste de la transsubstantiation son hypothèse d'une *forma corporeitatis*, distincte de la forme substantielle. Pour saint Thomas, la forme du pain est convertie en la forme du corps du Christ. Or, cette forme ne peut être l'âme du Christ, qui n'est présente sous les espèces du pain que par concomitance. Il faut donc que ce soit une autre forme, qui donne au corps son organisation, sa qualité corporelle et sa vie matérielle, une forme spéciale, qui tient le milieu entre la matière première et l'âme spirituelle. Voir t. IV, col. 1917-1918.

Durand de Saint-Pourçain s'est écarté de la doctrine commune sur la conversion totale de la substance du pain au corps du Christ. Il a combattu cette doctrine et il a prétendu que la matière du pain n'était pas convertie en la matière du corps de Jésus. *Salvo meliori judicio, potest estimari quod, si in isto sacramento fiat conversio substantiæ panis in corpus Christi, ipsa fit per hoc quod, corrupta forma panis, materia ejus fit sub forma corporis Christi subito et virtute divina, sicut materia alimenti fit sub forma nutriti, virtute naturæ. In IV Sent.*, l. IV, dist. XI, q. III. Mais il n'aboutissait qu'à une simple mutation substantielle, comme le montre l'exemple choisi de l'assimilation des aliments par la nutrition. Les arguments que Durand faisait valoir en faveur de ce sentiment ont été exposés et réfutés par Pierre de la Palu, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XI, q. III, et par Capréolus, *Defensiones theologiæ divi Thomæ Aquinatis, In IV Sent.*, l. IV, dist. XI, q. I, a. 2, § 2, n. 2; a. 3, § 2, n. 2. Durand de Saint-Pourçain admettait la permanence de la matière du pain pour écarter la théorie de l'annihilation et mieux expliquer la conversion. Ses contradicteurs répondaient que la conversion n'exigeait pas la permanence actuelle de la matière, comme partie du corps du Christ, *quia de materia educitur forma, cujus pars non est materia*, mais qu'il suffisait de sa permanence *potentielle* et que la matière était *in potentia ad formam*. Ils lui opposaient la doctrine de saint Thomas, d'après laquelle, *per desitionem materiæ panis, fit materia corporis Christi ibi realiter præsens ubi alia erat localiter prius;* d'où la matière du pain était convertie en la matière du corps du Christ.

Un autre dominicain, Jean de Paris, était allé plus loin. En 1305, tout en adhérant à la doctrine commune de la transsubstantiation, il avait déclaré qu'elle ne s'imposait pas à la foi et il avait proposé, comme une opinion probable, que la substance du pain demeurait entière dans ses accidents et avec la présence réelle du corps du Christ au sacrement de l'autel. Dans une *Determinatio de modo existendi corpus Christi in sacramento altaris alio quam sit ille quem tenet Ecclesia*, publiée d'après un manuscrit de Saint-Victor de Paris, Londres, 1686, il disait, en effet : *Et licet teneam et approbem illam solemnem opinionem quod corpus Christi est in sacramento altaris per conversionem substantiæ panis in ipsum et quod ibi maneant accidentia sine subjecto, non tamen audeo dicere quod hoc cadat sub fide mea, sed potest aliter salvari vera et realis existentia corporis Christi in sacramento altaris.* Puis, il énonçait en ces termes cette autre manière d'expliquer la présence réelle : *Quod substantiam panis manere sub suis accidentibus in sacramento altaris dupliciter potest intelligi : uno modo sic quod substantia panis in sacramento altaris sub accidentibus maneat in proprio supposito, et istud esset falsum, quia non esset communicatio idiomatum inter panem et corpus Christi, nec esset verum dicere : Panis est corpus Christi, nec : Caro mea vere est cibus. Alio modo ut substantia panis maneat sub accidentibus suis, non in proprio supposito, sed tracta ad esse et suppositum Christi ut sic sit unum suppositum in duabus naturis... Ita et licet sit in hoc sacramento duplex corporeitas, est tamen idem corpus propter unitatem suppositi Christi. Op. cit.*, p. 85-87. Jean de Paris, en proposant cette opinion, se soumettait d'avance au jugement de l'Église, du pape ou d'un concile général. Dès 1305, il reçut une admonition de l'évêque de Paris, qui se nommait Guillaume; la même année, une assemblée de prélats lui interdit l'enseignement et la prédication. Il en appela de cette interdiction au Saint-Siège; mais l'appel n'eut pas de suite, Jean de Paris étant mort à Bordeaux en 1306. Cf. Féret, *La faculté de Paris et ses principaux théologiens, Moyen âge*, Paris, 1896, t. III, p. 374-375. Cette sorte d'impanation ou de consubstantiation n'eut pas de succès. Les arguments sur lesquels s'appuyait Jean de Paris furent exposés et réfutés par Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. IV, dist. X, q. I, par Pierre de la Palu, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XI, q. II, et par Capréolus, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XI, q. I, a. 2, § 1; a. 3, § 1. Il faudra arriver au XVe siècle, à Wyclif, pour rencontrer la négation formelle de la transsubstantiation. Voir plus loin.

Les scotistes et les nominalistes admirent l'annihilation de la substance du pain et du vin, sur laquelle Duns Scot avait hésité, et ils expliquèrent la transsubstantiation *per modum adductionis*, c'est-à-dire par l'accession du corps et du sang du Christ à la place de la substance du pain et du vin. La transsubstantiation n'est donc pas une action *productiva*, mais une action *adductiva*. Voir Occam, *In IV Sent.*, l. IV, q. VI. Les thomistes leur opposèrent la doctrine de saint Thomas et montrèrent que l'acte de la transsubstantiation est mieux exprimé comme étant un passage (*transitus*) de la substance du corps et du sang du Christ dans celle du pain et du vin, et comme une absorption (*absorptio*) de celle-ci par l'autre. Cf. Capréolus, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XI, q. II.

Sur la permanence des accidents du pain et du vin sans leur sujet naturel d'inhérence, voir EUCHARISTIQUES (*Accidents*).

3° *Mode de présence.* — Guillaume d'Auvergne, qui pensait encore que le pain vivifiant venait du ciel entre les mains du prêtre, non pas, sans doute, par un mouvement local, mais subitement, à la manière des corps glorifiés, doués d'agilité, et des ordres transmis par l'âme aux membres du corps, enseignait que le corps glorifié du Christ peut être simultanément en plusieurs lieux et au ciel. Cette présence multiple en plusieurs lieux à la fois sous chaque hostie existe pour le bien de l'Église et l'avantage des chrétiens. *De sacramento eucharistiæ*, c. III, p. 423-426. Alexandre de Halès disait aussi que la conversion du pain au corps du Christ se faisait subitement et sans mouvement local. *Summa theologiæ*, part. IV, q. X, m. V, a. 3, § 7, 8. Le pain est changé en la chair du Christ et le vin en son sang *principaliter*; les autres choses sont présentes *consequenter et per concomitantiam. Ibid.*, § 5. Quoique *sacramentaliter*, c'est-à-dire en raison du sacrement ou signe qui est double, le corps du Christ soit directement sous l'espèce du pain, et son sang sous l'espèce du vin seulement, néanmoins, le Christ tout entier est réellement contenu en chacune des deux espèces et il est tout entier dans les plus petites parcelles, *divina virtute id operante*, mais il n'y est ni *diffinitive* ni *circumscriptive*, c'est-à-dire non comme dans un lieu et avec ses dimensions; il y est par sa substance et sans étendue. *Ibid.*, m. VII, a. 3. Albert le Grand enseigne seulement la présence intégrale du Christ sous chaque espèce, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XII, a. 4; *De sacramento eucharistiæ*, dist. III, tr. III; et sous chaque partie, *sub tantilla forma, In IV Sent.*, l. IV, dist. XIII, a. 10, pour cette raison que chaque parcelle du pain signifie entièrement la nourriture spirituelle, qui est la fin propre de l'eucharistie, a. 11. Saint Bonaventure déclare que le corps du Christ est à l'autel *secundum veritatem et secundum suam naturalem quantitatem*, qu'il y est *totum et perfectum in parvo loco et unum in pluribus locis*, qu'il est *localiter in cælo, personaliter in Verbo*, mais *sacramentaliter in pluribus locis*, non pas *dimensive, licet habeat in hostia propriam dimensionem*, enfin qu'il est *totum in toto et totum in qualibet parte, in qua salvatur species totius*. La conversion du pain au corps du Christ dépasse toute puissance, toute imagination et toute intelligence. Toutefois, si l'existence du corps du Christ au sacrement de l'autel *est supra captum intellectus humani, non tamen supra captum intellectus fidelis. In IV Sent.*, l. IV, dist. X,

part. I, a. 1, q. II-V; a. 2, q. I. Ailleurs, il dit encore : *Quia vero corpus Christi beatum et gloriosum non potest dividi in partes suas, nec separari ab anima neque a divinitate summa, ideo sub utraque specie est unus Christus et totus et indivisus, scilicet corpus et anima et Deus. Breviloquium*, part. VI, c. IX. Saint Thomas développe la doctrine sur le mode de présence du Christ dans l'eucharistie. *In IV Sent.*, l. IV, dist. X, a. 2, 3; *Sum. theol.*, III^a, q. LXXVI. Il distingue la raison d'être des diverses parties du Christ sous chaque espèce, soit *ex vi sacramenti*, conformément au sens des paroles de la forme, soit *ex naturali concomitantia*, par l'union réelle avec l'objet direct de la conversion. Or, *ex vi sacramenti*, le corps du Christ est présent sous l'espèce du pain et son sang sous l'espèce du vin; mais la divinité et l'âme du Christ ne sont sous les deux espèces que *ex naturali concomitantia*. Sous l'espèce du pain, il n'y a pas que la chair du Christ; son corps y est tout entier, *scilicet ossa, nervi et alia hujusmodi*. Sous cette espèce, le sang n'est présent que *ex reali concomitantia*, comme le corps sous celle du vin. Quant à la manière d'être, *substantia corporis vel sanguinis est sub hoc sacramento ex vi sacramenti, non autem dimensiones corporis vel sanguinis Christi. Unde patet quod corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiæ, et non per modum quantitatis.* Sa quantité dimensive n'y est que *ex vi realis concomitantiæ*. Il en résulte que, la nature de la substance étant tout entière sous chaque partie de ses dimensions, *totus Christus est sub qualibet parte specierum panis, etiam hostia integra manente, et non solum quum frangitur.* Par suite, saint Thomas repousse la comparaison du miroir brisé, parce qu'il n'y a pas de ressemblance parfaite entre les deux termes de la comparaison. Ce n'est pas la fraction, c'est la consécration qui produit cette présence du corps de Jésus sous chaque partie de l'espèce. Alexandre de Halès, *Summa theologiæ*, part. IV, q. X, m. IX, et saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XII, part. I, a. 3, avaient déjà enseigné que le corps du Christ n'est pas brisé dans la fraction de l'hostie. Albert le Grand admettait la réalité de la fraction, non dans le corps du Christ, mais dans les formes seulement, c'est-à-dire dans les accidents du pain. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XIII, a. 1, 2. En outre, pour saint Thomas comme pour ses prédécesseurs, le corps du Christ n'est dans l'eucharistie, ni *circumscriptive* ni *definitive*. Il n'y est donc pas comme dans un lieu. Par suite, il n'y est pas mû et il ne peut être vu que par l'œil glorifié d'un bienheureux.

Pour Richard de Middletown, le corps du Christ est présent *primo et per se et immediate* sous l'espèce du pain; sa quantité, l'âme et la divinité du Seigneur n'y sont que par concomitance, quoique la divinité pourrait être encore *propter simplicitatem et immensitatem suam, per quæ ubique tota est sub specie.* De même, sous l'espèce du vin, il n'y a proprement que le sang; le corps et sa quantité, l'âme et la divinité s'y trouvent en raison de leur union au sang. La quantité du corps du Christ n'est pas circonscrite par la quantité de l'espèce parce qu'elle y est présente *per substantiam suam.* Donc le corps du Christ n'est pas localisé dans les espèces, quoique Dieu aurait pu vouloir ce mode de présence. Par suite, il peut être présent en plusieurs lieux à la fois. *In IV Sent.*, l. IV, dist. IX, a. 2, q. I-III. Il ne peut être mû que par accident, en raison de sa présence sous les espèces qui sont mues; il ne peut être touché immédiatement ni vu, soit par un esprit créé soit par un œil corporel. *Ibid.*, a. 4, 5. Il est tout entier sous chaque partie, mais pas sous chaque point indivisible de l'hostie, a. 6.

Sur le mode de présence du corps du Christ dans l'eucharistie, Duns Scot s'écarte notablement du sentiment de saint Thomas, qu'il critique vivement. Il admet la présence simultanée de ce corps au ciel et dans l'eucharistie, parce que Dieu peut faire que le même corps soit *localiter* en plusieurs lieux. Il fait consister la présence réelle sous les espèces sacramentelles dans une relation extrinsèque qui appartient à la catégorie *ubi*. Voir les conséquences qu'il en déduit à l'art. Duns Scot, t. IV, col. 1918-1919. Cette explication a été adoptée par Pierre d'Auriol. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLVIII, q. I, a. 2. Capréolus a exposé et réfuté leur sentiment. *In IV Sent.*, l. IV, dist. X, q. I, a. 2, § 2; a. 3, § 2.

Occam a enseigné que la quantité n'est pas réellement distincte de la substance et qu'elle est seulement *res quanta.* Elle peut croître ou diminuer au point que la chose soit comme un point mathématique. Or, le corps du Christ n'a pas de quantité au sacrement de l'autel. Il est au ciel comme dans un lieu, suivant sa nature et quantitativement. Au sacrement, il est présent *per modum substantiæ et non per modum quantitatis*, et cela s'explique puisque la quantité n'est pas essentielle à la substance. Il n'y est donc pas *circumscriptive*, bien qu'il y soit *definitive.* Il est tout entier dans l'hostie et dans chaque partie de l'hostie. *Quodlibet*, I, 4; *De sacramento altaris*, 6; *In IV Sent.*, l. IV, q. IV. Le corps du Christ peut être partout comme Dieu est partout. Cf. R. Seeberg, *Ockam*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1904, t. XIV, p. 276. Biel dit seulement que le Christ est tout entier dans l'hostie, et tout entier dans les parties de l'hostie. *acri canonis missæ expositio*, lect. XLIII.

4° *Le sacrement.* — 1. *Le sacrement lui-même.* — Alexandre de Halès s'occupe de son unité, qui est réelle, quoique plusieurs choses concourent à le former; il relève l'unité d'institution, d'effet et de fin. S'il y a double espèce, c'est pour différentes raisons, parce qu'il y a *duplex institutionis ratio, duplex mysticum, duplex natura contenta, duplex modus sumendi, duplex immolatio, duplex effectus.* Le *sacramentum* est constitué par les espèces et par leur contenu sous différents aspects. *Summa theologiæ*, part. IV, q. X, m. III, a. 1-3. Albert le Grand distingue le *sacramentum* de la *res sacramenti*, et il soutient l'unité du sacrement, qui est *simpliciter unum. In IV Sent.*, l. IV, dist. VIII, a. 12, 13. Ailleurs, il établit la distinction connue entre *sacramentum, res et sacramentum, res et non sacramentum. De sacramento eucharistiæ*, dist. VI, tr. III. Quant à saint Bonaventure, il distingue trois choses dans le sacrement : *species visibilis, corpus Christi verum et corpus Christi mysticum*, et il explique ainsi l'unité du sacrement : *eucharistiæ sacramentum non est unum unitate simplicitatis, sed integritatis in signo, et ordinatur ad unum, scilicet ad unionem corporis mystici. In IV Sent.*, l. IV, dist. VIII, part. II, a. 2, q. I, II. Cf. Richard de Middletown, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VIII, a. 1, q. I, II, IV. Saint Thomas répète la formule d'Alexandre de Halès : *unum sacramentum, licet multa concurrant. In IV Sent.*, l. IV, dist. VIII, q. I, a. 1, sol. 2^a. Il explique cette unité dans la *Somme théologique*, III^a, q. LXXIII, a. 2. Le sacrement de l'eucharistie est un : *ordinatur enim ad spiritualem refectionem, quæ corporali conformatur.* Or, pour la réfection corporelle, il faut *cibus* et *potus.* Deux choses concourent donc à l'intégrité de l'eucharistie : *scilicet spiritualis cibus et spiritualis potus.* Cf. Joa., VI, 56. *Ergo hoc sacramentum multa quidem est materialiter, sed unum formaliter et perfective.* Duns Scot explique aussi à sa façon l'unité du sacrement de l'eucharistie. Voir t. IV, col. 1915. Pierre d'Auriol niait l'unité d'intégrité du sacrement, par cette raison que le communiant qui recevait seulement le corps du Christ sous l'espèce du vin recevait cependant tout le sacrement. *In IV Sent.*, l. IV, dist. VIII, q. I, a. 2. Capréolus résout

cette difficulté, en observant que, d'après saint Thomas, *sumens præcise speciem panis consecrati non sumit integre totum sacramentum, licet sumat integre totum Christum, qui est res utriusque speciei. In IV Sent.*, l. IV, dist. VIII et IX, a. 3.

2. *Matière.* — Elle est double et comprend le pain et le vin. Jésus a institué l'eucharistie sous la forme ou les espèces du pain et du vin, et le choix de cette double matière est justifié par leur signification et par de multiples convenances. Alexandre de Halès, *Summa theologiæ*, part. IV, q. X, m. IV, a. 1, § 1, 2; Albert le Grand, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XII, a. 2; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XI, part. II, a. 1, q. I; S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXIV, a. 2. Ce dernier expose même, à cet endroit, quelles ont été les erreurs anciennes sur la matière de l'eucharistie. Saint Bonaventure enseigne que ces deux espèces sont nécessaires à l'intégrité du sacrement, *quoad significationem, non quoad efficaciam. In IV Sent.*, l. IV, dist. XI, part. II, a. 1, q. II. Rien n'est plus propre à la réfection que le pain et le vin. *Breviloquium*, part. VI, c. IX. Le pain doit être du ain de blé ou d'autres espèces de pain qui n'en diffèrent qu'accidentellement. Alexandre de Halès, *Summa theologiæ*, part. IV, q. X, m. IV, a. 1, § 4. Pour Albert le Grand, le pain de froment ne doit pas être mélangé de farine d'autres grains; l'épeautre (*spelta*) est, à son jugement, une espèce de froment. Ce pain a été choisi, parce qu'il est *melius et nobilius nutrimentum. In IV Sent.*, l. IV, dist. XII, a. 7. Saint Bonaventure exclut tout autre pain. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XI, part. II, a. 1, q. IV. Saint Thomas exclut l'épeautre, l'orge, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XI, q. II, a. 2, mais non *siligo*, le seigle, qui naît *ex grano tritici seminato in malis terris.* Le pain de blé est le pain que les hommes mangent le plus communément et celui qui fortifie davantage. C'est pour cette double raison que le Christ, qui s'était comparé au grain de froment, Joa., XII, 24, l'a choisi comme matière de l'eucharistie. *Sum. theol.*, III^a, q. LXXIV, a. 3. Un petit mélange de farine étrangère n'empêcherait pas que le pain de blé e soit matière valide, mais un fort mélange, *puta ex æquo, vel quasi*, empêcherait l'emploi du pain ainsi formé. *Ibid.*, ad 3um. Le pain corrompu n'est plus matière alide. Quand il y a seulement *aliqua dispositio ad c rruptionem*, qui se manifeste par un changement de goût, la matière est valide; *sed peccat conficiens propter irreverentiam sacramenti. Et quia amylum* (l'amidon) *est ex tritico corrupto, non videtur quod panis ex eo confectus possit fieri corpus Christi, quamvis quidam contrarium dicunt. Ibid.*, ad 4um. La farine de blé doit être mouillée d'eau naturelle, et non d'eau de rose ou d'autre liquide; autrement, on n'aurait pas de véritable pain, et le sacrement ne serait pas valide. *Ibid.*, q. LXXIV, a. 8, ad 3um. Cf. Richard de Middletown, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XI, a. 2, q. II; Duns Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XI, q. VI. Pour Duns Scot, voir t. IV, col. 1915-1916. Il ne paraît pas à Gabriel Biel qu'il soit prouvé que le pain de blé soit la matière nécessaire de l'eucharistie; l'épeautre et le seigle auraient donc pu fournir la matière du sacrement. Il lui paraît même suffisant que c'eût été un pain quelconque, usuel parmi les hommes, même fait de pois, de fèves, de lentilles et d'autres légumes, n'ayant pas d'épis; il n'excluait que le poivre et l'ivraie. Mais toute cette élucubration n'est qu'un exercice scolaire, dont les conclusions ne sont pas certaines ni suffisamment probables. En fait, il faut prendre du pain de blé, comme Jésus-Christ l'a fait et comme l'Église l'ordonne. *Sacri canonis missæ expositio*, lect. XXXV.

Ce pain peut être du pain azyme ou du pain fermenté, comme le montre l'usage différent des grecs et des latins; toutefois, l'usage latin est plus régulier. Alexandre de Halès, *Summa theologiæ*, part. IV, q. X, m. IV, a. 1, § 3. Le sacrement *confici potest in utroque.* Albert le Grand, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XII, a. 8. Il est convenable que chacun suive le rite de son Église. *Consuetudo de pane azymo celebrandi rationabilior est*, parce que le Christ s'est servi de pain azyme et parce que ce pain représente mieux le corps du Christ, conçu sans corruption, et qu'il convient à la sincérité des communiants. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXIV, a. 4; *Cont. gentes*, l. IV, c. LXIX; Richard de Middletown, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XI, a. 2, q. III.

Le vin de la consécration doit être du vin de la vigne. On ne doit pas employer de vinaigre ou de vin doux, qui n'a pas fermenté, ni *d'agresta*, suc de raisins non mûrs. Alexandre de Halès, *Summa theologiæ*, part. IV, q. X, m. IV, a. 1, § 7-9; Albert le Grand, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XII, a. 7; S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XI, q. II, a. 3. Le Christ, qui s'est comparé à la vigne, Joa., XV, 1, a institué le sacrement en se servant de vin de la vigne, Matth., XXVI, 29, et il a choisi cette liqueur, qui est proprement du vin et qui convient mieux à signifier un des effets du sacrement, la joie spirituelle, selon la parole : *Vinum lætificat cor hominis*, Ps. CIII, 15. *Sum. theol.*, III^a, q. LXXIV, a. 5. Les autres vins ne sont pas des vins à proprement parler; on ne les nomme ainsi que parce qu'ils ressemblent en quelque chose au vin de la vigne. *Ibid.*, ad 1um. Le vinaigre, étant un vin corrompu, ne peut servir à la confection du sacrement. Le vin qui s'aigrit serait matière valide, mais il y aurait péché à l'employer. *Ibid.*, ad 2um. Le suc de raisins non mûrs (*agresta*) n'est pas du vin et ne peut servir. Le vin doux est matière valide. On ne peut y ajouter des raisins entiers, *quia jam esset ibi aliquid præter vinum.* Il est défendu d'offrir du vin doux, *statim expressum de uva in calice, quia hoc est indecens propter impuritatem musti.* On pourrait le faire, toutefois, en cas de nécessité, d'après une décision attribuée au pape Jules. *Ibid.*, ad 3um. Cf. Richard de Middletown, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XI, a. 2, q. IV, v. Gabriel Biel exclut le vin de pommes, ou le cidre, et le vin artificiel. Le vin de raisins doit être exprimé (non *vinum in uva*); les raisins doivent être mûrs (non *agresta*). Le vinaigre n'est pas valide, et il convient de ne pas se servir de *mustum*, du vin doux. *Sacri canonis missæ expositio*, lect. XXXV.

Le vin doit être mêlé d'eau. D'après Alexandre de Halès, cette eau, si on considère la substance, doit être de l'eau naturelle, quoique ce ne soit pas nécessaire pour la validité du sacrement. Quant à la quantité, elle doit être telle, *ut per se manere non valeat, sed eam vinum absorbere et consumere queat.* Le prêtre qui consacrerait du vin pur sans eau, ferait le sacrement, mais il pécherait gravement. *Summa theologiæ*, part. IV, q. X, m. IV, a. 1, § 5, 6. Albert le Grand enseigne que ce mélange, qui a été voulu par le Christ, doit être fait en petite quantité. Une quantité minime suffit. En l'absence d'eau, *bene fit consecratio.* Il signale diverses raisons pour lesquelles on omet ce mélange : l'hérésie, le mépris ou la simple négligence. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XII, a. 6, 9. Pour saint Bonaventure, *aqua non est de integritate, sed quid annexum materiæ. In IV Sent.*, l. IV, dist. XI, part. II, a. 1, q. III. Saint Thomas déduit la non-nécessité de l'eau de sa signification. Celle-ci a trait à la partici ation du sacrement par les fidèles, *quantum ad hoc quod per aquam mixtam vino significatur populus adunatus Christo.* Or l'usage du sacrement n'est pas nécessaire à la confection du sacrement. Le mélange d'eau n'est donc pas nécessaire. *Sum. theol.*, III^a, q. LXXIV, a. 7. Par suite, pour la validité du sacrement, peu importe quelle eau on emploie, eau naturelle ou eau artificielle, telle que l'eau de rose. Mais la convenance exige qu'on se serve d'eau naturelle et véritable. *Ibid.*, ad 3um. Pour déter-

miner la quantité d'eau qu'il faut mettre dans le calice, saint Thomas rappelle les trois opinions indiquées par Innocent III sur le sort de cette eau après la consécration. Quelques-uns prétendaient qu'elle reste dans sa propre substance, le vin étant changé au sang du Christ; mais leur opinion est insoutenable, puisque, la consécration faite, il ne reste au sacrement que le corps et le sang du Christ. D'autres disaient que l'eau du calice est changée en l'eau qui a coulé du côté du Christ, comme le vin l'est au sang; leur sentiment n'est pas raisonnable, car il s'ensuivrait que l'eau est consacrée à part du vin, comme le vin à part du pain. Au jugement d'Innocent III, l'opinion la plus probable est que l'eau est convertie au vin et le vin au sang du Christ. Or, cette conversion ne serait possible qu'à la condition de verser dans le calice un peu d'eau seulement. Il est donc plus sûr de ne verser qu'un peu d'eau, surtout si le vin est faible. *Ibid.*, a. 8. Il suffit que l'eau soit sentie au moment du mélange, et non après, ad 1um. Si l'on ne mettait pas d'eau dans le calice, la signification de ce mélange ne serait pas obtenue, ad 2um. Cette signification ne serait pas réalisée non plus, si on avait versé de l'eau dans le tonneau; elle exige que le mélange soit fait *circa ipsam celebrationem sacramenti*. Saint Thomas, *sed contra*, cite l'extravagante d'Honorius III, tirée d'une lettre à l'archevêque d'Upsal, du 13 décembre 1220 : *Perniciosus valde, sicut audivimus, in tuis partibus inolevit abusus, quod in majore quantitate de aqua ponitur in sacrificio quam de vino, cum secundum rationabilem consuetudinem Ecclesiæ generalis plus in ipso sit de vino quam de aqua ponendum.* Il faut abolir cet abus. Denzinger-Bannwart, n. 441. Cf. Richard de Middletown, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XI, a. 3. Duns Scot pense que l'eau mêlée au vin doit être convertie au vin avant d'être convertie au sang du Christ. Voir t. IV, col. 1916. G. Biel enseigne que le mélange d'eau au vin n'est pas nécessaire pour l'efficacité du sacrement, mais pour sa complète signification. L'eau est transsubstantiée avec le vin. Il faut en verser en petite quantité, avec précaution, au commencement de la messe ou à l'Évangile, pour qu'elle se mêle mieux avec le vin et soit absorbée par lui, au moment de la consécration. Ce doit être de l'eau élémentaire. *Sacri canonis missæ expositio*, lect. XXXV.

Plusieurs docteurs du XIIIe siècle se sont demandé quelle quantité de matière le prêtre pouvait consacrer. Alexandre de Halès répondait à cette question que le prêtre devait consacrer la quantité de pain selon l'intention ordinaire, conforme à celle de l'Église, c'est-à-dire *panis qui sumi posset a fidelibus. Summa theologiæ*, l. IV, q. X, m. IV, § 6. Saint Bonaventure était du même avis et il pensait qu'on devait consacrer seulement la quantité qu'on supposait nécessaire à l'usage des fidèles. Un prêtre, par conséquent, ne pouvait pas consacrer tout le pain exposé au marché ni tout le vin d'un tonneau. *In IV Sent.*, l. IV, dist. X, part. II, a. 1, q. IV. Saint Thomas n'admettait pas cette conséquence. Si la quantité de la matière de l'eucharistie est déterminée par l'usage des fidèles, cette détermination ne se fait pas d'après le nombre des fidèles présents; autrement, un curé, qui n'a qu'un petit nombre de paroissiens, ne pourrait consacrer beaucoup d'hosties. La détermination de la quantité de la matière à consacrer se fait *per comparationem ad usum fidelium absolute*. Le nombre des fidèles étant indéterminé, la quantité de la matière n'est pas déterminée. *Sum. theol.*, III^a, q. LXXIV, a. 2. Si la consécration du pain ou du vin est faite pour une fin mauvaise, par exemple, par dérision ou pour faire des poisons, elle est valide, quoique coupable. *Ibid.*, ad 2um. Saint Thomas ne voit pas de dérision à consacrer tout le pain d'une boulangerie et tout le vin d'un cellier. Richard de Middletown se range à l'avis de saint Thomas. *In IV Sent.*, l. IV, dist. X, a. 7, q. I. G. Biel dit aussi que le prêtre peut consacrer du pain autant qu'il veut. *Sacri canonis missæ expositio*, lect. XXXV.

3. *Forme.* — La forme est double. Celle qui consacre le pain est, selon Alexandre de Halès, *Summa theologiæ*, part. IV, q. X, m. IV, a. 2, § 1, 2 : *Hoc est corpus meum*, et le Christ lui-même a consacré la première fois par ces paroles. La forme du vin est celle de la messe latine, jusqu'aux mots : *Novi et æterni Testamenti*, qui ont été ajoutés; elle a été établie par les apôtres. *Ibid.*, § 4. Pour saint Bonaventure, la consécration se fait par la prolation de la forme vocale établie par le Seigneur, à savoir : *Hoc est corpus meum* sur le pain, et : *Hic est calix sanguinis mei* sur le vin. *Breviloquium*, part. VI, c. IX. La forme du sacrement, en effet, est celle que le Christ lui-même a instituée. Les mots : *Accipite et comedite* ne font pas partie de la forme véritable, ou bien rentrent seulement dans la forme que l'Église a établie. Or, il y a péché grave à changer sciemment la forme ecclésiastique. *In IV Sent.*, l. IV, dist. VIII, part. II, dub. I. Dans la forme du pain, le pronom : *hoc* désigne non ce qui tombe sous les sens, mais ce que la foi doit saisir. Donc, ce qui est désigné par ces signes est le corps du Christ. Le verbe : *est* est au présent et non au futur, et il indique la simultanéité de la présence réelle. *Corpus* est employé au lieu de *caro*, et *meum* indique que le prêtre parle *in persona Christi*. Les seuls mots : *Hic est calix sanguinis mei* constituent la forme consécratoire du vin, et cette forme *est recta et certa et tota congrua; quod autem additur de bene esse.* Les autres paroles énoncent les effets du sacrement. La forme usitée est préférable à celle qui est rapportée dans les Évangiles. *Ibid.*, a. 1, q. I, II. Pour Albert le Grand, la forme du pain ne comprend pas plus que les mots : *Hoc est corpus meum. Hoc* est un pronom démonstratif qui ne désigne pas le pain, car il est faux que le pain soit le corps du Christ, mais qui se réfère au corps du Christ. *Meum* désigne le corps du Christ. Les mots : *Accipite et comedite* n'appartiennent pas à la forme. Il est sûr (*tutum*) de dire : *enim*, bien qu'il ne soit pas dans l'Évangile. La forme du vin est : *Hic est enim calix sanguinis mei, novi et æterni Testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.* Elle a été, sinon écrite, du moins transmise par les apôtres. *In IV Sent.*, l. IV, dist. VIII, a. 6, 7. Saint Thomas a précisé la doctrine de son maître. La forme du pain est celle dont le Christ s'est servi : *Hoc est corpus meum.* Les mots : *Accipite et comedite* se rapportent à l'usage de la matière consacrée, qui n'est pas nécessaire à l'existence du sacrement; ils ne sont donc pas de la substance de la forme. La forme produit la consécration de la matière. Le verbe : *est* énonce que la conversion a lieu, non pas *in fieri*, mais *in facto esse.* Le pronom démonstratif : *hoc* exprime le *terminus a quo*, ou le pain, mais seulement relativement aux accidents sensibles qui demeurent. *Corpus* indique le *terminus ad quem* de la conversion, à savoir tout le corps du Christ, et non pas sa chair seulement. *Meum* exprime la personne du Christ, au nom de laquelle la forme est prononcée. La conjonction *enim* qui relie la forme aux mots précédents est usitée dans l'Église romaine suivant une coutume qui vient de saint Pierre, et elle n'est pas de la forme, pas plus que les mots précédents auxquels elle relie la forme. Pour la consécration du vin, l'Église a reçu des apôtres la forme usitée à la messe latine, et les termes essentiels s'étendent jusqu'aux mots : *Hæc quotiescumque feceritis*, qui concernent l'usage du sacrement et n'appartiennent pas à la substance de la forme. Les mots : *Hic est calix sanguinis mei* signifient la conversion du vin au sang du Christ. Ceux qui suivent indiquent la vertu de ce sang répandu sur la croix, vertu

qui agit dans ce sacrement, soit pour donner droit à l'héritage éternel (ce que désignent les mots : *novi et æterni Testamenti*), soit pour augmenter la justice de la grâce qui s'obtient par la foi (d'où les mots : *mysterium fidei*), soit enfin pour écarter les obstacles à ces deux premières fins, c'est-à-dire les péchés (c'est pourquoi on ajoute : *qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum*). Les prières du canon de la messe ne sont donc pas nécessaires pour la validité de la consécration, puisqu'elles diffèrent dans les différents rites. Le prêtre pourrait en réciter d'équivalentes. Cependant, il pécherait en ne récitant pas le canon, parce qu'il n'observerait pas le rite de l'Église. *In IV Sent.*, l. IV, dist. VIII, q. II, a. 4, sol. 3^a; *Sum. theol.*, III^a, q. LXXVIII, a. 1, ad 4um. Richard de Middletown soutient une doctrine analogue. *In IV Sent.*, l. IV, dist. VIII, a. 3, q. I, II. Duns Scot déclare que la forme précise de la consécration du pain est : *Hoc est corpus meum.* Celle qui est usitée à la messe doit être récitée ou par respect pour le sacrement ou comme prière. Au sujet de la forme du calice, il combat le sentiment de saint Thomas et ne tient pour essentiels que les mots : *Hic est calix sanguinis mei.* Les autres font partie de la prière. *In IV Sent.*, l. IV, dist. VIII, q. II; *Reportata*, l. IV, dist. VIII, q. II. Voir t. IV, col. 1916. Durand, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VIII, q. II, et Pierre d'Auriol, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VIII, q. II, a. 4, adhèrent au sentiment de Scot et combattent celui de saint Thomas. G. Biel expose et discute les différentes opinions des docteurs sur la forme eucharistique. *Sacri canonis missæ expositio*, lect. XXXVIII. Capréolus réfute les arguments de Durand et de Pierre d'Auriol et soutient la doctrine de saint Thomas. *In IV Sent.*, dist. VIII et IX, a. 3, § 5.

Les docteurs se demandaient quelle était la vertu des formes de la consécration, si elles étaient de simples citations des paroles du Christ, sans effet, ou si elles opéraient par elles-mêmes, par une vertu propre et inhérente et si cette vertu était créée ou incréée. Alexandre de Halès reconnaissait en elles une vertu qui leur avait été donnée par le Verbe incréé, et il en concluait que cette vertu était surtout incréée. *Summa theologiæ*, part. IV, q. , m. IV, § 6. Que la vertu des paroles consécratoires soit créée ou incréée, c'est le secret de Dieu, disait Albert le Grand. *In IV Sent.*, l. IV, dist. X, a. 7. Saint Bonaventure pensait que la forme *agit virtute Verbi increati adjuncta ministro circa materiam nihil agenti.* Le prêtre parle au nom du Christ; c'est pourquoi il dit : *corpus meum.* Comme simple ministre, il n'opère pas lui-même la conversion, et la forme ne l'opère pas davantage par elle-même. *In IV Sent.*, l. IV, dist. VIII, part. II, a. 1, q. I. Une vertu spirituelle n'a donc pas été donnée par Dieu aux paroles de la consécration. D'après l'institution divine, il a été établi seulement que, les paroles étant proférées par le prêtre sur le pain avec l'intention de le consacrer, le pain était transsubstantié. C'est le Verbe incréé qui produit la transsubstantiation, lorsque les paroles sont prononcées par le prêtre. Celles-ci n'ont donc qu'un effet moral sur la conversion. *Ibid.*, q. III. Saint Thomas repousse énergiquement l'opinion des docteurs qui prétendaient que les paroles de la consécration n'avaient en elles-mêmes aucune force créée pour opérer la transsubstantiation produite par la seule puissance divine au moment de la prolation des paroles. Cette opinion déroge à la dignité des sacrements de la nouvelle loi et elle est contraire aux témoignages des saints Pères. L'excellence de l'eucharistie entraîne cette conséquence que, dans les deux formes de ce sacrement, il y a *quædam virtus creata ad conversionem hujus sacramenti faciendam, instrumentalis tamen, sicut et in aliis sacramentis.* Elle tire son efficacité de la volonté de l'agent principal qui s'en sert. *Cum enim hæc verba ex persona Christi proferantur, ex ejus mandato consequuntur virtutem instrumentalem a Christo, sicut et cætera ejus facta vel dicta habent instrumentaliter salutiferam virtutem. In IV Sent.*, l. IV, dist. VIII, q. I, a. 3; *Sum. theol.*, III^a, q. LXXVIII, a. 3. Richard de Middletown plaçait la vertu de la transsubstantiation dans le prêtre, instrument principal de Dieu, plutôt que dans les paroles de la consécration. *In IV Sent.*, l. IV, dist. VIII, a. 3, q. III. Duns Scot reconnaissait dans les paroles une puissance active et opérante. Voir t. IV, col. 1916. Mais il leur déniait toute force d'opérer à la façon d'une cause instrumentale; leur action n'est que morale. Dieu, en vertu d'un traité librement consenti, est déterminé par elles à opérer la transsubstantiation.

Une dernière question au sujet de l'efficacité des deux formes eucharistiques était de savoir si elles opéraient la transsubstantiation indépendamment l'une de l'autre. Alexandre de Halès donne, en passant, une réponse affirmative, lorsqu'il présente la double consécration comme une image de la séparation du corps et du sang de Jésus. Les deux transsubstantiations sont distinctes et séparées par un court intervalle. *Summa theologiæ*, part. IV, q. X, m. II, a. 2. Albert le Grand enseigne aussi que chacune des formes opère séparément son effet et que l'une n'attend pas l'autre pour avoir son efficacité. La forme du pain opère avant celle du vin. Le verbe est au présent : *est*, et non au futur : *erit.* On adore le corps du Christ avant la consécration du vin. Il n'y a pas de raison d'affirmer la dépendance des deux formes. *In IV Sent.*, l. IV, dist. VIII, a. 8. Saint Thomas réfute l'ancienne opinion, qui prétendait le contraire, et il dit d'elle : *Non potest stare, quia forma materiæ proportionari debet.* Il soutient donc que les formes agissent séparément, parce que chacune a, de soi, sa signification complète, et il résout en conséquence le cas d'une messe interrompue après la consécration du pain. *In IV Sent.*, l. IV, dist. VIII, q. II, a. 4. La puissance de conversion, qui est dans les formes eucharistiques, *consequitur significationem, quæ in prolatione ultimæ dictionis terminatur. Et ideo in ultimo instanti prolationis verborum prædicta verba consequuntur hanc virtutem, in ordine ad præcedentia. Sum. theol.*, III^a, q. LXXVIII, a. 4, ad 3um. Duns Scot dit aussi que les deux formes produisent leur effet *pro ultimo instanti prolationis. In IV Sent.*, l. IV, dist. VIII, q. II. Richard de Middletown avait déclaré que chacune d'elles était complète en elle-même. *In IV Sent.*, l. IV, dist. VIII, a. 3, q. IV. Cf. G. Biel, *Sacri canonis missæ expositio*, lect. XXXIX.

4. *Ministre.* — Selon Alexandre de Halès, le pouvoir de consacrer l'eucharistie n'appartient pas aux anges ni aux laïques, fussent-ils justes, mais aux prêtres. Par respect pour le sacrement, il conviendrait qu'il fût fait par les évêques seuls, et même uniquement par le souverain pontife. Mais l'amplitude du culte exige que tous les prêtres puissent consacrer. Le mauvais prêtre lui-même consacre validement, parce que la consécration ne dépend pas de son mérite. De même, les prêtres hérétiques et schismatiques, qui ont le pouvoir d'ordre. Les prêtres dégradés gardent leur pouvoir, puisque la dégradation ne leur enlève pas le caractère sacerdotal. *Summa theologiæ*, part. IV, q. X, m. V, a. 1. Saint Bonaventure examine aussi la question du ministre excommunié, hérétique et bon. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XIII, a. 1. Selon saint Thomas, l'eucharistie, à la différence des autres sacrements, consistant dans la consécration de la matière ou dans la conversion miraculeuse des substances du pain et du vin au corps et au sang du Christ, Dieu seul opère cette conversion et le ministre ne fait que proférer les paroles consécratoires et il le fait *ex persona ipsius Christi*

loquentis. Sum. theol., IIIa, q. LXXVIII, a. 1, 4. Il en résulte que le ministre, qui agit *in persona Christi*, doit avoir reçu du Christ le pouvoir d'agir en son nom. Or le prêtre seul, à l'ordination, reçoit le pouvoir de consacrer l'eucharistie au nom du Christ, et il est placé dans la classe hiérarchique de ceux à qui le Seigneur a dit : *Hoc facite in meam commemorationem.* Luc., XXII, 19. Le pouvoir de faire ce sacrement est donc propre aux prêtres. *Ibid.*, q. LXXXII, a. 1. Le laïque juste, uni au Christ d'une union spirituelle par la foi et la charité, et non par l'ordination sacerdotale, a le sacerdoce spirituel, qui lui permet d'offrir à Dieu des hosties spirituelles; il n'a pas le pouvoir de consacrer l'eucharistie, ad 2um. Ce pouvoir n'est pas réservé aux seuls évêques, ad 4um. Le mauvais prêtre, malgré sa malice, demeure le ministre du Christ et il peut donc consacrer validement, a. 5. Les prêtres hérétiques, schismatiques et excommuniés, ayant reçu à leur ordination le pouvoir de consacrer l'eucharistie, consacrent validement, *sed peccant facientes*, a. 7. Ce pouvoir étant attaché au caractère sacerdotal et ce caractère indélébile n'étant pas enlevé par la dégradation, le prêtre dégradé consacre validement, a. 8. Plusieurs prêtres peuvent concélébrer et ne consacrer qu'une seule hostie, comme cela se fait aux ordinations en quelques églises, a. 2. Le prêtre, qui est le ministre consécrateur de l'eucharistie, en est aussi le ministre dispensateur, a. 3. Le diacre, qui est proche de l'ordre sacerdotal, a une part de son office, celle de distribuer le vin consacré; mais, il ne peut dispenser le corps du Christ qu'en cas de nécesité, par ordre de l'évêque ou du prêtre, ad 1um. Cf. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XIII. Selon Richard de Middletown, tout prêtre, puisqu'il a le caractère sacerdotal qui est indélébile, peut consacrer *de fait*, quoique, *de droit*, les irréguliers, les interdits, les suspens, les excommuniés, les schismatiques, les hérétiques et les dégradés ne puissent le faire sans commettre un très grave péché. Aucun laïque ne peut le faire, car Dieu a voulu que les prêtres seuls soient d'office les intermédiaires entre lui et le peuple. Les prêtres seuls aussi sont par office les ministres de la dispensation de l'eucharistie; les diacres le sont en cas de nécessité par ordre de l'évêque ou du prêtre; il ne convient pas que les laïques le soient. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XIII, a. 1, q. I-III. Duns Scot enseigne aussi que la consécration ne peut être produite que par la seule puissance divine. Aucune créature ne peut l'opérer comme agent principal. Tout prêtre peut consacrer validement. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XIII; *Reportata, ibid.* Voir t. IV, col. 1916. Voir aussi Durand, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XIII, où il donne des précisions nouvelles notamment sur la concélébration, q. III, qui sont discutées par Capréolus. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XIII, q. I, a. 3, § 1. Voir COMMUNION, t. III, col. 486-492.

5. *Effets.* — Voir Alexandre de Halès, *Summa theologiæ*, part. IV, q. X, m. VIII. Après avoir exposé les effets de l'eucharistie sur les justes et les pécheurs, saint Bonaventure résume son efficacité en ces mots : *Magis unire, fortificare, tollere peccata venialia et ad augmentum virtutum et charitatis prodesse. In IV Sent.*, dist. XII, part. II, a. 1, q. III. Au début de son traité, Albert le Grand indique les diverses utilités de l'eucharistie : 1° son utilité propre est de rendre les forces perdues; 2° elle est la nourriture de l'homme spirituel; 3° elle unit les membres du corps du Christ à la tête par la charité; 4° elle augmente le mérite de la foi; 5° elle élève l'espérance; 6° elle dilate la charité; 7° elle diminue les péchés véniels. *In IV Sent.*, l. IV, dist. VIII, a. 1. Sur la doctrine de saint Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XII, q. II; *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXIX, voir COMMUNION, t. III, col. 505-514. Voir Richard de Middletown, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XII, a. 5. Sur celle de Duns Scot, voir t. IV, col. 1916.

J. Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. Degert, Paris, 1903, t. V, p. 483-509; J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1904, p. 313-316, 443-447; J.-A. Chollet, *La doctrine de l'eucharistie chez les scolastiques*, 3e édit., Paris, 1908, p. 42-58; K. G. Goetz, *Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1907, p. 22-29; A. Bassani, *De transsubstantiatione ad mentem S. Thomæ Aquinatis*, Rome, 1911.

III. ERREURS DE WYCLIF SUR L'EUCHARISTIE. — 1° *Sentiment de Wyclif.* — Tout en reconnaissant dans l'eucharistie le plus saint et le plus vénérable des sacrements, Wyclif nia publiquement la transsubstantiation et enseigna l'impanation. Dès 1379, il aurait posé les principes de son sentiment, qu'il soutint ouvertement, à partir de 1381, jusqu'à la fin de sa vie dans ses sermons, ses thèses, ses écrits polémiques, ses dissertations et, enfin, dans un traité spécial *De eucharistia.* Il traitait de « nouveau » l'enseignement traditionnel de l'Église, qu'il avait précédemment admis, et il se donnait comme le successeur de Bérenger, qui avait conservé la doctrine de l'Église primitive. A ses yeux, le changement d'une substance en une autre et la persistance des accidents sans sujet d'inhérence étaient des impossibilités, des propositions hérétiques et des inventions sataniques. Si Innocent III les a soutenues, cela prouve qu'il n'était qu'un insensé. Pour lui, le sacrement contenait naturellement le pain et le vin, et, d'une façon sacramentelle seulement, le corps et le sang du Christ. Après la consécration, qui n'était que la sanctification de la substance, l'hostie demeurait du pain *localiter et substantialiter*, mais elle était concomitamment le corps du Christ, qui était présent *sacramentaliter* et que les croyants recevaient *spiritualiter*. Le pain et le vin persistaient donc dans leur nature propre et non pas seulement sous leurs accidents. Le corps du Christ ne descend pas du ciel, où il est et où il demeure *substantialiter, corporaliter* et *dimentionaliter*; il n'est dans l'hostie que *virtualiter* et *sacramentaliter*. Wyclif essayait d'expliquer sa pensée par diverses images ou comparaisons. De même qu'il y a une vision corporelle et une vision spirituelle, ainsi la manducation de l'eucharistie est double : celle du pain et celle du corps du Christ. Nous ne voyons pas le corps du Seigneur par les yeux de notre tête, nous ne le voyons que par la foi, dans un miroir et par figures. De même que l'image entière d'un objet est reproduite en chaque point d'un miroir, ainsi le corps du Seigneur existe dans l'hostie consacrée. On ne peut le toucher, le prendre dans ses mains, le broyer sous ses dents ni le manger corporellement, mais seulement spirituellement. Le but de Wyclif, en répandant ses idées, était de mettre l'eucharistie à l'abri des attaques « païennes », suivant lesquelles chaque prêtre pouvait « faire » le corps du Christ. Les prêtres n'ont pas le pouvoir extraordinaire de créer; c'est rabaisser Dieu que de prétendre que le prêtre crée à nouveau le corps du Christ, en consacrant le sacrement. C'est une autre injure, faite à Dieu, que d'adorer l'hostie à la place du créateur. Voir WYCLIF et EUCHARISTIQUES (*Accidents*).

2° *Sa condamnation.* — Guillaume Berton, chancelier de l'université d'Oxford, censura, en 1382, deux propositions de Wyclif, relatives à l'eucharistie : 1° *In sacramento altaris, substantia panis materialis et vini, quæ prius fuerunt ante consecrationem, post consecrationem realiter remanere;* 2° *quod exsecrabilius est auditu, in illo venerabili sacramento non esse corpus Christi et sanguinem hic essentialiter, substantialiter nec etiam corporaliter, sed figurative seu tropice, sic quod Christus non sit ibi veraciter in sua propria præsentia corporali.* Ces propositions faisaient péricliter la foi catholique, diminuaient la croyance du peuple et diffamaient l'université. Elles étaient, d'ailleurs, erronées et contraires aux déterminations de l'Église. Le chancelier affirmait ensuite la présence réelle et substantielle du corps du Christ dans l'eucharistie et la simple rémanence des espèces sacramentelles. Mansi, *Concil.*, t. XXVI, col. 718-719; Wilkins, *Concilia Magnæ Britanniæ et Hiberniæ*, Londres, 1737, t. III, p. 170. Cette condamnation fut publiée en présence de Wyclif, qui ne se déclara pas convaincu et en appela au roi Richard. Au lieu de se rétracter, il publia des professions de foi, dans lesquelles il avouait ses anciennes erreurs, lorsqu'il pensait comme les docteurs qui, à partir du Xe siècle, avaient introduit l'hérésie dans leur enseignement eucharistique; il déclarait que Bérenger seul n'avait pas erré, et il pensait que Satan était délié et qu'il avait pouvoir dans l'Église par le Maître des Sentences et en tous ceux qui ont prêché la foi catholique en l'eucharistie. Mansi, *ibid.*, col. 720-721; Wilkins, *ibid.*, p. 171. Sa profession de foi, rédigée en latin, renouvelait ses erreurs touchant le sacrement. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, Paris, 1874, t. X, p. 209. Les juges d'Oxford avaient adressé à l'archevêque de Cantorbéry la condamnation qu'ils avaient portée contre Wyclif et sa secte, ainsi que les conclusions erronées, qu'ils avaient extraites de ses écrits, mais sans donner les raisons de leur jugement. Mansi, *loc. cit.*, col. 721-722.

Comme Wyclif avait des partisans et que ses doctrines se répandaient au grand scandale des fidèles, l'archevêque de Cantorbéry, Guillaume de Courtenay, réunit à Londres, au mois de mai 1382, un synode provincial, et, le 21 de ce mois, condamna dix propositions extraites des œuvres de Wyclif, comme hérétiques et contraires aux déterminations de l'Église, et quatorze autres simplement comme erronées. Les trois premières de la première série concernaient l'eucharistie : 1° *Quod substantia panis materialis et vini maneat post consecrationem;* 2° *Quod accidentia non maneant sine subjecto post consecrationem in eodem sacramento;* 3° *Quod Christus non sit in sacramento altaris identice, vere et realiter in propria præsentia corporali.* Mansi, *Concil.*, t. XXVI, col. 695-696; Wilkins, *op. cit.*, t. III, p. 157; Hefele, *op. cit.*, t. X, p. 210-211. Le 30 mai, l'archevêque écrivit à l'évêque de Londres et à ses autres suffragants pour les avertir d'avoir à interdire, sous peine d'excommunication, de prêcher ou d'enseigner les erreurs de Wyclif. Mansi, *ibid.*, col. 705.

Le nouveau chancelier d'Oxford, Robert Rygge, et un professeur de cette université, Thomas Brythwell, étaient soupçonnés d'être favorables aux idées wycliffistes. Le 12 juin, ils furent interrogés sur leurs sentiments réels. Le chancelier déclara que quelques-unes des propositions de Wyclif étaient hérétiques et que d'autres étaient erronées. Brythwell, qui hésita d'abord au sujet de certaines d'entre elles, les reconnut finalement comme hérétiques et erronées. Un bachelier, dont le nom n'est pas mentionné, fit de même. L'archevêque ordonna de publier les propositions erronées de Wyclif à Oxford sans explication, en langue vulgaire et en latin. Il défendit de les soutenir dans les écoles et il condamna ceux qui les avaient soutenues. Il chargea le chancelier d'Oxford d'avertir les élèves de l'université de cette condamnation, d'empêcher que les erreurs de Wyclif ne fussent enseignées et d'éloigner des chaires les personnes condamnées. Mansi, *ibid.*, col. 707-710; Wilkins, *op. cit.*, t. III, p. 159-160; Hefele, *op. cit.*, p. 214-215.

Le 18 juin suivant, ces trois propositions furent soumises, avec les autres, à l'acceptation des chefs du parti lollard à Oxford, Nicolas de Hereford et Philippe Repyngton. Ils déclarèrent, deux jours après, s'en remettre à l'autorité de l'Église et ils expliquèrent par écrit le sens qu'ils leur donnaient. Au sujet de la première, ils déclarèrent : *At sensum, contrarium illi decretali* FIRMITER CREDIMUS, *concedimus quod est hæresis*; de la troisième ils disaient : *Licet ista conclusio sit ad verba incomposita et intelligibilis, tamen ad sensum, contrarium illi decretali in Clem. Si* DOMINUM, *concedimus quod sit hæresis.* Pour la seconde, voir EUCHARISTIQUES (*Accidents*). Ils ajoutaient finalement que, sur le sacrement, ils voulaient, tant pour les mots que pour le sens, penser comme l'Écriture, la détermination de l'Église et les paroles des saints docteurs. Interrogés judiciairement sur le sens de la première proposition qu'ils disaient contraire au décret *Firmiter credimus* du concile de Latran, ils refusèrent de l'exprimer. L'entendent-ils, comme l'archevêque, en ce sens que le pain matériel, le même numériquement, qui, avant la consécration, est placé sur l'autel, demeure selon sa propre substance ou nature après la consécration, et de même pour le vin. Ils refusèrent d'être plus explicites que dans leur écrit. Au sujet de la troisième proposition, ils ne répondirent pas non plus d'une façon plus expresse et ils refusèrent d'expliquer le sens qu'ils jugeaient contraire à la Clémentine *Si Dominum.* On leur demandait si le corps du Christ, le même numériquement qui a été pris de la Vierge, est au sacrement *secundum seipsum realiter, secundum veritatem suæ carnalis substantiæ et secundum propriam essentiam et naturam.* Ils dirent qu'ils ne pouvaient pas répondre à cette question mieux qu'ils ne l'avaient fait dans leur écrit. Leurs réponses ayant été jugées insuffisantes, hérétiques et dolosives, on leur fit une monition canonique et ils furent assignés pour le 27. Ils ne comparurent pas ce jour-là, et leur jugement fut renvoyé au mois de mars 1383. A cette nouvelle date, ils ne comparurent pas davantage et ils furent condamnés par coutumace et excommuniés. Appel ayant été interjeté, la sentence d'excommunication fut rendue définitivement, le 13 juillet, et ordre fut donné de saisir les coupables. Le 23 novembre, Repyngton fit sa soumission et fut rétabli dans sa charge de professeur. Mansi, *Concil.*, t. XXVI, col. 699, 701, 710-715; Wilkins, *loc. cit.*, p. 160-161, 162-163; Hefele, *loc. cit.*, p. 215-217.

Le 30 juin, un maître ès arts, étudiant en théologie, Jean Ahston, fut interrogé par l'archevêque de Cantorbéry sur les propositions de Wyclif concernant l'eucharistie. Comme il ne répondait en anglais que des impertinences et des sottises, on le pria de parler latin à cause des laïques présents. Il répondit, comme un laïque, qu'il lui suffisait de croire comme la sainte Église. On lui demanda si le pain, qui demeure après la consécration, était le pain matériel, particulier ou non. Il déclara que la question dépassait son intelligence et il refusa de répondre. Pressé de le faire, il répondit grossièrement à l'archevêque : « Ce *materialis*-là, mets-le dans ta poche si tu l'as. » Il fut tenu pour convaincu et déclaré hérétique. Il refusa tout répit et fut condamné pour ses erreurs. Mansi, *loc. cit.*, col. 698-705; Wilkins, *op. cit.*, p. 163-164; Hefele, *loc. cit.*, p. 217-218. Le 27 novembre suivant, il les rétracta et fut rétabli dans sa charge. Mansi, *ibid.*, col. 715-716.

Thomas Hilman, qui partageait certaines idées d'Ashton, fut convoqué aussi le 27 juin. L'affaire ayant été remise au 1er juillet, il avait comparu seul, ce jour-là, et avait reconnu les propositions de Wyclif comme hérétiques et erronées. *Ibid.*

Au synode provincial, commencé à Oxford le 18 novembre de la même année, les erreurs de Wyclif furent de nouveau condamnées. C'est alors que Wyclif aurait publié en anglais une nouvelle profession de foi, dans laquelle, au lieu de se rétracter, il aurait affirmé ses erreurs et condamné la transsubstantiation et la per-

manence des accidents. On lui enleva sa charge de professeur et il fut chassé de l'université. Hefele, *op. cit.*, t. x, p. 218-219.

En 1397, un synode provincial se tint à Londres sous la présidence de Thomas Arundel, archevêque de Cantorbéry. Dix-huit propositions, extraites du *Trialogus* de Wyclif, furent condamnées. Les trois premières, relatives à l'eucharistie, avaient cette teneur : 1° *Manet panis substantia post ejus consecrationem in altari, et non desinit esse panis;* 2° *Sicut Joannes fuit figurative Elias et non personaliter, sic panis figurative est corpus Christi, et absque omni ambiguitate hæc figurativa locutio : Hoc est corpus meum, sicut illa in verbis Christi : Joannes ipse est Elias;* 3° *In capite : Ego Berengarius, curia romana determinavit quod sacramentum eucharistiæ est naturaliter verus panis, loquendo conformiter prius de pane materiali albo et rotundo.* Mansi, *ibid.*, col. 809, 810. Ces propositions reçurent les notes suivantes : 1° *hæresis (est) loquendo de pane naturali;* 2° *hæresis est;* 3° *error est consimiliter loquendo de pane. Ibid.*, col. 817; Wilkins, *op. cit.*, t. III, p. 229.

Un nouveau concile fut rassemblé à Londres en 1401, pour juger un chapelain de Londres, Guillaume Sautry. La huitième proposition qu'on lui reprochait était énoncée en ces termes : *Quod post prolationem verborum sacramentalium corporis Christi remanet panis ejusdem naturæ sicut ante, nec desinit esse panis.* Interrogé à ce sujet, il répondit : *Quod post prolationem verborum sacramentalium corporis Christi remanet panis quem frangimus, et panis cum corpore Christi, nec desinit esse panis simpliciter, sed remanet sanctus, verus et panis vitæ, et credo illud esse verum corpus Christi post prolationem verborum sacramentalium.* Le chancelier de l'évêque de Londres lui demanda s'il avait rétracté ses erreurs devant l'évêque de Norwich; il dit que non. Questionné spécialement sur le sacrement de l'autel, on lui demanda d'abord : *Utrum in sacramento remanet panis vel non?* Il balbutia et dit ne pas savoir, ajoutant, toutefois, que là est le vrai pain, puisque c'est le pain de vie, descendu des cieux. A une seconde question plus précise : *Utrum in sacramento post verba sacramentalia a presbytero rite prolata remanet idem panis qui ante vel non?* il fit la même réponse qu'il y avait le pain saint, véritable, le pain de vie. A une troisième question : *Utrum ille panis materialis ante consecrationem post verba sacramentalia a presbytero rite prolata transmutatur e natura panis in verum corpus Christi?* il déclare ne pas savoir. Interrogé de nouveau le lendemain, spécialement sur le sacrement de l'autel, il fit les mêmes réponses. Il dit ne pas comprendre la question : *Si ille panis materialis super altari post verba sacramentalia a presbytero rite prolata*, etc. Il dit encore, presque en se moquant, ne pas savoir *si ille panis materialis, albus et rotundus, ad sacramentum corporis Christi super altare aptus et dispositus, concurrentibus omnibus et singulis quæ requiruntur, virtute verborum sacramentalium a presbytero rite prolatorum, transsubstantiatur in verum corpus Christi, et desinit esse panis simpliciter.* Interrogé s'il voulait s'en tenir à la détermination de l'Église, suivant laquelle, après la consécration, *non remanet idem panis in natura qui ante, sed desinit esse panis simpliciter*, il répondit affirmativement, mais en ajoutant cette restriction : *Ubi talis determinatio non esset divinæ voluntati contraria.* Enfin, pressé de dire ce qu'il pensait lui-même du sacrement de l'autel, il déclara *quod post consecrationem a presbytero rite factam, remanet vetus panis et idem panis, qui ante.* On prononça, en sa présence, la sentence qui le déclarait hérétique. Le 31 avril, elle fut communiquée à l'évêque de Norwich. Le lendemain, Sautry soutint publiquement les assertions qu'on lui reprochait. Cependant, le 24 et le 25 mai, il abjura ses erreurs, et au sujet de la huitième proposition, il avoua que c'était une hérésie et dit que ce pain est transsubstantié au corps du Christ après la prolation des paroles sacramentelles et qu'il cesse d'être de la même nature qu'auparavant. Le 26, il signa une cédule rédigée en anglais et contenant la même formule. Mansi, *ibid.*, col. 939-942; Wilkins, *ibid.*, p. 254-260. Mais, le 23 février 1401, à Saint-Paul de Londres, interrogé s'il renouvelait son abjuration au sujet du sacrement de l'autel, il répondit par moquerie qu'il n'avait pas su ce qu'il disait. Il fut déclaré relaps, déposé et dégradé. Mansi, *ibid.*, col. 947. Il périt sur le bûcher.

Le 5 mars suivant, Jean Purvey, ancien vicaire de Wyclif, fit l'abjuration de ses erreurs, à ce concile de Londres. La première hérésie qu'il avait admise était qu'au sacrement de l'autel, après la consécration, il n'y a pas et il ne pouvait y avoir d'accidents sans sujet, mais que la substance et la nature du pain visible et corruptible y demeure vraiment, et semblablement le vin, comme un païen converti demeure le même homme après son baptême. A l'encontre, il admet avec la vérité catholique que cette substance ne demeure pas, mais qu'elle est convertie tout entière, *non figurative, sed veraciter*, et qu'il ne reste que la seule forme sensible ou apparence du pain et du vin. Le vrai corps du Christ y est comme il a été dans le sein de la Vierge, comme il a été suspendu à la croix et enseveli dans le tombeau et comme il réside maintenant *op. citl*, dans le ciel. Mansi, *ibid*, col. 951; Wilkins, t. III, p. 260-261.

Au concile d'Oxford, en 1408, Thomas Arundel décidait encore qu'aucun livre et traité de Wyclif, déjà publié ou devant paraître à l'avenir, ne pourrait être lu dans les écoles, avant d'avoir été examiné et approuvé, n. 6. Mansi, *ibid.*, col. 1037-1038; Wilkins, *ibid.*, p. 317.

Pour l'introduction des erreurs de Wyclif en Bohême et leur condamnation au concile de Constance, voir EUCHARISTIQUES (*Accidents*). Cf. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 581-583, 666, 667.

IV. L'EUCHARISTIE AU CONCILE DE FLORENCE. — Le concile de Florence (1438-1445), en traitant de l'union des Églises, eut à s'occuper trois fois de l'eucharistie : 1° dans son décret *pro græcis*; 2° dans son décret *pro Armenis*; 3° dans son décret *pro jacobitis*. On trouvera à l'article FLORENCE (*Concile de*) l'exposé des raisons historiques qui ont amené les Pères à traiter de l'eucharistie. Ici, il ne s'agit que de la doctrine eucharistique, qu'ils ont exposée.

1° *Décret pro græcis.* — Publié par Eugène IV dans la bulle *Lætentur cæli* du 6 juillet 1439, ce décret définit que le corps du Christ est vraiment consacré avec du pain de blé, soit azyme, soit fermenté, et que les prêtres doivent consacrer en l'un ou l'autre, chacun selon la coutume de son Église, occidentale ou orientale. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 692. Voir t. I, col. 2664.

Sur la discussion relative à la forme de la consécration au concile de Florence, voir t. V, col. 258-260. Cf. J. Turmel, *Histoire de la théologie positive*, p. 449-452.

2° *Décret pro Armenis.* — 1. *Son autorité.* — Ce décret n'est pas une définition de toutes les matières qu'il contient, quoiqu'il indique ce que les Arméniens doivent croire et pratiquer pour être en parfaite conformité de doctrine et d'usages avec l'Église romaine. En particulier, l'instruction sur les sacrements, qui tient le cinquième rang dans la série des documents reproduits, n'est qu'une instruction pratique sur les sacrements de l'Église. Elle est empruntée presque littéralement à l'opuscule de saint Thomas, *De fidei articulis et septem sacramentis.* Elle résume donc la doctrine de l'Église plutôt qu'elle la définit proprement, et cette doctrine comprend des points définis aussi bien que de simples enseignements certains. Elle a été publiée par Eugène IV dans la bulle *Exultate Deo*, du 22 novembre 1439.

2. *Son enseignement eucharistique.* — Dans la liste des sept sacrements, l'eucharistie est placée la troisième après le baptême et la confirmation. Avec les cinq premiers, ce sacrement a été institué pour la perfection spirituelle de chaque chrétien en particulier, et il est le divin aliment des baptisés ou des confirmés. Comme tous les autres, il est constitué par trois choses qui sont absolument nécessaires à sa confection : *videlicet rebus tanquam materia, verbis tanquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi quod facit Ecclesia.* C'est un des quatre sacrements, qui n'impriment pas de caractère et qui peuvent être réitérés. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 695.

Le paragraphe spécial, consacré à ce troisième sacrement, expose explicitement sa matière, sa forme et ses effets. La matière est du pain de blé et du vin de la vigne, auquel on doit mêler, avant la consécration, un peu d'eau (*aqua modicissima*). Comme les Arméniens ne pratiquaient pas le mélange d'eau au vin, voir t. I, col. 1956; t. II, col. 698, on insiste longuement à son sujet. On justifie ce mélange par plusieurs raisons : *a*) les Pères et les docteurs de l'Église attestent que Jésus lui-même a institué l'eucharistie en se servant de vin mêlé d'eau; *b*) il exprime le symbolisme relatif à la passion, qui a été indiqué dans une fausse décrétale du pape Alexandre Ier, et suivant lequel le vin et l'eau du calice représentent le sang et l'eau qui ont coulé du côté du Christ sur la croix; *c*) le symbolisme d'un des effets de l'eucharistie, à savoir, l'union du peuple chrétien au Christ, conformément à la parole de l'Apocalypse, XVII, 15 : *Aquæ multæ... populi multi*, et à la fausse décrétale attribuée au pape Jules Ier. Cet usage, suivi par l'Église romaine et par les Églises latine et grecque dès l'origine, doit être adopté partout. Aussi décide-t-on que les Arméniens eux-mêmes doivent se mettre d'accord avec le monde chrétien tout entier et que leurs prêtres doivent mêler au vin un peu d'eau à l'oblation du calice. La forme de l'eucharistie est dans les paroles mêmes par lesquelles le Sauveur a consacré; le prêtre, en effet, dans la confection du sacrement, parle *in persona Christi*. Par la vertu de ces mêmes paroles, la substance du pain et celle du vin sont changées, l'une au corps, l'autre au sang du Christ, de telle sorte, toutefois, que le Christ tout entier soit contenu sous chaque espèce et sous chaque partie de ces deux espèces après la séparation. Cette décision visait l'épiclèse qui, selon les Arméniens, voir t. I, col. 1956; t. II, col. 698; cf. cependant t. V, col. 255-256, 263-264, opérait la consécration. Quant à l'effet de l'eucharistie dans l'âme du digne communiant, c'est l'union du fidèle au Christ, et comme cette union se fait par la grâce, il en résulte que la grâce est augmentée dans les dignes communiants et que tous les effets produits par la nourriture et la boisson matérielles en vue de la vie corporelle, *sustentando, augendo, reparando et delectando*, sont réalisés par ce sacrement en vue de la vie spirituelle, selon une parole du pape Urbain. Denzinger-Bannwart, n. 698.

3° *Décret pro jacobitis.* — Ce décret, publié encore par Eugène IV dans la bulle *Cantate Domino* du 4 février 1441, reproduit les précédents décrets *pro græcis* et *pro Armenis*. Il ajoute à ce dernier une détermination, qu'il ne contient pas, sur la forme des paroles de la consécration du corps et du sang du Seigneur, que l'Église romaine a eu toujours coutume d'employer. Or, pour consacrer le corps du Christ, elle se sert de cette forme : *Hoc est enim corpus meum*, et pour le sang, de cette autre : *Hic est enim calix sanguinis mei, novi et æterni Testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.* C'est l'énoncé d'un fait, et non d'une définition sur la forme qu'il serait nécessaire d'employer pour la validité du sacrement. Quant au pain de blé, avec lequel se fait le sacrement, il n'y a absolument aucune importance qu'il soit cuit le même jour ou auparavant, car, pourvu, en effet, que la substance du pain demeure, il n'y a aucun doute à avoir qu'aussitôt après que les paroles de la consécration du corps ont été prononcées par le prêtre avec l'intention de consacrer, le pain ne soit transsubstantié au vrai corps du Christ. Denzinger-Bannwart, n. 715.

E. MANGENOT.

VII. EUCHARISTIE D'APRÈS LE CONCILE DE TRENTE. — Le concile de Trente, réuni pour condamner les erreurs des protestants, eut nécessairement à s'occuper de l'eucharistie, et il fit sur la matière des canons et des chapitres, que nous avons à expliquer. — I. Histoire du texte. II. Doctrine du concile.

I. HISTOIRE DU TEXTE. — La discussion de la doctrine de l'eucharistie se ressentit, plus qu'aucune autre, des difficultés politiques qui troublèrent le concile. Loin de se poursuivre dans une tranquille continuité, elle dut être interrompue à diverses reprises, et parfois pour de longues années avant de s'achever. Commencée à Trente en février 1547, poursuivie à Bologne en mai de la même année, puis abandonnée, elle ne fut reprise à Trente qu'en 1551; là même, on crut devoir différer l'examen de certains articles qui ne furent discutés et définitivement promulgués qu'en 1562.

Il est nécessaire, si l'on veut exposer clairement l'histoire assez compliquée de ces discussions, d'en étudier séparément les diverses phases.

1° *Les discussions à Trente en 1547.* — Dans une congrégation générale du 31 janvier 1547, le cardinal de Sainte-Croix proposa une nouvelle méthode destinée, dans sa pensée, à hâter les travaux du concile. Pendant que les Pères s'occupaient des sacrements en général, du baptême et de la confirmation, ou examinaient les canons de réforme sur la résidence, les théologiens pourraient traiter tout de suite de l'eucharistie. La raison qu'invoquait le cardinal était que, beaucoup de ceux-ci devant bientôt s'absenter pour les prédications du carême, il importait qu'ils eussent, avant leur départ, fourni une matière suffisante aux délibérations des prélats. On mènerait donc de front la double besogne. Massarelli, *Diarium*, III, dans Merkle, *Concilium tridentinum*, Fribourg-en-Brisgau, t. I, p. 608; Theiner, *Acta genuina SS. œcumenici concilii tridentini*, Agram, 1874, t. I, p. 405.

On avait rédigé dix articles qui devaient servir de base aux discussions et dans lesquels on avait essayé de condenser les doctrines condamnables. En voici la teneur : « 1. Dans l'eucharistie, il n'y a pas réellement le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, mais seulement en signe, comme on dit que le vin est dans l'enseigne d'une auberge. 2. Dans l'eucharistie, le Christ est donné; mais il ne peut être mangé que spirituellement par la foi. 3. Dans l'eucharistie, il y a le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, mais en même temps que la substance du pain et du vin; ainsi il n'y a pas transsubstantiation, mais union hypostatique de l'humanité du Christ avec la substance du pain et du vin. 4. On ne doit pas adorer le Christ dans l'eucharistie, ni l'honorer par des fêtes, ni le promener en processions, ni le porter aux malades; ceux qui l'adorent sont de vrais idolâtres. 5. Il ne faut pas conserver l'eucharistie dans le sanctuaire, mais la consommer tout de suite et la donner aux présents; agir autrement, c'est abuser de

ce sacrement. 6. Dans les hosties ou parcelles consacrées qui restent après la communion, il n'y a plus le corps du Seigneur; il n'y est que pendant qu'on le reçoit, ni avant, ni après. 7. C'est une loi divine que le peuple même communie sous les deux espèces; il y a donc péché à forcer le peuple à ne se servir que d'une seule; et pourtant, si le concile ordonnait que l'on communiât sous les deux espèces, il faudrait alors ne communier que sous une seule. 8. Sous une seule espèce, il n'est pas contenu autant que sous les deux, et celui qui communie sous une espèce ne reçoit pas autant que celui qui communie sous les deux. 9. La foi seule est une préparation suffisante à la réception de l'eucharistie; on n'est pas obligé de communier à Pâques. 10. Il n'est permis à personne de se communier soi-même. » Raynaldi, *Annales*, an. 1547, n. 28; Le Plat, *Monument. ad historiam concilii tridentini*, Louvain, 1783, t. III, p. 505; Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 408; S. Ehses, *Concilium tridentinum*, 1911, t. V, p. 869-871.

Dès le 3 février, commencèrent les discussions des théologiens; elles eurent lieu tous les jours, excepté les dimanches, jusqu'au 19 inclusivement, sous la présidence du cardinal de Sainte-Croix, le cardinal del Monte, premier président, étant alors occupé par les congrégations générales où les Pères discutaient parallèlement d'autres sujets. Près de quarante prélats et plus de soixante théologiens y assistèrent. Trente et un de ceux-ci y prirent la parole, parmi lesquels les deux théologiens du pape, les jésuites Salmeron et Lainez. Cf. Ehses, *op. cit.*, t. V, p. 872-874, 876-878, 879-880, 882-892, 897-902, 905-907, 912, 921, 923, 925-926, 928-929, 931-932, 933-934, 936-959, 960-961.

A vrai dire, les discours des théologiens, tels que nous les trouvons résumés par le secrétaire du concile, Massarelli, sont moins la discussion du texte proposé que la justification de la doctrine de l'Église sur les points en litige. Cependant, quelques modifications furent proposées. A propos du 2e article, on fit remarquer que le mot de manducation spirituelle demandait à être expliqué, puisque, dans un sens, il est très orthodoxe, la communion n'étant pas la manducation charnelle du corps du Christ. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 415, 443; Ehses, t. V, p. 883-884. Pour le 8e, plusieurs théologiens, et en particulier Lainez, Theiner, *ibid.*, p. 443, demandèrent que la seconde partie fût formulée avec plus de précision; s'il est très vrai, en effet, que l'on reçoit Jésus-Christ tout entier sous une seule espèce, il est moins sûr que l'on reçoive autant de grâce que le prêtre qui communie sous les deux espèces; et il faut éviter de dirimer par une condamnation trop générale une question jusqu'alors librement débattue entre catholiques. Plusieurs regrettèrent aussi que le 9e article condamnât comme hérétiques ceux qui nieraient la nécessité de la communion pascale, puisqu'il s'agit d'un précepte de l'Église et non d'une doctrine révélée. Theiner, *ibid.*, p. 408. Et enfin on désira une autre rédaction du dernier article, puisqu'en fait il n'est pas permis généralement de se communier soi-même, mais seulement en cas de nécessité ou s'il s'agit du prêtre qui célèbre. Theiner, *ibid.*, p. 431.

Aux dix articles projetés, quelques théologiens, surtout François Visdomini, André Vega et Lainez, Theiner, *ibid.*, p. 429, 442; Ehses, t. V, p. 902, 928, 934, proposèrent d'en ajouter d'autres; l'un d'eux mérite d'être signalé, car nous le retrouverons dans les projets ultérieurs : c'est l'erreur qui affirmerait que l'eucharistie n'a été instituée que pour la rémission des péchés. C'est une erreur, disait Lainez, car l'eucharistie *est sacramentum refectionis, non remissionis*. Ehses, t. V, p. 934.

Aussi, le 6 mars, quand on distribua aux Pères les exemplaires des articles qu'ils allaient à leur tour discuter, on les divisa en trois catégories : la première renfermait ceux que tous les théologiens avaient jugés dignes d'être condamnés tels quels; la deuxième, ceux dont plusieurs théologiens avaient demandé une retouche; une troisième contenait onze nouveaux articles qui avaient été proposés par quelques-uns. Merkle, *op. cit.*, t. I, p. 623 ; Theiner, *loc. cit.*, p. 466; Ehses, t. V, p. 1007-1008.

Les Pères pouvaient, en effet, s'occuper maintenant de l'eucharistie, car, le 3 mars, dans la VIIe session, ils avaient publié les chapitres et canons sur les sacrements en général, le baptême et la confirmation. Donc, le 7 mars, en congrégation générale, le cardinal de Sainte-Croix, en l'absence du cardinal del Monte, souffrant des yeux, annonça aux Pères le nouveau sujet qui allait leur être soumis; le 8, commencèrent les discussions et elles se poursuivirent le 9; une quarantaine de prélats purent exprimer leur avis. Ehses, t. V, p. 1010-1013.

Mais les délibérations n'allèrent pas plus loin. Depuis longtemps, la situation politique et les difficultés avec les protestants inspiraient des inquiétudes et les départs d'évêques se faisaient de jour en jour plus nombreux; de plus, l'attitude de Charles-Quint était de nature à alarmer le pape; il était à craindre que le concile, réuni dans une ville allemande et immédiatement soumise à l'autorité impériale, ne jouît pas d'une entière indépendance; et enfin on raconte que des paroles très vives échangées entre le cardinal del Monte et le cardinal Madrucci, évêque de Trente, auraient rendu pénibles les relations entre les membres du concile. Une maladie épidémique éclatant à Trente fut l'occasion de transférer le concile dans une ville qui ne fût pas sous le pouvoir de l'empereur. Le décret de translation fut lu à la VIIIe session, le 11 mars; les Pères étaient invités à se rendre à Bologne pour y continuer sans retard leurs travaux.

2° *Les discussions à Bologne en 1547.* — Peu d'évêques répondirent à l'invitation. Charles-Quint se refusait à accepter que le concile se réunît hors de ses États; les évêques allemands et espagnols, obéissant à ses ordres, demeurèrent à Trente au nombre d'une quinzaine. D'autre part, les évêques français, qui avaient été peu nombreux à Trente à cause de la guerre entre François Ier et Charles-Quint, ne vinrent pas davantage à Bologne. Il n'y eut donc dans cette dernière ville que peu de prélats, presque tous italiens.

Aussi ne crut-on pas pouvoir y prononcer de définitions en matière de foi; tout se passa en travaux préparatoires.

Le 9 mai, le cardinal del Monte proposa aux Pères de compléter la discussion des articles sur l'eucharistie, restée en suspens depuis le 9 mars. Il annonça que l'on avait dressé sept canons; un exemplaire serait donné à chaque prélat. Massarelli, *Diarium*, IV, dans Merkle, *op. cit.*, t. I, p. 650; Severolus donne le texte de quatre canons. Merkle, p. 146. Le cardinal de Sainte-Croix expliqua ensuite qu'on avait intentionnellement omis l'article où il était question de ce qu'on reçoit sous une ou deux espèces; car, dit-il, si les théologiens sont unanimes à affirmer qu'il n'y a, entre les deux sortes de communion, aucune différence *quoad sacramentum*, ils ne le sont plus lorsqu'il s'agit de la grâce qui y est conférée.

L'examen des canons, commencé le 13 mai, s'acheva le 16. Les 17, 21 et 23, une commission retoucha les canons, conformément aux vœux émis et en ajouta un 8e sur la foi, disposition à la communion. Le 25, dans une congrégation générale à laquelle assistaient

29 membres, elle présenta le texte ainsi refondu. De nouvelles corrections furent reconnues nécessaires; la commission les opéra le 27 et proposa son nouveau texte à la congrégation générale du 28. Tous les canons y furent approuvés, à l'exception du 8e, sur lequel le général des servites fit une réserve. Enfin, le 31 mai, dans une congrégation générale présidée par les cardinaux del Monte et de Sainte-Croix, toute hésitation disparut et les canons furent approuvés sans restriction.

Il n'y avait donc plus, semblait-il, qu'à tenir une session solennelle pour prononcer la définition; elle devait avoir lieu le 2 juin; mais le nombre trop restreint des prélats présents imposait sur ce point la plus extrême réserve. Le 30 mai, les légats avaient reçu de Rome une lettre datée du 28, où le cardinal Farnèse leur faisait connaître la volonté formelle du pape de différer la définition, au moins jusqu'à la fin d'août. En conséquence, le 1er juin, le cardinal del Monte proposa d'en fixer la date au 15 septembre et donna les raisons de cette prorogation : on comptait sur l'envoi des légats *a latere* à l'empereur et au roi de France pour faire cesser l'opposition de l'un et obtenir l'adhésion de l'autre; de plus, ce retard permettrait de mûrir davantage les questions si importantes sur lesquelles il fallait prendre une décision et e préparer les canons de réforme qui, d'après l'usage suivi à Trente et auquel il ne convenait point de déroger, devaient être promulgués en même temps que les canons dogmatiques. Massarelli, dans Merkle, *op. cit.*, t. I, p. 658. A la Xe session qui eut lieu le 2 juin, on approuva le délai proposé.

Mais, dans l'interv le, la situation ne s'était pas améliorée. Dans la congrégation générale du 14 septembre, le cardinal del Monte dut donc demander un nouveau délai, en se basant sur les raisons suivantes : des prélats français, deux seulement étaient présents; douze autres étaient en route et ne pouvaient tarder d'arriver; or, il ne convenait pas *sessionem sine tali et tanta natione celebrari*. Le cardinal rappela l'arrivée récente de plusieurs évêques qui n'avaient pas encore eu le temps de se mettre au courant des questions qui devaient être tranchées. Il invoqua l'importance de ces questions et la nécessité de ne les point décider sans de mûres délibérations. Il fit allusion enfin aux complications politiques causées par la mort du duc de Plaisance et à l'imminence d'une guerre pour la défense des États de l'Église. Massarelli, dans Merkle, *op. cit.*, t. I, p. 695. En conséquence, on prorogea de nouveau la future session *ad beneplacitum synodi*.

3° *Reprise de la discussion et définition à Trente, en 1551.* — Elle devait se faire attendre plusieurs années. Le 17 septembre 1549, en effet, Paul III envoyait aux quelques évêques qui étaient encore à Bologne l'ordre de se séparer; ce fut seulement le 14 novembre 1550 que l'ancien cardinal del Monte, devenu le pape Jules III, convoqua de nouveau le concile à Trente pour le 1er mai de l'année suivante.

Mais, au jour fixé, les Pères étaient trop peu nombreux pour qu'on pût espérer faire tout de suite un travail utile. De la XIe à la XIIe session (1er mai-1er septembre 1551), on attendit que l'on fût en nombre. A cette dernière date, en dehors du légat, des présidents et du cardinal Madrucci, évêque de Trente, il n'y avait encore au concile que sept archevêques et vingt-six évêques. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 487. On décida cependant de ne pas différer plus longtemps et de recommencer sans retard la discussion sur l'eucharistie.

1. *Discussion des articles par les théologiens.* — Le 3 septembre, en effet, on reprenait, comme si rien n'avait encore été fait, le travail si longtemps interrompu et on livrait à l'examen des théologiens un projet de dix articles jugés condamnables et on indiquait le 8 pour leur examen. S. Merkle, *op. cit.*, t. II, p. 243. A part un léger changement dans l'ordre suivi et quelques modifications où l'on avait tenu compte des principales observations faites en 1547, le texte est identique au projet primitif; aussi ne le reproduisons-nous que lorsqu'il s'en écarte. « 1. Dans l'eucharistie, il n'y a pas réellement le corps et le sang, ni la divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, mais seulement comme en signe (cf. a. 1 de 1547). 2. Dans l'eucharistie, le Christ nous est donné; mais il ne peut être mangé que spirituellement par la foi, et non sacramentellement (cf. a. 2 de 1547). 3. Dans l'eucharistie, il y a le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, mais en même temps que la substance du pain et du vin; ainsi il n'y a pas transsubstantiation, mais union hypostatique de l'humanité avec la substance du pain et du vin, en sorte qu'il est vrai de dire : ce pain est mon corps, ce vin est mon sang (cf. a. 3). 4. L'eucharistie a été instituée seulement pour la rémission des péchés (art. proposé en 1547 par Lainez). 5. (Reproduit l'a. 4 de 1547.) 6. (Reproduit les a. 5 et 10.) 7. (Reproduit l'a. 6.) 8. C'est une loi divine que même le peuple et les enfants communient sous les deux espèces; il y a donc péché à obliger le peuple à ne se servir que d'une seule (a. 7, 1°). 9. (Reproduit l'a. 8.) 10. La foi seule est une préparation suffisante à la réception de l'eucharistie; la confession n'est pas requise, mais libre, surtout aux doctes. On n'est pas tenu de communier à Pâques (cf. a 9). » Raynaldi, *Annales*, an. 1551, n. 39-40; Le Plat, *op. cit.*, t. IV, p. 258-260; Theiner, t. I, p. 488.

En même temps, on réglementait, autant que possible, les discussions : les théologiens devaient parler brièvement, sans se lancer dans des questions superflues, sans se laisser aller à des paroles blessantes ou à des discussions opiniâtres; ils devaient tirer leurs arguments « de l'Écriture sainte, des traditions apostoliques, des saints conciles approuvés, des constitutions et décrets des souverains pontifes, des écrits des saints Pères et du consentement de l'Église catholique. » Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 489.

De fait, la discussion fut rapidement menée, soit à cause de ces sages réglementations, soit à cause du travail déjà fait auparavant.

Les réunions des théologiens eurent lieu du 8 au 16 septembre. Vingt-quatre docteurs y prirent la parole, parmi lesquels les deux théologiens du pape, les jésuites Lainez et Salmeron, et les trois théologiens de l'empereur, Jean Arze, Melchior Cano et Jean d'Ortega. S. Merkle, *op. cit.*, t. II, p. 243.

Les art. 1, 3, 5, 6 (première partie), 7 et 8 parurent à tous hérétiques. Les avis se partagèrent et les observations furent nombreuses sur les autres. Le 2e parut à beaucoup superflu, soit parce qu'il se trouvait contenu implicitement dans le 1er, soit parce que, sous la forme qu'on lui avait donnée, aucun hérétique ne l'avait soutenu. Il eût mieux valu, remarqua Martin d'Olave, Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 496, présenter la rédaction suivante qui serait une erreur réellement soutenue par Œcolampade : Le Christ n'est donné sacramentellement qu'à ceux qui le reçoivent spirituellement. Le 4e fut trouvé ambigu. Sans le mot *solam*, il serait catholique, dit Martin d'Olave, puisqu'en fait l'eucharistie produit la rémission des péchés; mais justement, observèrent Ambroise Storch ou Pelargus et Reginald de Gênes, Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 496, 499, aucun hérétique n'a prétendu que l'eucharistie n'ait été instituée que pour la rémission des péchés. La fin du 6e article réclamait aussi des précisions; on eût préféré la rédaction suivante : « En aucun cas, même s'il y a nécessité, même pour

le prêtre qui célèbre, il n'est permis de se communier soi-même. »

Mais ce furent surtout les deux derniers articles qui donnèrent lieu aux discussions. A propos du 9e, Melchior Cano, Jean d'Ortega et d'autres, Theiner, t. I, p. 494, 496, 499, 500; Pallavicini, *Histoire du concile de Trente*, trad. franç., l. XII, 2, soutinrent l'opinion que la grâce est plus abondamment donnée dans la communion sous les deux espèces. Une opposition aussi vive se manifesta contre le 10e. Quelques théologiens soutinrent l'opinion de Cajetan, selon laquelle il suffit, pour communier, que l'on soit en état de grâce, quelle que soit la manière dont les péchés ont été effacés, par la contrition ou par la confession; ainsi François de Toro et Réginald de Gênes. Theiner, t. I, p. 496, 499. D'autres, tout en admettant que le concile puisse rendre la confession obligatoire, exposèrent qu'il serait dur de condamner comme hérétique ce que de grands théologiens ont enseigné; tout au plus pouvait-on avoir égard aux dangers de sacrilège que leur opinion entraînait, et la condamner comme dangereuse; ainsi Melchior Cano, Jean d'Ortega et Martin d'Olave. Theiner t. I, p. 494, 496. Ambroise Storch demandait que l'on ajoutât au moins la restriction : *habita copia confessarii*. Theiner, t. I, p. 497.

Ces observations furent transmises aux Pères le 17 septembre en même temps qu'on leur distribuait les articles, divisés en deux catégories, ceux qui avaient été jugés à l'unanimité condamnables et ceux pour lesquels on avait demandé des explications plus complètes ou des retouches. Theiner, t. I, p. 501-502; Pallavicini, *op. cit.*, l. XII, 2, 9.

2. *Discussion des articles par les Pères.* — A leur tour, les Pères donnèrent leur avis dans des congrégations générales qui se tinrent du 21 au 30 septembre. Plusieurs se contentèrent d'ap rouver les remarques des théologiens; mais d'autres y ajoutèrent des observations nouvelles et intéressantes. A diverses reprises, on insista sur le principe que des théologiens avaient déjà souligné. « Le concile, dit le cardinal légat Crescenzi, a assez à faire s'il veut condamner les hérétiques; il n'a pas à prendre parti dans les discussions d'école, » Theiner, t. I, p. 502; et son observation fut répétée mot pour mot par Guerrero, archevêque de Grenade. « Le rôle du concile, dit plus clairement encore Alepo, archevêque de Sassari, n'est pas de décider des controverses ou de condamner des opinions scolastiques, mais seulement des hérésies. » *Ibid.*, p. 504. Ce fut, en effet, d'après ce principe qu'on se régla dans les discussions, surtout pour les deux derniers articles.

Reçoit-on autant de grâces sous une seule espèce que sous les deux? Mieux vaut ne pas prendre parti, dit le cardinal légat, mieux vaut même ne pas parler de cette question; affirmer l'égalité absolue de la grâce, ce serait condamner un grand nombre de théologiens catholiques; affirmer ou laisser supposer l'inégalité de grâces, ce serait s'exposer à mécontenter les laïcs qui se croiraient partiellement frustrés de l'efficacité de la communion. Theiner, t. I, p. 502. La majorité fut du même avis. La confession doit-elle précéder la communion? La plupart opinèrent pour l'affirmative, mais avec des nuances. Le cardinal Madrucci, évêque de Trente, aurait voulu que l'on ajoutât la restriction : *habita copia confessarii, aut saltem in voto*. Theiner, t. I, p. 503. Le cardinal légat pensait, au contraire, que l'on pouvait imposer la confession sans aucune restriction, puisqu'en cas de nécessité, on peut se confesser à des laïcs, même à des femmes. *Ibid.*, p. 502. Campeggi, évêque de Feltre, désirait que l'on ne parlât pas de la confession, soit pour ne pas condamner une opinion théologique, soit pour ne pas imposer aux prêtres des charges nouvelles. *Ibid.*, p. 506. Jofre de Borja, évêque de Ségorbe, proposait de remplacer les mots discutés par une simple recommandation adressée aux prêtres de se bien préparer et de se confesser avant de célébrer. *Ibid.* Presque aucun ne jugea qu'on dût affirmer sous peine d'hérésie la nécessité de la confession.

Une autre question plus troublante, parce qu'elle se compliquait de politique et que les passions populaires y étaient mêlées, était celle de la communion sous les deux espèces. Les utraquistes étaient nombreux en Allemagne; depuis le concile de Bâle, ils prétendaient s'autoriser d'une reconnaissance officielle de leur pratique, et les discussions soulevées par le protestantisme leur étaient une occasion de renouveler leurs réclamations contre le refus de Rome de sanctionner sur ce point les *Compactata*. Plusieurs évêques, surtout allemands, furent d'avis qu'il serait expédient de concéder à l'Allemagne la communion sous les deux espèces : ce serait, disait le cardinal de Trente, accéder aux vœux très pressants des catholiques allemands, travailler efficacement au rétablissement de la paix religieuse et faciliter la réunion de l'Allemagne à l'Église. Theiner, t. I, p. 503. Paul II Gregoranczi, évêque d'Agram, alla plus loin; il soutint, en s'appuyant sur divers textes d'Écriture, que la communion sous les deux espèces est de droit divin et que, si l'Église a pu avoir des raisons dans le passé de modifier la loi divine, elle peut en avoir d'autres maintenant pour y revenir en faveur de l'Église d'Allemagne. *Ibid.*, p. 503-504. Preconio, évêque de Monopoli, exprima la même pensée. *Ibid.*, p. 510. Tel ne fut pas l'avis de la majorité; on reconnut le plein pouvoir de l'Église en pareille matière, parce que, justement, le droit divin n'y est pas engagé; plusieurs cependant ne virent aucun inconvénient à faire aux Allemands la concession souhaitée, à certaines conditions qu'indiquait Fonseca, évêque de Castellamare : qu'ils la demandent, qu'ils reconnaissent que l'Église ne s'est point trompée en prohibant la communion sous les deux espèces et qu'ils professent, conformément à la doctrine catholique, que Jésus-Christ tout entier est contenu sous une espèce aussi bien que sous les deux. Theiner, t. I, p. 506.

Cette discussion en amorça une autre. Pour prouver l'institution divine de la communion sous les deux espèces, les évêques d'Agram et de Monopoli s'étaient en partie appuyés sur le c. VI de saint Jean, où Jésus semble distinguer et imposer la double communion. Plusieurs Pères en prirent occasion pour exprimer leur avis sur le sens général de ce chapitre. Le plus grand nombre y virent au sens littéral une promesse formelle de l'eucharistie; ainsi Ayala, évêque de Guadix, de Acuña y Avellaneda, évêque d'Astorga, et d'autres, Theiner, t. I, p. 512 sq.; quant à l'argument que les utraquistes prétendaient en tirer, ils répondirent, soit en rappelant d'autres passages du même chapitre où la communion du pain est seule affirmée nécessaire, soit, comme le firent de Hérédia, évêque de Cagliari, et Fonseca, évêque de Castellamare, en disant que, Jésus-Christ étant présent tout entier sous chaque espèce, quiconque reçoit le pain consacré mange la chair et boit le sang du Christ. Mais d'autres orateurs soutinrent une interprétation différente. Augustin, évêque de Huesca, et Foscarari, évêque de Modène, Theiner, t. I, p. 509, 515, prétendirent que ce chapitre doit s'entendre au sens littéral d'une manducation spirituelle du Christ par la foi, et que c'est seulement par allégorie qu'on peut y voir une promesse du sacrement. Piccolomini, évêque de Lanciano, appliqua à ce chapitre la théorie de saint Augustin sur la multiplicité des sens littéraux et émit l'idée que les deux sens étaient parfaitement compatibles. *Ibid.*, p. 507.

La chose parut d'une telle importance à cause de ses conséquences pratiques que le deuxième président du concile, Pighini, évêque de Siponto, crut devoir prendre la parole, « bien que ce ne fût pas l'habitude, dit-il, que les légats ou les présidents exprimassent leur avis durant l'examen des articles ou des décrets. » Il parla uniquement de la communion sous les deux espèces et affirma que le passage allégué de saint Jean devait s'entendre d'une manducation spirituelle; s'il y était question de la communion sacramentelle, ajouta-t-il, chacun serait tenu de faire ce qui y est ordonné, donc de communier sous l'espèce du vin; car, même si l'on dit que quiconque reçoit le corps du Christ boit en même temps son sang, tout au moins devra-t-on avouer que Jésus-Christ aurait dit une chose vaine en distinguant et en disant : *Nisi manducaveritis carnem... et biberitis sanguinem...* Theiner, t. I, p. 517. Lippomano, évêque de Vérone et troisième président, parla dans le même sens. *Ibid.*, p. 518.

3. *Rédaction et discussion des canons.* — Quand tous les Père eurent donné leur avis; le légat Crescenzi résuma les discussions, annonça qu'on tiendrait compte des observations et nomma une commission chargée de rédiger les canons. Elle fut composée de huit membres : les archevêques von Heussenstamm de Mayence et Alepo de Sassari, les évêques Gregoranczi d'Agram, Musso de Bitonto, de Navarra de Badajoz, Ayala de Guadix, de Acuña y Avellaneda d'Astorga, et Foscarari de Modène. Theiner, t. I, p. 519.

Dès le lendemain, 1er octobre, la commission se réunit avec le légat et les présidents et rédigea dix canons. Le 2, nouvelle réunion; les canons furent remaniés et on en porta le nombre à treize. En voici la teneur : « 1. Si quelqu'un dit que, dans le très saint sacrement de l'eucharistie, n'est pas contenu vraiment, réellement et substantiellement le corps et le sang en même temps que l'âme et la divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et, par conséquent, le Christ tout entier, mais qu'il y est seulement comme en signe ou en figure ou par sa vertu, qu'il soit anathème. 2. Si quelqu'un dit que, dans le très saint sacrement de l'eucharistie, il reste la substance du pain et du vin en même temps que le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ; si, employant d'exécrables et profanes nouveautés de paroles, il dit que le Christ est impané; s'il nie cette merveilleuse et singulière conversion de toute la substance du pain au corps et de toute la substance du vin au sang, après laquelle il ne reste que les apparences du pain et du vin, conversion que nos Pères et toute l'Église catholique ont très justement appelée transsubstantiation, qu'il soit anathème. 3. Si quelqu'un nie que le Christ soit contenu sous chaque espèce et sous chacune de ses parties, qu'il soit anathème. 4. Si quelqu'un dit qu'après la consécration, le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ ne sont pas dans l'admirable sacrement de l'eucharistie; qu'ils n'y sont que pendant qu'on le reçoit, ni avant, ni après; ou que le corps du Seigneur ne reste pas dans les hosties ou parcelles consacrées qui demeurent après la communion, qu'il soit anathème. 5. Si quelqu'un dit que le très saint sacrement de l'eucharistie a été institué pour la seule rémission des péchés, qu'il soit anathème. 6. Si quelqu'un dit que Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, ne doit pas être adoré dans l'eucharistie du culte qu'on appelle de latrie, qu'on ne doit pas l'honorer par une adoration extérieure et une fête solennelle spéciale; ou qu'il n'est pas permis, selon le rite et la coutume pieuse et louable de la sainte Église, de le porter solennellement dans les processions ou qu'on ne doit pas l'exposer publiquement aux regards du peuple et que ceux qui l'adorent sont des idolâtres, qu'il soit anathème. 7. Si quelqu'un dit qu'il n'est pas permis de conserver la sainte eucharistie dans le sanctuaire, mais qu'il faut la consommer aussitôt après la consécration et la distribuer aux assistants; ou qu'il n'est pas permis de la porter avec honneur aux malades; ou que le prêtre qui célèbre n'a pas le droit de se communier lui-même, qu'il soit anathème. 8. Si quelqu'un dit qu'il est nécessaire au salut et prescrit par une loi divine que tous les fidèles du Christ communient sous les deux espèces; ou que l'Église a erré jusqu'ici en communiant les laïcs et non les prêtres célébrants sous la seule espèce du pain, qu'il soit anathème. 9. Si quelqu'un dit qu'il est nécessaire de droit divin de donner la communion aux enfants, même avant qu'ils soient parvenus à l'âge de discrétion, qu'il soit anathème. 10. Si quelqu'un dit qu'on reçoit moins en communiant sous une seule espèce que sous les deux, ou qu'on commet une injustice envers les laïcs, ou que ceux qui communient sous une seule espèce sont frustrés du fruit même du sacrement, qu'il soit anathème. 11. Si quelqu'un dit que le Christ est donné à manger seulement d'une manière spirituelle par la foi, et non d'une manière sacramentelle, qu'il soit anathème. 12. Si quelqu'un nie que tous les fidèles du Christ et chacun d'eux, de l'un ou de l'autre sexe, lorsqu'ils sont arrivés aux années de discrétion, soient tenus de communier au moins une fois l'an à Pâques, selon le commandement de la sainte mère l'Église, qu'il soit anathème. 13. Si quelqu'un dit que la foi seule est une préparation suffisante à la réception du très auguste sacrement de la très sainte eucharistie, qu'il soit anathème. Et, de peur que ce sacrement des sacrements ne soit reçu indignement, pour la mort et la condamnation, le saint concile déclare que ceux dont la conscience est chargée d'un péché mortel doivent nécessairement recourir, avant de le recevoir, à la confession sacramentelle. Si quelqu'un osait enseigner, prêcher, affirmer opiniâtrement ou soutenir publiquement le contraire, qu'il soit par le fait même excommunié. » Theiner, t. I, p. 520. La seule comparaison de ces textes avec ceux des projets primitifs montre quel chemin avait déjà été fait vers une précision de formules de plus en plus grande; et cependant il faudra encore plusieurs examens et plusieurs retouches avant qu'on obtienne la formule définitivement adoptée.

Le 3 octobre, copie des canons ainsi réparés fut donnée aux Pères, afin qu'ils pussent les examiner à loisir.

Mais le 6, jour où devait commencer la discussion, le légat Crescenzi fit part aux membres du concile d'une démarche qui avait été faite auprès de lui pour obtenir que l'on différât encore la publication des canons sur l'eucharistie. En effet, le comte de Montfort, l'un des ambassadeurs impériaux, et les envoyés de Ferdinand d'Autriche avaient essayé de démontrer au légat qu'il ne convenait pas de traiter une question de doctrine aussi importante avant l'arrivée de délégués protestants; et, comme Crescenzi répliquait qu'on ne pouvait tarder plus longtemps, et que l'ordre logique des matières exigeait que l'on promulguât le dogme de l'eucharistie, le comte avait demandé qu'au moins l'on réservât la question de la communion sous les deux espèces, si l'on ne voulait rendre irrémédiable la séparation. Le pape, consulté, avait permis d'accorder un sauf-conduit aux protestants qui voudraient venir et de surseoir pour trois mois à la discussion des canons en litige. Sarpi, *Histoire du concile de Trente*, trad. franç., Amsterdam, 1751, l. IV, n. 12. En faisant part aux Pères de ces

complications inattendues, le légat leur exposa en même temps ses perplexités. Que convient-il de répondre à la demande des protestants? Si on ne les attend pas, bien qu'ils aient refusé jusqu'ici de répondre aux convocations qu'on leur a adressées, ce sera pour eux un motif de plaintes et un prétexte qui justifiera leur absence du concile; si on les attend et que, cette fois encore, ils ne viennent pas, on aura perdu du temps et il en résultera pour le concile un certain ridicule. La commission a estimé qu'il était convenable d'accéder à la demande des protestants et de différer jusqu'au 25 janvier les canons sur la communion; mais c'est aux Pères qu'il appartient de donner la décision définitive. Theiner, t. I, p. 521.

Les avis portèrent donc sur deux points : la réponse à faire aux protestants et le texte des canons. Sur le premier point, tous furent d'accord pour que l'on allât aussi loin que possible dans la voie des concessions. Sur le second, quelques modifications furent demandées; on proposa, en particulier, de supprimer, dans le 2e canon, le mot *impanatum* qui n'est employé par personne; d'ajouter au 3e les mots *separatione facta* pour se conformer au texte du concile de Florence; d'intercaler dans le 13e la restriction : *habita copia confessarii*.

Les retouches furent faites comme elles avaient été demandées. On supprima, de plus, les canons 8 et 10 pour faire droit au désir des protestants; on fit de la fin du 7e un canon spécial qui devint le 11e et l'on obtint ainsi douze canons (texte dans Theiner, t. I, p. 525).

Le 9 octobre, en congrégation générale, quelques observations furent encore présentées; Musso, évêque de Bitonto, répondit au nom de la commission; il reconnut le bien-fondé de quelques-unes, et non des autres. C'est ainsi qu'il fit échouer divers amendements proposés au texte du dernier canon; de Hérédia, évêque de Cagliari, eût voulu que l'on n'imposât pas la confession avant la communion « en cas de nécessité urgente, » Musso lui répondit que le concile devait porter des règles générales sans s'inquiéter des exceptions possibles; Fonseca, évêque de Castellamare, désirait cette autre restriction : « quand il n'y a pas à craindre de scandale; » la même réponse sans doute lui fut faite.

Aussitôt après, la commission se réunit pour corriger une nouvelle et dernière fois le texte des canons; il fut enfin définitivement approuvé le 10, dans une congrégation générale du matin. Theiner, t. I, p. 527.

Le soir cependant, un léger remaniement fut encore opéré; le légat demanda aux Pères de réserver le canon sur la communion des enfants avec ceux qui concernaient la communion sous les deux espèces; il en fut ainsi décidé, et l'on eut de cette manière onze canons sur l'eucharistie. *Ibid.*, p. 528.

4. *Rédaction et discussion des chapitres.* — Les canons condamnent des erreurs sans exposer complètement la doctrine. Sur la demande de plusieurs Pères, demande formulée, par exemple, le 6 octobre, par Fonseca, évêque de Castellamare, et Jérôme de Bologne, évêque de Syracuse, Theiner, t. I, p. 522, on décida de continuer ce qui avait été fait sous Paul III et de faire précéder les condamnations d'un exposé doctrinal. La rédaction des chapitres, nous dit Massarelli, Theiner, t. I, p. 525-526, fut confiée à deux des membres de la commission, les évêques de Guadix et de Modène; mais la commission elle-même ne fut pas satisfaite du travail et, le 9 octobre, le légat dut le faire recommencer. Sarpi, *op. cit.*, l. IV, n. 13, et le continuateur de Fleury, *Hist. eccl.*, l. 147, n. 9, donnent à ce sujet des renseignements plus complets. D'après eux, le projet primitif contenait huit chapitres qui traitaient de la présence réelle, de l'institution, de l'excellence et du culte de l'eucharistie, de la transsubstantiation, de la préparation à la communion, de l'usage du calice dans la communion des laïcs et de la communion des enfants. Mais des discussions acharnées s'élevèrent entre dominicains et franciscains, c'est-à-dire entre thomistes et scotistes, sur la manière dont s'opère la transsubstantiation; leurs subtilités, dit Sarpi, causèrent beaucoup d'ennuis aux prélats. Un remaniement s'imposait, soit à la suite de cette discussion que le concile ne voulait pas trancher, soit à cause de la décision que l'on avait prise de différer les matières concernant la communion sous les deux espèces. On demanda donc une nouvelle rédaction à quelques prélats et à quelques théologiens, sous la direction de l'évêque de Vérone, Lippomano; on leur recommanda d'user d'expressions assez générales au sujet de la transsubstantiation pour qu'elles puissent être acceptées par t utes les écoles.

Le nouveau texte des huit chapitres, ayant été adopté par la commission, fut soumis aux Pères, et ceux-ci exprimèrent leur avis dans les deux congrégations générales du 10 octobre. La discussion fut brève, les corrections demandées peu ombreuses et peu importantes; la commission les opéra.

5. *Définition.* — Tous les préliminaires étant accomplis, il ne restait plus qu'à prononcer la définition solennelle; on le fit dans la XIIIe session, le dimanche 11 octobre 1551. L'évêque de Majorque, Jean-Baptiste Campeggio, chanta la messe, et Alepo, archevêque de Sassari, prononça un discours latin sur l'eucharistie. Après la cérémonie, on reçut les envoyés de l'électeur de Brandebourg; puis l'évêque de Majorque pr mulgua les chapitre et les canons sur l'eucharistie et les décrets de réforme. L'archevêque de Sassari monta ensuite à l'ambon et lut le décret qui prorogeait la dé ition de quatre articles sur la communion et qui accordait u sauf-conduit aux protestants; enfin le légat donna la bénédiction à l'assistance, et tous se retirèrent, dit Massarelli, heureux et remerciant Dieu de ce qu'il avait uni les cœurs dans une telle concorde. Theiner, t. I, p. 530.

A cette session assistaient « le légat et les présidents, le cardinal de Trente, les trois archevêques électeurs, trois orateurs de l'empereur, deux du roi des Romains et deux de l'électeur de Brandebourg, cinq archevêques, trente-quatre évêques, trois abbés, cinq généraux d'ordre, quarante-huit docteurs et maîtres en théologie, tant séculiers que réguliers, et quarante nobles et barons. » Theiner, *ibid.*

6. *Les canons contre les abus.* — Dès 1547, à Bologne, on s'était occupé de divers abus trop fréquents dans l'administration et le culte de l'eucharistie. Les suivants avaient été surtout signalés : dans certaines églises, on ne conservait pas la sainte eucharistie ou on ne le faisait pas avec la décence voulue; quand on la portait dans les rues, il arrivait qu les passants ne s'agenouillaient pas ou même ne se découvraient pas; parfois on gardait si longtemps les saintes espèces sans les renouveler qu'elles se corrompaient; en certains pays, les communiants ne couvraient pas leurs mains d'un linge; ailleurs, ils étaient tellement ignorants qu'ils ne savaient ni la dignité du sacrement qu'ils recevaient, ni son efficacité; on admettait à la communion des concubinaires, des débauchés, des gens qui ne connaissaient ni *Pater*, ni *Ave*; quelquefois on faisait payer la communion. Sarpi, *op. cit.*, l. IV, n. 13.

Pour réprimer ces abus, cinq canons avaient été dressés. Voir le texte dans Raynaldi, *Annales*, an. 1547, n. 73, et dans Le Plat, t. III, p. 637. Ils édictaient les prescriptions suivantes : 1. Devant le saint sacrement, même lorsqu'on le porte dans les rues, personne

ne doit demeurer assis ou debout; tous doivent s'agenouiller et se découvrir. 2. Dans toute église paroissiale, il est ordonné de garder la sainte eucharistie dans un vase convenable, de tenir nuit et jour une lampe allumée devant la sainte réserve, de renouveler tous les quinze jours les saintes espèces. 3. Quand on porte la sainte eucharistie aux malades, on doit le faire avec décence et respect, jamais sans lumière. 4. Il faut instruire les fidèles des fruits de l'eucharistie et les exhorter à la recevoir plus fréquem ent, pourvu qu'ils le fassent avec la préparation convenable. Il faut leur rappeler en particulier que rien ne peut les excuser du précepte de la communion pascale. 5. Il appartient aux ordinaires de veiller à l'exécution de ces prescriptions et de punir les transgresseurs.

Un exemplaire de ces canons fut distribué à chaque Père, les 10, 11 et 12 octobre 1547; on commença à les discuter le 24. Massarelli, *Diarium*, IV, dans Merkle, *op. cit.*, t. I, p. 709, 713.

A partir de ce moment, il semble qu'on les ait oubliés. D'après Sarpi, l. IV, n. 13, il en fut de nouveau question en octobre 1551; mais ils ne furent pas publiés. Le Courrayer, commentateur de Sarpi, dit qu'on les renvoya pour le temps où l'on traiterait du sacrifice de la messe, et on n'y pensa plus.

4° *Les discussions à Trente en 1562. La communion sous les deux espèces et la communion des enfants.* — La veille de la XIIIe session, dans la congrég tion générale du 10 octobre 1551, le légat Crescenzi avait indiqué aux Pères quatre questions dont il demandait qu'on différât la solution jusqu'au 25 janvier 1552 : 1. La communion sous les deux espèces est-elle nécessaire au salut et prescrite par la loi divine pour tous les fidèles du Christ et chacun d'eux? 2. L'Église a-t-elle erré en donnant la communion sous une seule espèce aux laïcs et non aux prêtres qui célèbrent? 3. Reçoit-on moins quand on communie sous une seule espèce que sous les deux? 4. Doit-on donner la communion aux enfants?

Il était donc logique qu'après la XIVe session, 25 novem re 1551, on remît à l'ordre du jour ces quatre questions pour les discuter en présence des ambassadeurs protestants Le fit-on? Les documents publiés jusqu'à ce jour ne permettent pas de répondre avec certitude. Sarpi, l. IV, p. 30, l'affirme; il est contredit par Pallavicini, l. XII, 15; les Actes de Massarelli publiés par Theiner n'en parlent pas.

Quoi qu'il en soit, le délai fixé devait s'écouler sans que puisse s'achever la doctrine de la communion Les protestants étaient arrivés en petit nombre à Trente, envoyés par le duc de Wurtemberg, l'électeur de Saxe et quelques villes, particulièrement Strasbourg; mais ils semblaient venus pour réclamer, non pour discuter, moins encore pour se soumettre. Le concile crut devoir faire droit à leurs nouvelles exigences; et, dans l'espoir de les attirer plus nombreux, il leur accorda un nouveau sauf-conduit, plus large que le précédent. La XVe session, 25 janvier 1552, se passa sans qu'aucune définition fût prononcée; on se contenta d'y lire le décret de prorogation et le texte du sauf-conduit. Theiner, t. I, p. 651.

Mais bientôt la guerre se ralluma entre la France et l'empire. Henri II s'était mis en rapport avec les princes protestants d'Allemagne pour concerter une action commune contre Charles-Quint. Tandis que le roi de France occupait les trois évêchés et s'avançait vers le Rhin, Maurice de Saxe entrait dans le Tyrol et poursuivait l'empereur jusqu'à Inspruck; les Pères n'étaient plus en sécurité à Trente. Aussi, le 15 avril 1552, Jules III ordonna-t-il de suspendre le concile; le 28, cette suspension fut promulguée dans la XVIe session. Theiner, t. I, p. 654 sq.

Il fallait attendre dix ans pour que le concile se réunit de nouveau. Ce fut seulement le 18 janvier 1562, en effet, qu'il reprit ses travaux, et encore les premiers mois se passèrent à recevoir des ambassadeurs, à vérifier des pouvoirs, et toujours à attendre les protestants auxquels on avait donné un sauf-conduit.

Enfin, le 6 juin, le cardinal de Mantoue, Hercule de Gonzague, premier président, annonça que l'on allait reprendre la discussion des articles qui restaient à traiter sur l'eucharistie. Cinq questions furent posées aux théologiens : 1. Y a-t-il un commandement divin nécessaire au salut obligeant tous les chrétiens à recevoir la communion sous les deux espèces? 2. Les raisons qui ont amené l'Église à refuser l'usage du calice à tout autre qu'au prêtre qui célèbre sont-elles de telle nature qu'on ne puisse faire aucune concession sur ce point? 3. Si, par charité chrétienne, on faisait une concession en faveur d'un pays, convi nt-il de poser quelques conditions et quelles sont-elles? 4. Reçoit-on moins en communiant sous une seule espèce ou sous les deux? 5. Est-il nécessaire de droit divin de donner la communion aux enfants avant l'âge de discrétion? Raynaldi, *Annales*, an. 1562, n. 49; Le Plat, t. v, p. 202; Theiner, t. II, p. 7.

Du 10 au 23 juin, matin et soir, les théologiens exposèrent leurs avis. Soixante et un orateurs, d'après les Actes publiés par Theiner, soixante-treize, d'après Pallavicini, l. XVII, 6, se firent entendre, et, remarque ce dernier, « comme il arrive souvent, chacun parlait très longuement et ne se bornait pas à ajouter ce qui avait u être omis par ceux qui l'avaient précédé, mais paraissait ne se souvenir des raisonnements des autres que pour allonger son propre discours en y mêlant quelque réfutation. » Les plus connus de ces orateurs furent Salmeron qui parla le 10, et Canisius, le 15; le discours du premier est presque textuellement reproduit dans Raynaldi, an. 1562, n. 50-51, et dans Le Plat, t. v, p. 272-276. Cf. Merkle, *op. cit.*, t. II, p. 643.

Dans cette longue joute oratoire, les idées les plus variées furent émises. Nous en retiendrons seulement ce qui peut être utile à l'histoire du texte. A la première question, tous ou à peu près s'accordèrent à répondre que la communion sous les deux espèces est, de droit divin, prescrite au prêtre, qui célèbre, parce que, dirent quelques-uns, le sacrifice requiert la séparation du corps et du sang; cf. Theiner, t. II, p. 8; dans les autres cas, elle n'est pas nécessaire. La deuxième et la troisième question furent résolues dans des sens différents. Personne ne refusa à l'Église le pouvoir de légiférer en pareille matière et de faire à qui elle veut des concessions spéciales; mais les avis se partagèrent sur l'opportunité ne la concession demandée par les Allemands et sur les conditions auxquelles il convenait de la faire. Les uns se déclarèrent opposés à tout privilège qui n'aurait d'autre résultat, disaient-ils, que d'accroître l'orgueil des hérétiques et d'exciter les plaintes des nations moins favorisées; tel fut l'avis de Salmeron, de Ferdinand de Bellosillo, de Jean Ramirez et d'autres. Cf. Theiner, t. II, p. 9, 12. Un seul, l'Espagnol Pierre Morcato, *ibid.*, p. 33, demanda que l'on supprimât la loi disciplinaire qui réduit tous les laïcs à la communion du pain et qu'on laissât chaque évêque libre d'établir dans son diocèse le mode de communion qui lui paraîtrait le plus opportun. Un certain nombre s'abstinrent de formuler u e opinion et déclarèrent s'en remettre à la sagesse des Pères. La plupart furent d'avis que l'on ferait bien d'accorder la communion sous les deux espèces là où ce serait utile pour le bien de la paix et la réunion des dissidents; mais il fallait imposer certaines conditions préalables, exiger en particulier que les bénéficiaires de cette concession reconnussent qu'il s'agissait d'une faveur, et non d'un

droit ou d'une obligation. A propos de la quatrième question, tous professèrent que le Christ est donné tout entier sous une seule espèce comme sous les deux; mais, au point de vue de la grâce reçue, nous retrouvons les divergences d'opinions qui s'étaient manifestées dans les discussions précédentes. Enfin, sur la cinquième, tous furent d'avis qu'aucun précepte divin n'ordonne la communion aux enfants avant l'âge de discrétion. Pour les diverses manières dont les théologiens interprétèrent dans cette discussion le c. VI de saint Jean, voir F. Cavallera, *L'interprétation du chapitre VI de saint Jean; une controverse exégétique au concile de Trente*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 15 octobre 1909, p. 688-698.

Le 23 juin, on proposa aux Pères d'examiner à leur tour les mêmes questions ; toutefois il parut bon de réserver à plus tard l'article qui concernait la concession du calice pour ne s'occuper présentement que de la doctrine elle-même. On leur distribua donc, le 24, un projet de quatre canons ainsi conçus : « 1. Si quelqu'un dit que, de précepte divin nécessaire au salut, tous les chrétiens et chacun d'eux sont tenus de recevoir sous les deux espèces le très saint sacrement de l'eucharistie, qu'il soit anathème. 2. Si quelqu'un dit que la sainte Église catholique a eu tort ou n'a pas eu de très bonnes raisons de communier sous la seule espèce du pain les laïcs et les prêtres qui ne célèbrent pas, qu'il soit anathème. 3. Si quelqu'un dit qu'on ne reçoit pas autant sous une seule espèce du très saint sacrement de l'eucharistie, que sous les deux, parce qu'on n'y reçoit pas tout entière l'institution du Christ, qu'il soit anathème. 4. Si quelqu'un dit qu'il est nécessaire et de droit divin de donner le très auguste sacrement de l'eucharistie aux enfants, avant qu'ils ne soient parvenus aux années de discrétion, qu'il soit anathème. » Theiner, t. II, p. 39.

La discussion s'ouvrit le 30 juin et occupa six congrégations générales jusqu'au 3 juillet. Diverses corrections de détail furent proposées et acceptées; seul le 3e canon souleva de sérieuses objections. Les uns auraient voulu qu'on y affirmât l'égalité de la grâce ou, au moins, qu'on rassurât les laïcs en déclarant qu'ils ne sont frustrés d'aucun des fruits du sacrement; ainsi le cardinal Madrucci. *Ibid.*, p. 40. D'autres, au contraire, pensaient qu'il valait mieux ne pas parler de grâce, pour ne pas décider d'une controverse théologique, ainsi Pavesi, évêque de Sorrente, et Nacchianti, évêque de Chioggia; quelques-uns, parmi lesquels Cornero, archevêque de Spalatro, et Barthélemy des Martyrs, archevêque de Braga, *ibid.*, p. 41, désiraient même une rédaction plus précise pour qu'il n'y eût point d'équivoque possible. Guerrero, archevêque de Grenade, voulait la suppression pure et simple du canon; car, disait-il, il est faux, si l'on veut parler des espèces; s'il s'agit de Jésus-Christ aussi présent sous une espèce que sous les deux, c'est revenir sur une chose déjà définie; si l'on parle du fruit et de la grâce reçue, on ne peut rien définir, puisque de très graves docteurs sont d'opinion différente. Cet avis radical ne plut pas à la majorité; on se contenta de rédiger le canon sous cette forme : « Si quelqu'un nie que le Christ tout entier, source et auteur de toutes les grâces, soit reçu sous la seule espèce du pain, parce qu'on ne se conforme pas à l'institution du Christ lui-même qui voudrait qu'on le reçût sous les deux espèces, qu'il soit anathème. » Cf. Merkle, *op. cit.*, t. II, p. 644.

Les quatre canons retouchés furent de nouveau remis aux Pères le 4 juillet; on les avait fait précéder, comme l'avaient demandé le cardinal Madrucci, l'archevêque de Grenade et d'autres, de trois chapitres où la doctrine était exposée; on proposait en même temps deux autres rédactions du 3e canon. Theiner, t. II, p. 45-47; Merkle, *op. cit.*, t. II, p. 644-645.

Les discussions reprirent les 8 et 9 juillet et portèrent surtout, comme auparavant, sur le 3e canon. L'archevêque de Grenade fut irréductible et plusieurs le suivirent dans ses protestations : ce canon ne lui plaisait sous aucune de ses trois formes. Il renouvela ses observations le 14 juillet quand, après de nouvelles retouches, on présenta de nouveau les canons et les chapitres à l'examen des Pères; il se plaignit que la commission chargée de rédiger les chapitres n'ait pas été élue par le concile; il demanda que l'on évitât, dans l'exposé de la doctrine, tout ce qui semblerait une préférence pour l'interprétation eucharistique du c. VI de saint Jean. Sur ce dernier point, l'archevêque obtint satisfaction. Le cardinal Séripandi lui répondit que l'intention du concile n'était point de décider quelle interprétation il fallait donner à ce chapitre, mais seulement de condamner les conclusions que les hérétiques prétendaient en tirer en faveur de la communion sous les deux espèces. Aussi, à la fin de la congrégation générale qui eut lieu le soir du 14, on ajouta au c. Ier un membre de phrase qui sauvegardait la pleine liberté d'interprétation. Le texte portait : « On ne peut non plus conclure du discours conte u au c. VI de saint Jean que le Seigneur ait prescrit la communion sous les deux espèces; » on fit l'addition suivante : « de quelque manièr qu'on le comprenne, selon les diverses interprétations des saints Pères et docteurs. » Theiner, t. II, p. 55. Voir dans Cavallera, *art. cit.*, p. 698-709, les opinions des Pères du concile sur ce point, l'intervention tardive de Salmeron et de Torrez et les rédactions successives du c. Ier.

Enfin, tout le monde s'étant à peu près mis d'accord, la session solennelle put avoir lieu au jour fixé, le 16 juillet. Après la messe chantée par l'archevêque de Spalatro, l'évêque de Tinia, Dudizio Sbardellato, prononça un discours sur la communion. Puis le célébrant lut les chapitres et les canons; à l'exception de six évêques qui n'adhérèrent qu'avec une restriction, tous les membres présents les approuvèrent, à savoir les cinq présidents et légats, le cardinal Madrucci, trois patriarches, dix-neuf archevêques, cent quarante-huit évêques, quatre abbés et six généraux d'ordres. Theiner, t. II, p. 56-57.

II. Doctrine du concile. — Les canons et chapitres qui ont rapport à la communion et à ses effets, soit dans la session XIIIe, c. II, VII, VIII, et can. 5, 8-11, soit dans la session XXIe, ont été étudiés aux art. Communion eucharistique, t. III, col. 481 sq., et Communion sous les deux espèces, t. III, col. 552 sq. Nous n'avons donc à exposer que la doctrine relative à la présence réelle.

1° *Le dogme de la présence réelle.* — 1. *Erreurs condamnées.* — Parmi les novateurs contre lesquels le concile devait établir la foi de l'Église, régnait la plus grande diversité d'opinions sur le fait de la présence réelle.

a) Luther. — Luther n'a jamais osé nier la présence réelle; aussi n'est-il pas cité parmi les hérétiques que visaient les art. 1 de 1547 et de 1551 : *Hic error est Zwinglii, Œcolampadii et sacramentariorum.* Theiner, t. I, p. 406, 488; Ehses, t. V, p. 869. Il a déclaré hautement que Zwingle et Œcolampade étaient hérétiques. Ehses, t. V, p. 940. S'il faut en croire un passage d'une lettre adressée par lui aux fidèles de Strasbourg et citée par Bossuet, *Histoire des variations*, l. II, 1, il eût été heureux de pouvoir ajouter cette négation à tant d'autres, afin d'accentuer davantage encore son opposition à la papauté; mais il ne pouvait échapper à la force des paroles si simples de l'institution. Il ne faut, sans

doute, voir dans cette parole qu'une boutade, car le zèle que déploya Luther pour défendre la présence réelle contre les sacramentaires semble indiquer chez lui une franche et entière conviction beaucoup plus qu'une maussade résignation.

De fait, les diverses confessions proprement luthériennes affirment toutes ce dogme. La *Confession d'Augsbourg*, de 1530, a. 10, énonce ainsi la croyance des Églises : « Elles enseignent que le corps et le sang du Christ sont vraiment présents dans la cène du Seigneur et qu'ils sont distribués aux communiants; elles blâment ceux qui disent le contraire. » Tittmann, *Libri symbolici Ecclesiæ evangelicæ*, 1827, p. 14. Mélanchthon, dans son *Apologie de la Confession d'Augsbourg*, rappelle les textes scripturaires et traditionnels qui lui permettent de conclure que le corps et le sang du Christ sont « vraiment et substantiellement » présents dans la cène. *Ibid.*, p. 123. Luther n'est pas moins affirmatif dans les *articles de Smalkalde* de 1537; l'art. 6 de la troisième partie est ainsi conçu : « Sur le sacrement de l'autel, notre croyance est que le pain et le vin, à la cène, sont le vrai corps et le vrai sang du Christ, et que non seulement les chrétiens pieux, mais les impies eux-mêmes les reçoivent. » *Ibid.*, p. 253. Les mêmes expressions se retrouvent dans son *Petit* et son *Grand catéchisme*. *Ibid.*, p. 296, 423. Et enfin la *Formule de concorde*, a. 8, qui est postérieure à Luther, mais qui présente la forme définitive de la doctrine luthérienne, après avoir affirmé cette croyance à la présence réelle, déclare qu'il est impossible de comprendre autrement les paroles de l'institution.

Ces paroles furent, en effet, le grand argument de Luther; il fut, contre les sacramentaires, un ardent champion du sens littéral, et il s'en vantait; dans une lettre de 1534, citée par Bossuet, *Histoire des variations*, l. II, 31, il écrivait : « Les papistes eux-mêmes sont forcés de me donner la louange d'avoir beaucoup mieux défendu qu'eux la doctrine du sens littéral. Et en effet je suis assuré que, quand on les aurait tous fondus ensemble, ils ne la pourraient jamais soutenir aussi fortement que je fais. » Cf. K. G. Goetz, *Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1907, p. 50-55.

b) Les sacramentaires. — Le premier qui, dans la Réforme, osa nier la présence réelle fut Carlostadt. D'abord acquis aux idées de Luther, il ne tarda pas à se séparer de lui par sa violence et ses exagérations. Il eût voulu une religion toute invisible et n'acceptait les actes extérieurs que comme des symboles et non comme des causes des réalités intérieures. On connaît la manière dont il fut amené à se déclarer ouvertement contre la présence réelle et à ressusciter les vieilles erreurs de Bérenger. Voir Carlostadt, t. II, col. 1752; Bossuet, *Histoire des variations*, l. II, 11. La façon dont il essayait d'interpréter les paroles si claires de l'institution de l'eucharistie montre ce que son exégèse avait de peu sérieux; il soutenait que, par ces paroles, Jésus-Christ, tout en donnant du pain à ses apôtres, se montrait lui-même, « imagination si ridicule, remarque Bossuet, qu'on a peine à croire qu'elle ait pu entrer dans l'esprit d'un homme. » Voir plus haut, t. II, col. 1754; Goetz, *op. cit.*, p. 56-58.

En Suisse, la présence réelle rencontra des adversaires tout aussi acharnés, mais bien autrement armés. Ce furent surtout Zwingle de Zurich et Œcolampade de Bâle. Le premier mit à attaquer ce dogme son esprit et sa véhémence; le second, une telle science et une éloquence si persuasive que, disait Érasme, « il y avait de quoi séduire, s'il se pouvait et que Dieu le permît, les élus eux-mêmes. » *Epist.*, l. XVIII, epist. IX; Bossuet, *Histoire des variations*, l. II, 25. Pour eux, il n'y avait dans l'eucharistie ni miracle, ni mystère, mais un simple symbole saisi par la foi et destiné à ranimer la foi; le pain rompu représente le corps du Sauveur immolé, le vin, son sang répandu, et par la vertu de ces signes sacrés, le chrétien se trouve reporté au souvenir du salut mérité par le Christ. Une comparaison employée par Zwingle, dans un Mémoire qu'il adressa « aux princes allemands réunis à l'assemblée d'Augsbourg », nous fait comprendre sa doctrine : « Quand un père de famille doit s'en aller au loin, il donne à son épouse son anneau sur lequel il a gravé son portrait et lui dit : Me voici, moi, ton mari; je ne te quitte point; même pendant mon absence, tu pourras jouir de moi. Ce père de famille représente bien Notre-Seigneur Jésus-Christ. En s'en allant, il a laissé à l'Église, son épouse, sa propre image dans le sacrement de la cène. » Quant aux paroles de l'institution, tous deux les expliquaient facilement : le Christ n'a-t-il pas dit : Je suis la vigne; je suis la porte? Ne lisons-nous pas dans l'Exode que l'agneau était la Pâque? Ici comme dans ces textes, il n'y a que l'affirmation d'un symbole, soit que l'on traduise le mot ἐστί par *signifier*, comme faisait Zwingle, soit qu'on voie dans σῶμα μου *la figure de mon corps*, comme faisait Œcolampade. Cf. Goetz, *op. cit.*, p. 58-75.

Entre Luther et les sacramentaires, la discussion fut vive; avec une ardeur où la rancune personnelle entrait peut-être autant que la conviction, Luther poursuivait sans relâche ses adversaires, lesquels eux-mêmes ne désarmaient pas. En vain essaya-t-on de rétablir la paix dans une conférence tenue à Marbourg en 1529. Luther et Zwingle s'entendirent sur tous les points, excepté sur la présence réelle, et Calvin pouvait écrire à Mélanchthon ces mots attristés : « Il est de grande importance qu'il ne passe aux siècles à venir aucun soupçon des divisions qui sont parmi nous; car il est ridicule au delà de tout ce qu'on peut s'imaginer, qu'après avoir rompu avec tout le monde, nous nous accordions si peu entre nous dès le commencement de notre Réforme. » Aussi des opinions intermédiaires furent-elles bientôt imaginées. Cf. Goetz, *op. cit.*, p. 78-97.

c) Bucer et Capiton. — On peut à peine donner ce nom aux formules vagues et équivoques par lesquelles Bucer et Capiton de Strasbourg essayèrent de contenter les deux partis. La Confession de Strasbourg ou des quatre villes, rédigée par le premier en 1530, affirme au c. XVIII la vérité de la présence du corps et du sang du Christ dans la cène; mais les commentaires dont sont accompagnées ces affirmations permettent de les entendre dans le sens de Zwingle aussi bien que dans celui de Luther. Ainsi en est-il de tous les articles inspirés par lui et par lui proposés à Luther ou aux sacramentaires, par exemple, des articles de Wittemberg et de la deuxième Confession de Bâle en 1536. Il n'y faut voir ni une doctrine précise, ni l'expression adéquate de la pensée de ceux qui les signaient, mais de simples compromis dans lesquels, au moyen d'une formule ambiguë, des pensées divergentes s'efforçaient de donner l'illusion de l'unité. Cf. Bossuet, *Histoire des variations*, l. III, 13-14; l. IV, 19, 23.

d) Calvin. — Une opinion vraiment moyenne fut celle de Calvin. Il l'exposa dans son *Traité de la cène*, 1540; il lui donna sa forme définitive dans la dernière édition de l'*Institution de la religion chrétienne*.

Calvin est un adversaire résolu de la présence réelle entendue au sens catholique; il y voit un abaissement indigne du Christ glorifié, un état incompatible avec la nature d'un vrai corps humain : « Tenons donques ces exceptions fermes, assavoir que nous ne permettions point qu'on dérogue à la gloire céleste de nostre Seigneur Jésus, ce qui se fait quand on le

tire ici-bas par imagination, ou qu'on le lie aux créatures terrestres. Que nous ne permettions point aussi qu'on attribue rien à son corps qui répugne à sa nature humaine, ce qui se fait quand on dit qu'il est infini, ou qu'on le met en plusieurs lieux. » *Institution*, l. IV, c. XVII, n. 19. Les mots prononcés par Jésus à la dernière cène ne peuvent donc être interprétés que dans un sens figuré; il a institué et donné à ses disciples « la figure de son corps et de son sang. » *Ibid.*, n. 20.

Et cependant Calvin ne voudrait pas que la cène fût un symbole vide; il accepte une certaine présence du Christ, présence ineffable : « C'est un secret trop haut pour le comprendre en mon esprit ou pour l'expliquer de paroles, » *ibid.*, n. 32; présence mystérieuse, qui n'est vraie que pour la foi : « S'i' y a quelqu'un qui ne soit pas encore content, qu'il considère un peu avec moy que nous sommes ici maintenant en propos du sacrement, duquel le tout doit estre rapporté à la foy. » *Ibid.* Dans certains passages, il va plus loin et ne craint pas d'employer l'expression de *présence substantielle* : « Je reçois volontiers tout ce qui pourra servir à exprimer la vraye communication que Jésus-Christ nous donne par la cène en son corps et en son sang; de l'exprimer, dis-je, en sorte qu'on cognoisse que ce n'est point par imagination ou pensée que nous les recevons, mais que la substance nous est vrayement donnée. » *Ibid.*, n. 19. Mais présence substantielle n'est point présence corporelle; en réalité, c'est l'esprit du Christ qui se donne au communiant et qui lui communique, s'il a la foi, sa force, sa vertu et sa vie : « Le règne (du Christ) n'est point limité en aucunes espaces de lieux, et n'est point déterminé en aucunes mesures, que Jésus-Christ ne monstre sa vertu partout où il lui plaist, au ciel et en la terre, qu'il ne se déclaire présent par puissance et vertu, qu'il n'assiste toujours aux siens, leur inspirant la vie vive en eux, les soustienne, les conferme, leur donne vigueur, et leur serve non pas moins que s'il estait présent corporellement; en somme, qu'il ne les nourrisse de son propre corps, duquel il fait découler la participation en eux par la vertu de son Esprit. Telle donc est la façon de recevoir le corps et le sang de Jésus-Christ au sacrement... Telle est la présence du corps que requiert le sacrement, laquelle nous y disons estre et apparoistre en si grande vertu et efficace, que non seulement elle apporte à nos âmes une confiance indubitable de la vie éternelle; mais aussi elle nous rend certains et asseurez de l'immortalité de nostre chair, laquelle desjà vient à estre vivifiée par la chair de Jésus-Christ immortelle, et communique en quelque manière à son immortalité. » *Ibid.*, n. 18, 32. Cette dernière phrase a été presque textuellement reproduite dans la Confession helvétique inspirée par Calvin. Cf. Mœhler, *Symbolique*, l. I, § 35. Voir CALVINISME, t. II, col. 1415, 1417; Goetz, *op. cit.*, p. 98-99.

2. *Le dogme.* — A ces erreurs, si peu sûres d'elles-mêmes et si incertaines dans leurs formules, le concile oppose la foi très ferme et très constante de l'Église, et il l'exprime avec toute la netteté possible :

Can. 1. Si quis negaverit, in sanctissimæ eucharistiæ sacramento contineri vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Jesu Christi, ac proinde totum Christum; sed dixerit tantummodo esse in eo ut signo, vel figura, aut virtute, anathema sit. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 883.

Si quelqu'un nie que, dans le sacrement de la très sainte eucharistie, soient contenus vraiment, réellement et substantiellement le corps et le sang avec l'âme et la divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et par conséquent le Christ tout entier; mais prétend qu'ils n'y sont qu'en signe, ou en figure, ou par leur vertu, qu'il soit anathème.

Deux choses sont *définies* dans ce canon : la réalité de la présence du Christ dans l'eucharistie et l'intégrité de cette présence. Deux choses sont *enseignées* dans le c. I correspondant : le mode de présence et les fondements scripturaires et traditionnels sur lesquels on s'appuie pour l'affirmer.

a) La réalité de la présence. — Les erreurs protestantes qui nient ou restreignent la présence du Christ sous les espèces sacramentelles sont condamnées comme hérétiques. Elles sont exprimées par trois formules.

L'eucharistie n'est pas un simple signe, *in signo*, on pourrait dire d'après l'art. 1 du projet de 1547, une simple enseigne qui fait songer à Jésus-Christ, *in signo, sicut vinum dicitur esse in circulo ante tabernam.* Elle n'est pas une figure, *in figura*, un symbole qui ranime la foi en la passion du Sauveur et le rend présent à la foi. Elle n'est pas un simple véhicule de la grâce du Christ, *in virtute*, qui, présent partout dans son Église, manifeste sa présence dans l'eucharistie par une action plus efficace et plus directe sur ceux qui la reçoivent. Le concile a-t-il voulu préciser davantage, et chacune de ces trois expressions correspond-elle à une erreur distincte des protestants? Il semble qu'il en soit ainsi, au moins pour la dernière *in virtute*, qui atteint directement l'hérésie de Calvin. Cependant même pour celle-ci, les documents jusqu'ici publiés ne permettent pas de l'affirmer avec certitude et en se basant sur les textes; cette expression fut en effet ajoutée sur la proposition que fit l'évêque de Guadix, le 26 septembre 1551, et qu'il motivait ainsi: *ut clarius positiones hæreticorum damnentur.* Theiner, t. I, p. 512. Quant aux deux premières, il ne paraît pas qu'elles aient une signification sensiblement différente l'une de l'autre. Dans les projets primitifs, toutes les erreurs protestantes étaient résumées en bloc par les mots *in signo*; c'est seulement le 1er octobre que la commission chargée de la rédaction des canons ajouta *in figura*, sans que rien nous renseigne sur la raison de cette addition

Le concile repousse toutes ces subtilités qui permettent de nier la présence réelle tout en conservant le mot; c'est dans toute la simplicité de la foi et sans le moindre détour dans les formules qu'il définit la présence réelle, *aperte et simpliciter*, dit le c. I. L'eucharistie contient le corps et le sang de Jésus-Christ, ce même corps « qui, né de la Vierge, est assis aux cieux à la droite du Père, » ainsi que l'explique le *Catéchisme du concile de Trente*, n. 25; et elle le contient *vraiment, réellement et substantiellement.* Ces trois adverbes, ajoutés l'un à l'autre, expriment tout au moins une affirmation catégorique et sans restriction de la présence réelle; mais n'expriment-ils que cela? Parmi les théologiens qui ont commenté ce canon, plusieurs ont été frappés par ces trois adverbes qui semblent correspondre aux trois expressions de l'erreur, *in signo, in figura, in virtute*; c'est une présence vraie et non un signe, une présence réelle et non la figure d'une présence, une présence substantielle et non une simple manifestation d'activité. Cette exégèse est exacte, c'est vrai; mais il n'est pas probable que le concile ait remarqué et voulu cette parfaite correspondance. Dans les rédactions primitives, la réalité de la présence était exprimée par le seul mot *revera*; c'est la commission réunie le 1er octobre qui, sans que rien dans les discussions antérieures puisse nous faire deviner son intention, remplaça ce seul mot par ceux qui existent dans le texte actuel. Ces trois mots, d'ailleurs, ne satisfirent pas tout le monde; plusieurs Pères auraient voulu qu'on y ajoutât celui de *sacramentaliter*; bien que cette demande n'ait pas été prise en considération, elle prouve du moins qu'on ne songeait pas à répondre

par ces trois adverbes aux trois expressions de l'erreur. Le concile n'a donc voulu par là qu'affirmer davantage la doctrine et rendre impossibles les chicanes; il a opposé en bloc le dogme à l'hérésie sans vouloir exclure chaque erreur en particulier par une affirmation contraire.

b) La présence du Christ intégral. — C'est un complément du dogme de la présence réelle. Le corps et le sang du Christ ne sont pas sous les espèces à l'état de mort; le Christ étant, depuis sa résurrection, glorieux et immortel, à jamais vivant dans l'intégrité de ses deux natures et l'unité indivisible de sa personne, il est tout entier là où est une des parties de son être. L'eucharistie contient donc le corps, le sang, l'âme de Jésus-Christ, c'est-à-dire toute sa nature humaine; elle contient aussi sa divinité; c'est donc la personne entière du Christ, *totum Christum*, qui est présente sous les espèces consacrées.

c) Le mode de présence. — Le dogme ainsi défini soulève des questions extrêmement difficiles et dont la solution reste un mystère. Le concile était mis en face de ces difficultés, non seulement par les études des théologiens antérieurs, mais d'une façon plus aiguë par les objections de Calvin. Le Christ présent sur la terre n'est-il plus au ciel? et, dans l'eucharistie même, comment comprendre une présence corporelle qui échappe aux lois ordinaires des corps, présence en plusieurs lieux, présence d'un corps inétendu? Le concile, après avoir affirmé le fait, esquisse une explication théologique dans ces mots du c. I : « Il n'y a pas contradiction entre ces deux faits que notre Sauveur continue toujours d'être au ciel à la droite de son Père, selon sa manière d'être naturelle, *juxta modum existendi naturalem*, et que néanmoins il nous soit présent en plusieurs autres lieux par sa substance et d'une manière sacramentelle, *sacramentaliter præsens sua substantia nobis adsit.* C'est là une manière d'être que nous ne pouvons qu'imparfaitement exprimer par des mots; mais qu'elle soit possible à Dieu, nous pouvons le comprendre par notre raison éclairée par la foi, et nous devons le croire très fermement. » Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 874.

La présence eucharistique est donc une présence à part, de laquelle nous devons raisonner tout autrement que des présences perceptibles à nos sens. Un corps, dans sa manière naturelle d'être, est présent en un lieu et en un seul par la relation de ses dimensions sensibles avec ce lieu; c'est de cette manière que le corps du Christ est au ciel d'une présence apparente et localisée et ne peut être ailleurs en même temps. Mais dans l'eucharistie, c'est la présence d'une substance, *sua substantia nobis adsit*, d'une substance qui, tout en étant un corps vivant et organisé ainsi que nous l'enseigne la foi, est dépouillée de tous ses accidents matériels comme le constatent nos sens, d'une substance qui n'a plus ni extension, ni quantité dimensive propre, qui par elle-même n'a de relation avec aucun lieu et ne se localise que par les espèces sacramentelles, en quelque lieu qu'elles se trouvent. Telle est l'explication que le concile amorce et que les théologiens développent. Qu'elle ne supprime pas le mystère, c'est évident, et les Pères eux-mêmes le proclament, soit en employant, pour la désigner, le mot mystérieux de présence sacramentelle, soit en avouant la faiblesse de l'intelligence humaine pour le comprendre et du langage humain pour l'exprimer, mais du moins, en l'affirmant et en le précisant, elle écarte ces contradictions qui en rendraient la réalisation impossible même à Dieu.

d) Fondements de la foi de l'Église en la présence réelle. — Le concile fait appel à deux preuves : les textes scripturaires et leur interprétation traditionnelle. Les textes scripturaires invoqués sont les récits de l'institution de l'eucharistie; les dissentiments qui éclatèrent parmi les Pères du concile sur le sens du c. VI de saint Jean ne permirent pas de citer ce passage comme une preuve formelle de la présence réelle. Ces textes, par eux-mêmes, sont clairs et leur sens indiscutable, *propriam illam et apertissimam significationem præ se ferunt*; Jésus-Christ a affirmé sans équivoque possible, *disertis ac perspicuis verbis*, qu'il donnait à ses disciples son corps et son sang. Mais, si une incertitude pouvait exister, elle serait rendue impossible par la continuité avec laquelle l'Église, colonne et fondement de la vérité, a toujours interprété ces textes comme une affirmation de la présence réelle.

2° *Le fait productif de la présence réelle. La transsubstantiation.* — 1. *Les erreurs.* — L'art. 3 du projet primitif cite Luther dont il résume ainsi la pensée : l'eucharistie contient le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ en même temps que la substance du pain et du vin; il n'y a donc pas transsubstantiation, mais union hypostatique de la nature humaine du Christ avec la substance du pain et du vin. Ehses, t. V, p. 869. Le projet de 1551 ajoute cette explication : de sorte qu'il est vrai de dire : ce pain est mon corps, ce vin est mon sang.

C'était donner à la doctrine de Luther une précision qui la défigurait, que de lui attribuer l'idée d'une union hypostatique entre l'humanité du Christ et la substance du pain et du vin; cette erreur, soutenue au XIIe siècle, dit-on, par Rupert de Deutz, Hurter, *Nomenclator literarius*, 3e édit., 1906, t. II, p. 278, et peut-être, avant lui, par Bérenger, venait d'être ressuscitée par André Osiandre, mais n'avait trouvé faveur ni auprès de Luther, ni auprès de ses disciples. L'évêque de Guadix le fit remarquer dans la congrégation générale du 26 septembre 1551. Theiner, t. I, p. 512; Sarpi, *op. cit.*, l. IV, 11; Bossuet, *Histoire des variations*, l. II, 3. Le texte fut donc modifié, et, dans le projet de canons proposé le 1er octobre, l'erreur de Luther était présentée sous la forme suivante : la substance du pain et du vin demeure avec le corps et le sang de Jésus-Christ; le Christ est dans le pain, *impanatus*. Theiner, t. I, p. 520. Ce dernier mot déplut encore à beaucoup de prélats qui n'y voyaient probablement pas une expression exacte de la pensée de Luther; on le supprima dans la rédaction définitive.

Si les Pères du concile eurent tant de mal à donner à la doctrine luthérienne une formule adéquate, c'est qu'en effet, elle manque de netteté et de fixité. Dans cette question, il n'y a qu'un point sur lequel Luther n'ait pas varié : il a toujours rejeté la transsubstantiation. Les *Articles de Smalkalde* de 1537, part. III, a. 6, nous font connaître les raisons sur lesquelles il s'appuyait : « Nous ne nous occupons pas de la subtilité sophistique de la transsubstantiation, selon laquelle ils s'imaginent que le pain et le vin abandonnent et perdent leur substance et qu'il ne reste que l'apparence et la couleur du pain et non du pain véritable. La sainte Écriture, en effet, laisse à penser que le pain demeure présent, puisque saint Paul le nomme, en disant : *le pain que nous rompons*, et encore : *qu'il mange ainsi de ce pain.* » Tittmann, *Libri symb. Eccl. evang.*, p. 254.

Mais, lorsqu'il s'agit de remplacer la transsubstantiation par autre chose et de dire avec précision comment il entend la présence du Christ dans l'eucharistie, Luther s'y essaie à peine; les formules que l'on trouve dans les textes officiels ou quasi officiels composés ou approuvés par lui ne sont que l'affirmation répétée de la présence simultanée des deux substances, celle du corps et du sang du Christ et celle du

pain ou du vin. Qu'il dise que le corps est *avec, dans* ou *sous* le pain, ces mots, dans sa pensée, ne constituent pas une explication; et la preuve en est qu'il les emploie indistinctement l'un ou l'autre. Ainsi, dans l'*Apologie de la Confession d'Augsbourg*, a. 10, Mélanchthon résume en ces termes la croyance à la présence réelle : « Nous défendons la doctrine reçue dans toute l'Église, que dans la cène du Seigneur il y a vraiment le corps et le sang du Christ et qu'ils sont donnés *avec* les choses qui se voient, à savoir le pain et le vin. » Tittmann, *op. cit.*, p. 124. Les *Articles de Smalkalde*, a. 6, s'expriment autrement : « Le pain et le vin, à la cène, *sont* le vrai corps et le vrai sang du Christ. » *Ibid.*, p. 253. Le *Petit catéchisme* se sert de la formule suivante : « Le sacrement de l'autel est le vrai corps et le vrai sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ *sous* le pain et le vin. » *Ibid.*, p. 296. Le *Grand catéchisme* a une formule différente : « Le sacrement de l'autel est le vrai corps et le vrai sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ *dans* et *sous* le pain et le vin. » *Ibid.*, p. 423. Les documents postérieurs ne sont pas plus clairs; la *Formule de concorde* dit simplement : « Nous croyons, enseignons et confessons que, dans la cène du Seigneur, le corps et le sang du Christ sont vraiment et substantiellement présents, et qu'ils sont vraiment distribués et reçus *avec* le pain et le vin. » *Ibid.*, p. 461.

Luther a cependant tenté une explication; et, pour faire comprendre comment le corps du Christ peut être présent avec le pain, il a eu recours à la curieuse théorie de l'ubiquité : dans le Christ, la nature humaine étant inséparablement unie à la divinité, elle se trouve partout comme la divinité elle-même. Cf. Bossuet, *Histoire des variations*, l. II, 41. Mais cette explication ne fut jamais pleinement admise dans le luthéranisme et n'a trouvé place dans aucun document officiel. On aima mieux se contenter d'affirmer la présence réelle, tout en maintenant la permanence du pain et du vin, sans se soucier de concilier ces deux affirmations.

2. *Le dogme.* — Il est exprimé dans le canon 2 ainsi conçu :

Si quis dixerit, in sacrosancto eucharistiæ sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Jesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiæ panis in corpus et totius substantiæ vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat, anathema sit. Denzinger-Bannwart, n. 884.

Si quelqu'un dit que, dans le très saint sacrement de l'eucharistie, il reste la substance du pain et du vin avec le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et nie cette merveilleuse et unique conversion de toute la substance du pain au corps et de toute la substance du vin au sang, qui ne laisse subsister que les apparences du pain et du vin, conversion que l'Église catholique appelle du nom très approprié de transsubstantiation, qu'il soit anathème.

Le c. IV ajoute l'affirmation de la croyance permanente de l'Église à cette doctrine.

Deux choses sont définies dans ce canon :

a) Après la consécration, il ne reste plus ni pain ni vin, mais seulement les apparences du pain et du vin. — Il ne reste plus ni pain, ni vin. Ainsi le dogme catholique échappe à cette incompréhensible hypothèse de la dualité des substances, dans laquelle Luther s'était trouvé enfermé et qu'il avait vainement tenté de rendre acceptable. Ainsi surtout, il sauvegarde absolument le sens littéral des paroles de l'institution, comme le remarque le c. IV : *Christus... corpus suum id, quod specie panis offerebat, vere esse dixit.* Quand Jésus dit : *ceci est mon corps*, c'est dénaturer ses paroles que de les traduire, comme le faisait Luther, par : *ceci contient mon corps, mon corps est sous ce pain, ce pain est mon corps;* et ce fut, en effet, une des faiblesses de l'argumentation de Luther contre les sacramentaires. Bossuet, *Histoire des variations*, l. II, 31-35. Le sens littéral exige que ce que Jésus présente à ses disciples ne soit plus du pain, mais seulement son corps.

Rien n'est changé cependant quant aux apparences : c'est une vérité d'expérience. Le poids, la couleur, le goût, la résistance au toucher, la composition chimique ou les actions physiques demeurent les mêmes; les sens qui ne perçoivent que les phénomènes continuent à percevoir, sans se tromper, du pain et du vin; mais à ces apparences correspond une réalité nouvelle et non perceptible, que la foi seule nous fait connaître : le pouvoir divin des paroles consécratoires a mis à la place du pain et du vin le corps et le sang de Jésus-Christ.

Que s'est-il donc passé?

b) Il s'est fait *un changement de la substance du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ; et, ce changement, l'Église l'appelle du mot très approprié de transsubstantiation.* — Pour expliquer cette doctrine sans sortir de la pensée du concile, il importe de pas perdre de vue deux observations qui, utiles pour l'exposé de tous les dogmes, le sont particulièrement en une matière aussi mystérieuse que celle-ci; la première est que le concile n'a pas voulu trancher les questions débattues entre les théologiens catholiques; la seconde est qu'il n'a pas voulu canoniser une philosophie, ni river le dogme à un système.

Soit avant que le concile ait défini le dogme de la transsubstantiation, soit depuis, les théories théologiques qui ont essayé de pénétrer davantage le mystère ont été nombreuses, et les divergences entre elles souvent très accusées. Billot, *De Ecclesiæ sacramentis*, 4e édit., Rome, 1906, t. I, p. 333-345. Parmi elles, il en est qui se tiennent plus près des termes de la définition conciliaire, d'autres qui s'en écartent assez notablement, surtout en ce qui touche la notion de conversion. Le concile n'entre dans aucune théorie et n'impose aucun système; les discussions conciliaires ne laissent à cet égard aucune incertitude, puisque, dans la seule séance du 21 septembre 1551, nous retrouvons cette affirmation répétée jusqu'à trois fois par le cardinal-légat, par l'archevêque de Sassari et par celui de Grenade, Theiner, t. I, p. 502, 504; puisque, dans la congrégation générale du 9 octobre, l'évêque de Bitonto, parlant au nom de la commission qui avait rédigé les canons, y revient plusieurs fois, en réponse aux observations qui lui étaient faites par des membres du concile. Theiner, t. I, p. 526. Toutes les théories seront donc orthodoxes, pourvu qu'elles satisfassent aux exigences du dogme et qu'elles sauvegardent ces deux vérités : après la consécration, il n'y a plus ni pain ni vin, mais le corps et le sang du Christ; la consécration opère le changement de la substance du pain et du vin au corps et au sang du Christ.

On en peut dire autant des systèmes philosophiques. Le concile ne connaissant que la philosophie scolastique, c'est à elle qu'il emprunte les mots mêmes par lesquels il formule le dogme; la définition qu'il donne de la transsubstantiation est presque la transcription littérale d'un passage de saint Thomas, *Sum. theol.*, III^{a}, q. LXXV, a. 4. La doctrine a donc été exposée en fonction de la philosophie scolastique, et on ne peut nier qu'elle aide, mieux que toute autre philosophie, à saisir la pensée du concile et à ne s'en point écarter dans les explications qu'on voudrait donner du dogme. Mais l'Église ne prétend point s'immiscer

dans des questions purement philosophiques; quels que soient les termes employés, il ne faut les entendre qu'à la lumière de la *philosophia perennis*, de cette philosophie très simple et rudimentaire dont on ne saurait se passer dans l'exposé des dogmes pas plus que dans aucune connaissance rationnelle, qui n'exige aucune étude pour la comprendre, qui reste à part de tous les systèmes, ou plutôt qui doit être sous-jacente à tous les systèmes, puisque, sans elle, les systèmes ne seraient qu'un défi au bon sens. Cf. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, Paris, 1910, p. 109. C'est ce que remarquait fort justement, à propos d'un autre dogme, M. Lebreton dans une récente discussion avec le P. Tyrrell : « Toutes ces objections naissent de la même méprise initiale; on suppose que nous interprétons le dogme en fonction d'un système philosophique déterminé, alexandrin, scolastique ou moderne... Cette position n'est point la nôtre; le dogme n'est point formulé en langage technique par des savants pour leur usage exclusif; il est écrit en langue vulgaire par des chrétiens pour l'humanité tout entière. » *Revue pratique d'apologétique*, 15 juillet 1907, t. IV, p. 529. Voir p. 533. Toute philosophie est donc conciliable avec le dogme si elle sauvegarde la distinction, sans laquelle le dogme serait inacceptable, entre les apparences et la réalité, entre les objets sensibles et les objets intelligibles, entre les phénomènes et les noumènes. Cf. Ed. Le Roy, *Dogme et critique*, Paris, 1907, p. 261-262; Mgr Batiffol, dans la *Revue du clergé français*, du 1er septembre 1908, p. 530-532.

Or trois termes résument le dogme de la transsubstantiation, tous trois choisis tels qu'ils demeurent au-dessus des systèmes et des théories; c'est un changement, le changement d'une substance en une autre substance, un changement qui laisse subsister les apparences primitives.

C'est un *changement*; mais, parce que le concile place lui-même ce changement dans un ordre à part, *mirabilem et singularem conversionem*, il ne nous oblige pas à mettre sous ce mot autre chose que ce qui constitue essentiellement un changement, à savoir, la succession de deux choses dont l'une prend la place de l'autre.

C'est un changement de *substances*; mais, dans ce mot de substance, on ne doit voir que ce que le sens commun y voit, c'est-à-dire ce fond insaisissable de tout que la science n'atteint pas, que l'observation ne découvre pas, que les sens ne perçoivent pas et que cependant la raison nous dit exister en toutes choses, comme point d'attache et raison dernière des phénomènes et des propriétés; c'est, en un mot, la réalité en tant qu'elle se distingue des apparences. Cf. Allo, *Foi et systèmes*, Paris, 1908, p. 174.

C'est un changement qui laisse subsister les *apparences*; ce dernier mot se comprend de lui-même; les apparences sont tout ce qu'on voit, tout ce qu'on observe ou expérimente, tout ce qui tombe sous les sens en quelque manière. Tout cela subsiste, puisque tout se passe pour notre expérience comme si la consécration n'avait rien changé.

Les théologiens voudront aller plus loin; ils sont dans leur rôle. Ils essaieront de se rendre compte de la manière dont les accidents eucharistiques peuvent subsister sans leur substance propre. Ils se demanderont ce que peut être une substance corporelle sans aucun des accidents qui semblent à notre expérience constituer les corps. Ils creuseront le mot de changement et discuteront sur la nature de ce fait miraculeux qui met le corps et le sang de Jésus-Christ à la place du pain et du vin; de telles discussions se produisirent, dit Sarpi, *op. cit.*, l. IV, n. 13, entre franciscains et dominicains au moment où les théologiens du concile examinaient les articles sur l'eucharistie, et, pour y couper court, on décida, conformément à la règle générale que s'était imposée le concile, de se servir d'expressions assez vagues pour n'atteindre aucun des deux partis. Ces discussions n'ont pas cessé; les uns continuent de soutenir que la substance du pain disparaît, chassée qu'elle est par le corps et le sang du Christ, que la consécration produit, amène, *producit, adducit*, sous les espèces; d'autres, fidèles à l'opinion de saint Thomas et serrant de plus près le texte du concile, veulent une véritable transmutation de substances sans annihilation ni production. Le dogme est plus simple et son énoncé reste en dehors des théories qui veulent l'expliquer. On pourrait le traduire ainsi : la consécration semble ne rien changer au pain et au vin; mais en réalité tout est changé, sauf les apparences; là où il y avait du pain et du vin la foi nous apprend qu'il n'y a plus ni pain, ni vin; mais à leur place le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

3° *Le mode de présence. Présence intégrale de Jésus-Christ sous chaque espèce et sous chaque parcelle des espèces.* — 1. *Erreurs.* — D'après l'histoire du canon 3 et les discussions qui aboutirent à sa rédaction définitive, il ne vise pas une erreur précise et contemporaine. La même conclusion se dégage d'une étude sur la pensée de ceux que visaient les articles primitifs qui sont devenus ce canon.

a) Luther n'a jamais formulé avec précision sa pensée sur ce point. Les documents officiels qui nous donnent sa doctrine propre ou les corrections que lui faisait subir Mélanchthon nous affirment sans doute la nécessité de la communion sous les deux espèces, mais ne se basent pas sur le fait que Jésus-Christ ne serait pas intégralement présent sous une seule espèce; sur ce point, ou Luther ne se prononce pas, ou sa pensée reste flottante. Ainsi, dans la *Confession d'Augsbourg*, part. II, 1, il fait appel au commandement du Christ qui ordonne de boire son calice, Tittmann, *Libri symb.*, p. 21-22; Mélanchthon reproduit et développe le même argument dans son *Apologie*. *Ibid.*, p. 178-181. La *Confession de Wittemberg*, 1536, semble plus explicite dans le sens du dogme catholique : « Encore que Jésus-Christ soit distribué tout entier tant dans le pain que dans le vin de l'eucharistie, l'usage des deux parties ne laisse pas de devoir être universel. » Bossuet, *Histoire des variations*, l. VIII, 20. Mais les *Articles de Smalkalde* indiquent un recul : « Nous ne pensons pas qu'il faille ne donner (aux communiants) qu'une seule espèce. Nous n'avons pas besoin, en effet, de cette doctrine sophistique, *doxosophia ista*, qui nous apprend qu'il y a autant sous une espèce que sous les deux. Car, quand même il en serait ainsi, une espèce n'est pas toute l'institution faite, transmise et ordonnée par le Christ. » Tittmann, p. 254.

b) Ceux qui seraient plus directement atteints par ce canon sont les *utraquistes* contre lesquels le concile voulait affirmer la légitimité de la communion sous une seule espèce. Mais ils ne niaient pas, du moins en général, que le Christ fût tout entier présent sous une espèce; ils se plaçaient plutôt au double point de vue de l'institution qui semble requérir la double communion pour que le sacrement soit complet, et de la grâce du sacrement qu'ils affirmaient avec plusieurs docteurs catholiques être plus abondante dans la communion sous les deux espèces. Ce furent, d'ailleurs, les deux seules raisons d'ordre dogmatique qui furent invoquées par ceux qui, au concile, se firent les avocats de la communion sous les deux espèces, par exemple, par Baumgartner, orateur du duc de Bavière, à la congrégation générale du 27 juin 1562, et, le même jour, par les orateurs

de l'empereur. Raynaldi, *Annales*, an. 1562, n. 52, 65; Le Plat, *op. cit.*, t. v, p. 335, 346.

Le canon 3 est donc moins une condamnation d'erreur qu'une détermination plus complète du dogme de la présence réelle, une pierre d'attente où viendra se placer le dogme de la légitimité de la communion sous une seule espèce.

2. *Le dogme.* — Il est contenu dans le canon 3 que complète et explique le c. III correspondant :

Si quis negaverit, in venerabili sacramento eucharistiæ sub unaquaque specie et sub singulis cujusque speciei partibus, separatione facta, totum Christum contineri, anathema sit. Denzinger-Bannwart, n. 885.

Si quelqu'un nie que, dans le vénérable sacrement de l'eucharistie, le Christ tout entier soit contenu sous chaque espèce et sous chacune des parties de chaque espèce, après leur séparation, qu'il soit anathème.

Deux vérités sont ici définies : le Christ est tout entier sous chaque espèce; il est tout entier sous chaque partie des espèces, du moins après la séparation.

a) Le Christ est tout entier sous chaque espèce. — Les projets primitifs énonçaient une vérité tout autre; ce furent et les difficultés politiques avec les protestants et les discussions entre théologiens qui firent modifier le texte et reporter à une session ultérieure la question de ce que l'on reçoit sous une seule espèce. Énoncé tel qu'il est, le dogme que nous étudions présentement n'offre aucune difficulté : il n'est que la continuation et une conséquence logique du dogme de la présence réelle. Si, comme l'a affirmé le canon 1, l'eucharistie contient *le corps, le sang, l'âme, la divinité du Christ, c'est-à-dire le Christ tout entier*, le canon 3 a raison d'affirmer de chaque espèce ce qui a été dit des deux.

La raison en est exposée avec la plus grande clarté par le c. III. Il distingue, parmi les éléments qui constituent la personne du Christ, ceux dont la présence est directement signifiée et produite par les paroles de la consécration, *vi verborum*, et ceux dont la présence est exigée par l'unité et l'indivisibilité de la personne, *vi naturalis connexionis et concomitantiæ, propter hypostaticam unionem.* Par les paroles est directement produit ce qu'elles signifient, le corps seul sous l'espèce du pain, le sang seul sous l'espèce du vin. Mais, parce que le Christ ressuscité ne meurt plus, ce n'est pas un corps sans vie, ce n'est pas du sang sorti des veines d'un cadavre; c'est la nature humaine tout entière, à l'état de vie, qui se trouve là où est un de ses éléments; ainsi l'exige la connexion naturelle en vertu de laquelle les diverses parties qui constituent l'humanité du Sauveur sont à jamais inséparables les unes des autres. Et parce que l'humanité du Christ est elle-même inséparable de la divinité en vertu de l'union hypostatique, c'est donc le Christ tout entier, homme et Dieu, qui est rendu présent sous chaque espèce.

b) Le Christ est tout entier sous chaque partie des espèces. — La raison en est dans ce mystérieux mode de présence que le c. I a appelée une présence substantielle, *substantia sua nobis adest.* Sans étendue ni dimensions, le corps du Christ n'est pas soumis aux lois ordinaires des corps dont chaque partie occupe une portion distincte de l'espace; sa substance se trouve tout entière où se trouvait la substance du pain, où demeurent les apparences du pain; et, sous ces apparences, il n'est pas ici ou là, partiellement, selon la manière d'être des corps, il est tout entier, partout, dans chacune des parcelles qui composent l'hostie, semblable, dit saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XII, p. I, dub. IV, à l'âme qui est tout entière dans tout le corps qu'elle anime et tout entière dans chacune de ses parties.

Aussi l'enseignement du c. III est formel : *Totus et integer Christus sub panis specie et sub quavis ipsius speciei parte, totus item sub vini specie et sub ejus partibus existit.* Même avant que les diverses parcelles du pain ou que les gouttes du vin soient séparées de la masse, chacune d'elles contient tout le corps, tout le sang de Jésus-Christ.

Le concile était prêt à définir cette vérité quand, sur les observations de deux évêques, aux congrégations générales des 6 et 7 octobre 1551, il y apposa la restriction : *separatione facta.* Les résumés des discussions que donnent les Actes, publiés par Theiner, nous font connaître les motifs invoqués; ils n'impliquent aucun doute sur la vérité de l'affirmation du chapitre. L'évêque de Feltre demanda qu'on n'allât pas plus loin que le concile de Florence qui dans son *Décret aux Arméniens*, Denzinger-Bannwart, n. 698, avait employé cette restriction. Theiner, t. I, p. 522. L'évêque de Tuy fit remarquer que, sans cette restriction, on risquait d'atteindre l'opinion de quelques théologiens catholiques. *Ibid.*, p. 524. Il est permis de supposer que, si l'on se rendit aussi facilement à ces observations, c'est que le concile se plaça surtout au point de vue de la nécessité pratique; or, il importe peu que Jésus-Christ soit présent tout entier sous chaque partie non séparée; ce qui importe, c'est qu'on le reconnaisse présent tout entier partout où l'on verra des parcelles du pain consacré ou des gouttes du vin consacré, c'est que l'on sache qu'on reçoit le Christ tout entier sous un fragment de l'hostie comme les chrétiens le recevaient lorsqu'ils buvaient au même calice consacré; et c'est pourquoi cela seul est défini.

4° *La permanence de la présence réelle et ses conséquences.* — 1. *Permanence de la présence réelle.* — Dans la *Confession de Wittemberg*, rédigée en 1536 par Mélanchthon, pour réduire les divisions entre Luther et les sacramentaires, le premier laissa insérer et signa l'article suivant : « Hors de l'usage du sacrement, pendant qu'il est gardé dans le ciboire ou montré dans les processions, ils croient que ce n'est pas le corps de Jésus-Christ. » Bossuet, *Histoire des variations*, l. IV, 23. Ce fut, de la part de Luther, non pas la véritable expression de sa pensée, mais une concession arrachée à sa faiblesse par le désir de faire cesser les désunions dans le protestantisme naissant. Nulle part ailleurs, il ne revient sur cette idée; plusieurs fois, au contraire, par exemple, dans son *Sermon contre Swermer*, il affirme que le corps du Christ demeure présent depuis le moment de la consécration jusqu'à ce que les espèces soient altérées. Tel n'était pas l'avis de Mélanchthon; c'était manifestement sa pensée à lui qu'il proposait, sous couleur de conciliation, à la signature de Luther et de Bucer, dans la conférence de Wittemberg. Bossuet nous raconte en effet, *ibid.*, l. VI, 26, que dans une assemblée réunie à Ratisbonne en 1541, pour rétablir la paix religieuse entre catholiques et protestants, Mélanchthon ne voulut reconnaître la présence réelle que pendant l'usage, c'est-à-dire au moment de la communion; la raison qu'il en donnait était que Jésus-Christ avait sans doute promis de se rendre présent sous les espèces, mais que, « cette promesse ne s'adressant pas au pain, mais à l'homme, le corps de Notre-Seigneur ne devait être dans le pain que lorsque l'homme le recevait. »

Tout autre est la foi de l'Église. Elle est définie par le canon 4 ainsi conçu :

Si quis dixerit, peracta consecratione, in admirabili eucharistiæ sacramento non esse corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi, sed tantum in usu, dum sumitur, non autem ante vel post, et in hostiis seu particulis consecratis, quæ post communionem reservantur vel supersunt, non remanere verum corpus Domini, anathema sit. Denzinger-Bannwart, n. 886.

Si quelqu'un dit qu'une fois la consécration terminée, le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ ne sont pas dans l'admirable sacrement de l'eucharistie, qu'ils n'y sont que pendant l'usage, lorsqu'on le reçoit, mais ni avant, ni après; et que le vrai corps du Seigneur ne demeure pas dans les hosties ou parcelles consacrées que l'on garde ou qui restent après la communion, qu'il soit anathème.

Cette doctrine est la suite logique du dogme que nous avons exposé. Si la consécration rend le Christ présent dans l'eucharistie, en le lo alisant sous les espèces sacramentelles, il en résulte que la durée de la présence réelle dépend de la durée des espèces elles-mêmes. Sans doute, cette présence est ordonnée à l'usage; c'est pour se donner dans la communion que Jésus-Christ a institué l'eucharistie, et c'est pourquoi il dit à tous ce qu'il disait aux apôtres « Prenez et mangez, ceci est mon corps; » mais, dès que les paroles divines sont prononcées, ce qu'elles signifient est réalisé, le changement est opéré; ce n'est plus du pain, c'est le corps du Seigneur; et ce sera le corps du Seigneur tant que les espèces resteront extérieurement celles du pain et du vin, tant qu'elles ne seront pas substantiellement altérées.

2. *Conséquences.* — *a) Culte dû à la sainte eucharistie.* — La permanence de la présence réelle sous les espèces eucharistiques est d'une extrême importance au point de vue pratique, car elle domine tout le culte de l'Église dans ce qu'il a d'essentiel.

Le culte solennel de l'eucharistie, les protestants ne le voulaient pas, ou ne l'acceptaient qu'avec regret. La *Confession d'Augsbourg*, part. II, 2, rejette la procession du saint sacrement, parce qu'on n'y vénère qu'une seule espèce : *et quia divisio sacramenti non convenit cum institutione Christi, solet apud nos omitti processio quæ hactenus fieri solita est.* C'est par horreur de la messe et du culte catholique que Mélanchthon réduisait la présence réelle à l'instant de la communion. Quant à Luther, ses opinions ont varié; à la fin de sa vie, dans les *Thèses* qu'il publia en 1545 contre les docteurs de Louvain, t. XVI, il appelle l'eucharistie un sacrement adorable, et ce fut un scandale dans une partie de l'Église protestante; Calvin lui reprocha d'avoir « élevé l'idole dans le temple de Dieu, » Bossuet, *Histoire des variations*, l. VI, 34; mais d'autres paroles de Luther, rapportées par les articles proposés en 1547 et en 1551 au concile, Theiner, t. I, p. 406, 489; Ehses, t. V, p. 870, rejettent absolument le culte de l'eucharistie; il y dit aux vaudois : « On ne doit ni condamner, ni accuser d'hérésie ceux qui n'adorent pas le sacrement; ce n'est pas ordonné, et le Christ n'y est pas pour cela... il est peut-être plus sûr de faire comme les apôtres qui n'adorèrent pas; » il y disait encore : « Il n'y a pas de fête que je déteste plus que la fête du *Corpus Christi.* » Le luthéranisme après Luther garda cette défiance pour le culte eucharistique, puisque la *Formule de concorde* rejette et condamne l'article suivant : « 19. Que les éléments extérieurs et visibles du pain et du vin doivent être adorés dans le sacrement. » Tittmann, *Libri symbol.*, p. 464.

L'Église, après avoir affirmé sa foi, ne pouvait qu'affirmer son adoration; c'est l'objet du c. V et du canon 6 ainsi conçu :

Si quis dixerit, in sancto eucharistiæ sacramento, Christum unigenitum Dei Filium non esse cultu latriæ etiam externo adorandum, atque ideo nec festiva peculiari celebritate venerandum, neque in processionibus secundum laudabilem et universalem Ecclesiæ sanctæ ritum et consuetudinem solemniter circumgestandum, vel non publice, ut adoretur, populo proponendum, et ejus adoratores esse idololatras, anathema sit. Denzinger-Bannwart, n. 888.

Si quelqu'un dit que, dans le saint sacrement de l'eucharistie, on ne doit pas adorer le Christ, Fils unique de Dieu, d'un culte de latrie, même extérieur, et par suite qu'on ne doit pas l'honorer par une solennité particulière, le porter en processions selon le rit et la coutume louable et universelle de la sainte Église, l'exposer publiquement aux adorations du peuple; et que ceux qui l'adorent sont des idolâtres, qu'il soit anathème.

Le concile définit d'abord que le Christ, dans l'eucharistie, a droit au culte de latrie, et il en donne la raison : le Christ est le Fils unique de Dieu et Dieu lui-même. C'est donc l'eucharistie elle-même qui peut recevoir nos adorations, puisque la seule réalité qui soit en elle est la personne de Jésus-Christ; et, en effet, dit le c. V, l'Église catholique a toujours rendu à ce très saint sacrement « le culte de latrie qui est dû au vrai Dieu. » Peu importe, ajoute-t-il, que le but principal de la présence réelle soit la communion : on peut et on doit adorer le Christ partout où il est présent.

Le concile énumère ensuite quelques-unes des formes les plus solennelles du culte eucharistique et il en définit la légitimité; ce sont la fête du saint sacrement, les processions du saint sacrement et l'exposition du saint sacrement. Elles ne sont pas seulement légitimes; le chapitre ajoute qu'elles sont des manifestations louables de la piété, *pie et religiose admodum*, et, de plus, qu'elles sont opportunes. Elles le sont en tout temps, « car il est très juste qu'il y ait certains jours de fête où tous les chrétiens manifestent d'une façon plus solennelle leur souvenir reconnaissant envers leur Seigneur et rédempteur commun, pour un bienfait si ineffable et tout divin. » Elles le sont spécialement en face des négations de l'hérésie : « Il faut que la vérité, victorieuse du mensonge et de l'hérésie, affirme son triomphe, afin que ses adversaires, témoins d'un tel éclat et d'une telle joie dans toute l'Église, ou bien avouent leur faiblesse et leur défaite et soient confondus, ou bien saisis de honte reviennent à de meilleurs sentiments. »

b) Réserve de la sainte eucharistie. — C'est une autre conséquence de la présence permanente de Jésus-Christ sous les espèces. Si cette présence n est pas limitée au moment de la communion, il n'y a pas de raison pour que l'eucharistie soit immédiatement consommée ou distribuée aux assistants. Sans doute, le but premier de l'institution eucharistique est la communion; mais le fait de garder dans les églises la sainte réserve permettra d'atteindre certains buts qui, pour être secondaires, n'ont pas un moindre intérêt. C'est avant tout le culte, non seulement le culte solennel et public dont il vient d'être parlé, mais ce culte privé et tout intime qui, en même temps qu'il rend au Christ les hommages qui lui sont dus, satisfait la piété en lui fournissant libre accès auprès du Sauveur réellement présent. Bien plus, la sainte réserve facilite et assure en certains cas la communion même. Un des Pères du concile, l'évêque Foscarari de Modène, fit remarquer que, grâce à elle, tout fidèle peut communier quand il en a besoin, Theiner, t. I, p. 515; et c'est elle aussi qui permet de ne pas priver les mourants de la communion. Aussi le c. VI et le canon 7 affirment-ils la légitimité de la sainte réserve et du port de l'eucharistie aux malades. L'énoncé du canon est le suivant :

Si quis dixerit non licere sacram eucharistiam in sacrario reservari, sed statim post consecrationem adstantibus necessario distribuendam; aut non licere

Si quelqu'un dit qu'il n'est pas permis de garder la sainte eucharistie dans le tabernacle, mais qu'on doit nécessairement la distribuer aux assistants aus-

ut illa ad infirmos honorifice deferatur, anathema sit. Denzinger-Bannwart, n. 889.

sitôt après la consécration; ou qu'il n'est pas permis de la porter avec honneur aux malades, qu'il soit anathème.

a. Légitimité de la sainte réserve. — On en a vu les raisons dogmatiques; le c. VI ajoute une raison d'ordre historique; il fait appel à l'antiquité de cette pratique dans l'Église : on la trouve déjà, dit-il, au temps du concile de Nicée, *consuetudo... adeo antiqua est, ut eam sæculum etiam Nicæni concilii agnoverit.* Il ne peut y avoir le moindre doute sur le sens de cette allusion historique; elle vise le canon 13 du concile de Nicée, Denzinger-Bannwart, n. 57, qui ordonne d'accorder à ceux qui vont mourir la grâce de la communion, afin de ne pas les priver du dernier et du plus nécessaire des viatiques. Ce canon était bien connu des Pères du concile, car il avait été inséré au *Corpus juris*, caus. XXVI, q. I, c. 9, et, dans les discussions sur l'eucharistie, les théologiens du concile l'avaient plusieurs fois invoqué. Theiner, t. I, p. 418, 496. C'était d'ailleurs avec raison, puisque le mot employé par le concile de Nicée, ἐφόδιον, viatique, est entendu par tous les critiques au sens de communion eucharistique. Voir Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 593 sq.

b. Port de l'eucharistie aux malades. — Le concile en définit la licéité. Il faut remarquer que, soit d'après l'ordre logique des idées, soit d'après le c. VI, la définition porte surtout sur les mots *ut ad infirmos deferatur*, plus que sur l'adverbe modal *honorifice* : ce dernier reste comme un témoignage du travail qui aboutit à la rédaction présente; les projets primitifs, en effet, réunissaient dans un même article relatif au culte et les processions solennelles qui ont pour but direct l'honneur du saint sacrement et les processions moins solennelles dans lesquelles on portait la communion aux malades; le texte a gardé quelque chose de cette nuance primitive. De cette licéité, le concile donne dans le chapitre trois preuves : une raison d'utilité pour les malades, la très ancienne coutume de l'Église et les nombreuses prescriptions conciliaires antérieures; il les renouvelle en son propre nom : « C'est pourquoi ce saint concile ordonne de garder cette pratique très salutaire et nécessaire. »

Pour les Actes et l'histoire du concile de Trente : Theiner, *Acta genuina SS. œcumenici concilii tridentini*, Agram, 1874, t. I, p. 406-530; t. II, p. 7-57; Raynaldi, continuation des *Annales ecclesiastici* de Baronius, édit. Mansi, Lucques, 1755-1756, t. XIV-XV; Le Plat, *Monumentorum ad historiam concilii tridentini... amplissima collectio*, Louvain, 1783-1785, t. III-V; Merkle, *Concilii tridentini diariorum pars prima*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. I du *Concilium tridentinum*, édité par la Gœrresgesellschaft; *pars secunda*, *ibid.*, 1911, t. II; S. Ehses, *Actorum pars altera*, *ibid.*, 1911, t. V; Pallavicini, *Histoire du concile de Trente*, l. IX-XVII, édit. Migne, Paris, 1844, t. II; Sarpi, *Histoire du concile de Trente*, trad. et ann. par Le Courrayer, l. IV-VI, Amsterdam, 1751, t. II.

Pour l'interprétation et la doctrine du concile : *Catechismus concilii tridentini*, part. II, *De eucharistiæ sacramento*; Bellarmin, *De controversiis christianæ fidei*, cont. X, *De sacramento eucharistiæ*, Paris, 1872, t. IV; Franzelin, *De SS. eucharistiæ sacramento et sacrificio*, Rome, 1887; Billot, *De Ecclesiæ sacramentis*, 4e édit., Rome, 1906, t. I; Gihr, *Les sacrements de l'Église catholique*, trad. franç., Paris, s. d., t. II; Lebreton, art. *Eucharistie*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, de d'Alès, t. I, col. 1548-1585.

Pour les doctrines des premiers réformateurs sur l'eucharistie : Bossuet, *Histoire des variations des Églises protestantes*, surtout l. II-IV; Mœhler, *Symbolique*, trad. franç., Paris, 1852; Tittmann, *Libri symbolici Ecclesiæ evangelicæ*, 1827; Loofs, art. *Abendmahl, Kirchenlehre*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. I, p. 38-68; Lichtenberger, art. *Cène*, dans *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. II, p. 775-794; K. G. Goetz, *Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1907, p. 35-100; R. M. Adamson, *The christian doctrine of the Lord's supper*, c. VI, Édimbourg, 1905, p. 55-65.

L. Godefroy.

VIII. EUCHARISTIE DU XVIe AU XXe SIÈCLE. — I. Principaux ouvrages. II. Doctrine.

I. Principaux ouvrages. — Il n'est pas nécessaire de dresser une bibliographie complète des nombreux ouvrages qui ont paru durant cette période sur l'eucharistie. Nous excluons d'abord les livres d'enseignement ordinaire, d'édification et de piété, qui sont légion et dont la multiplicité s'explique par le fait que l'eucharistie est le centre du culte et de la piété catholiques. Ceux que nous signalerons sont de nature différente; il y a : 1° des écrits contre les protestants; 2° des traités théologiques et historiques.

1° *Écrits de controverse.* — Il était naturel qu'en face des sacramentaires qui niaient la présence réelle et des autres protestants qui rejetaient la transsubstantiation, l'effort des catholiques se portât à défendre ces deux dogmes de leur foi. Aussi les œuvres de polémique eucharistique se multiplièrent-elles, isolées ou jointes aux controverses générales. Non seulement cette polémique changea plusieurs fois de terrain et de tactique, mais elle s'assoupit progressivement, notamment quand les théologiens protestants versèrent plus ou moins dans le rationalisme.

1. *Au XVIe siècle.* — C. Benetus, *De sac. eucharistiæ sacramento et ejus ministro* (contre Luther), s. l. n. d. (vers 1521); J. Clichtove, *Antilutherus*, 1524; *De sacramento eucharistiæ contra Œcolampadium*, 1527, voir t. III, col. 242; Arnold de Us ngen, *De veritate corporis et sanguinis Christi in eucharistia l. III*, Fribourg, 1530; *De sanctissimo eucharistiæ sacramento* (controverse avec Luther à Erfurth en 1530), publié par D. Duynstee, Wurzbourg, 1903; J. Cochlée, *De missa et transsubstantiatione*, 1533; Jérôme de Hangest, *Livre de lumière évangélique pour la sainte eucharistie contre les ténébrions*, Paris, 1534; J. Eck, *Homiliarium adversus sectas*, *De eucharistia* (contre Luther), Ingolstadt, 1536, p. 41 sq.; *Enchiridion locorum communium*, c. XXIX, sect. III (contre Mélanchthon), voir t. IV, col. 2057; Henri VIII, roi d'Angleterre, encore catholique, défendit les sept sacrements; J. Eck, J. Fisher et Th. Morus firent l'apologie du traité royal; J. Fisher, *De veritate corporis et sanguinis Christi*, dans *Opera*, Wurzbourg, 1597, p. 746 sq.; Gardiner, *Cavillationum de eucharistia confutatio*, Paris, 1535; J. Faber, *Sermones de eucharistia; Opuscula*, XI et XIII, Leipzig, 1537; Allard d'Amsterdam, *De eucharistiæ sacramento*, Louvain, 1537; J. Gropper, *Von warer, wesentli her und pleibender Gegenwertigkeit des Leybs und Bluts Christi nach beschener Consecration*, Cologne, 1548, 1556; trad. latine par Surius, 1560; Pierre Doré, *l'arche de l'alliance nouvelle et testament de N.-S. J.-C. contenant la manne de son précieux sang contre tous sacramentatres hérétiques*, Paris, 1549; *Le nouveau testament d'amour de N.-S. J.-C. signé de son sang*, Paris, 1550, 1557; *Anticalvin contenant deux défenses catholiques de la vérité du saint sacrement et digne sacrifice de l'autel contre certains faux écrits*, Paris, 1551, 1568; G. Sacconay, *Du sang du vrai corps de N.-S. J.-C.*; Cl. d'Espence, voir col. 605; Cuthbert Tunstall, *De veritate corporis et sanguinis Domini in eucharistia l. II*, Paris, 1554; Alban Langdale, *Catholica confutatio impiæ cujusdam determinationis D. Nic. Ridlei... post disputationem de eucharistia in academia cantabrigiensi habitam*, Paris, 1556; Latomus (Masson), *De SS. eucharistia deque sacrificio missæ adversus Jacobum Andreæ*, Cologne, 1557; N. Durand de Villegaignon, *Ad articulos calvinianæ de eucharistia traditionis in Francia antarctica* (Amérique du Sud) *evulgatos responsiones*, Paris, 1560; Venise, 1562; rééditée avec deux autres opuscules sous ce titre : *Adversus Calvini, Melanchthonis atque id genus sectariorum dogma de eucharistia opuscula tria*, Cologne, 1563; J. Garet, *Omnium ætatum et nationum in veritatem corporis Christi in eucharistia per XVI secula consensus*, Anvers, 1561, 1569, 1575; Albert Sperling, *De majestate et præsentia corporis Christi Domini*, Ingolstadt, 1565; J. Hessel, *Probatio corporis et sanguinis dominici in eucharistia*, Cologne, 1563; Louvain, 1564;

N. Béguin, *Eucharistiæ institutio adversus mysoliturgos et calvinistas*, Paris, 1564; N. Sanders, *The supper of our Lord*, l. VI, Louvain, 1565; *Tres orationes* (dont la première traite de la transsubstantiation), Anvers, 1566; *Tractatus quod Dominus in VI° Evangelii S. Joannis de sacramento eucharistiæ proprie sit locutus*, Anvers, 1570; Pierre Ponet, carme, *Propugnaculum christiani dogmatis de vera et corporali præsentia corporis Christi in sacramento eucharistiæ*, Anvers, 1565; Jean Albin de Seres, archidiacre de Toulouse, *Du sacrement de l'autel*, Paris, 1567; Cl. de Sainctes, *Examen doctrinæ calvinianæ et bezanæ de cœna Domini*, Paris, 1566; suivi des réponses aux objections de Bèze, Paris, 1567; *De rebus eucharistiæ controversis repetitiones*, Paris, 1575; *De la vraye, reale et corporelle présence de Jésus-Christ au saint sacrement de l'autel contre les fausses opinions et modernes hérésies tant des luthériens, zwingliens et westphaliens que calvinistes*, Lyon, 1563-1565; Christophe de Cheffontaines, voir t. II, col. 2553; Jod. Ravesteyn, *Apologiæ seu defensionis decretorum concilii tridentini* (contre Chemnitz), Louvain, 1568-1570; Cologne, 1608; Dominique Graminea de Vigiliis, *Thesaurus orthodoxus et consensus Ecclesiæ catholicæ in controversia fidei de S. eucharistia adversus Calvinum, sacramentarios, ubiquistas*, Cologne, 1575; F. Torrès, *De SS. eucharistia tractatus duo contra Volanum*, Florence, 1575; Rome, 1576; Paris, 1577; P. Skarga, *Pro sanctissima eucharistia contra hæresim zwinglianam ad Andream Volanum præsentiam corporis D. N. J. C. in eodem sacramento asserentem*, Vilna, 1576; Brunsberg, 1707; *Artes duodecim sacramentariorum seu zwinglo-calvinistarum*, etc., Vilna, 1582; Cracovie, 1610; Brunsberg, 1700, 1707; *Septem columnæ, quibus innititur catholica doctrina de SS. sacramento altaris, erectæ contra doctrinam zwinglio-calvinisticam Andreæ Volani*, Vilna, 1582, 1584; Cracovie, 1610; Th. Beaux-Almis, *Histoire des sectes tirées de l'armée sathanique, lesquelles ont oppugné le saint sacrement du corps et du sang de J.-C. depuis la promesse d'iceluy faicte en Capernaum jusques à présent, et la victoire de la vérité et parole de Dieu contre le mensonge*, Paris, 1570, 1576; *Promissio carnis et sanguinis Christi in eucharistia*, Paris, 1582; G. Allen, *De eucharistia ut sacramento*, Anvers, 1575; J. M. Brillmacher, *Controversiarum de eucharistiæ augustissimo sacramento dialogi quinque*, Cologne, 1584, 1603; A. Faunt, *Cenæ lutheranorum et calvinistarum oppugnatio*, 1586; Pisanus, *Confutatio errorum... circa septem Ecclesiæ sacramenta*, Posen, 1587; G. de Valentia, *De vera Christi majestate et præsentia contra ubiquistas l. IV*, Ingolstadt, 1582, 1583, 1584; G. Reynold, *A treatise conteyning the thrue catholic and apostolic faith of the holy sacrifice and sacrament*, Anvers, 1593; Bulenger, *Response catholique au livre du sieur du Plessis-Mornay : De l'institution, usage et doctrine de l'eucharistie en l'ancienne Église*, Paris, 1599. Sur les *Controverses* de Bellarmin, voir t. II, col. 577-578; J. de la Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1908, p. 377-423.

2. *Au XVIIe siècle.* — Voir les traités de N. Coeffeteau contre du Moulin et d'autres ministres protestants français, t. III, col. 268, et les controverses de du Perron contre le même Pierre du Moulin, t. IV, col. 1955-1957; Al. Alberti, *De reali præsentia Christi in eucharistiæ sacramento*, Padoue, 1613; A. du Saussay, *Histoire chronologique du combat eucharistique entre l'hérésie et la foi*, Paris, 1617; M. Meurisse, *Apologie de l'adoration et de l'élévation de l'hostie*, Paris, 1620; M. Weiss, *Panis divinus seu de arcano S. eucharistiæ sacramento*, Salzbourg, 1635; Barthélemy de Saint-Faust, voir t. II, col. 436; Al. Navarine, *Agni eucharistici de augustissimo Deique ipso divite eucharistiæ sacramento*, Lyon, 1638; H. Marcel, *De augustissimo corporis et sanguinis dominici sacramento l. VI*, Anvers, 1656; Anonyme, *Traité contenant une manière facile de convaincre les hérétiques, en montrant qu'il ne s'est fait aucune innovation dans la créance de l'Église sur le sujet de l'eucharistie*, Paris, 1662; A. Burghaber, *De SS. eucharistia*, Fribourg-en-Brisgau, 1664; P. Nicole, *La perpétuité* (la petite) *de la foy catholique touchant l'eucharistie, avec la réfutation de l'escrit d'un ministre*, Paris, 1664, 1666. 1701; P. Nicole et Renaudot, *La perpétuité* (la grande) *de la foy de l'Église catholique touchant l'eucharistie, défendue contre le livre du sieur Claude, ministre de Charenton*, 5 vol., Paris, 1669-1713; pour Bossuet, voir t. II, col. 1059; J. Nouet, *La présence de Jésus-Christ dans le très saint sacrement*, Paris, 1666, 1667; *Lettre à M. Claude, ministre de Charenton*, etc., Paris, 1668; A. Paris, *La créance de l'Église grecque touchant la transsubstantiation, défendue contre la réponse de M. Claude*, Paris, 1672 1675-1676; voir Claude, t. III, col. 9-10; Bernardin et Charles Baldinger, *Realis præsentia corporis et sanguinis Christi*, Bade, 1673; B. Meynier, *La sainte eucharistie des catholiques approuvée et la cène des calvinistes condamnée par les confessions de foy, par les liturgies, par les synodes nationaux et par les plus célèbres docteurs de la religion prétendue réformée*, Paris, 1677; M. Domfrère, *Tractatus polemicus de adorando sacramento eucharistiæ*, 1682; Quercy, *Abrégé de la controverse sur eucharistie*, Paris, 1683; M. Groteste de Malris, *Lettre à une personne de la religion prétendue réformée où la présence réelle est prouvée par l'Écriture*, 1684; Anonyme, *Recueil des sentiments des saints Pères des huit premiers siècles touchant la transsubstantiation, l'adoration et le sacrifice de l'eucharistie*, etc., Paris, 1686; R. Simon, *De la créance de l'Église orientale sur la transsubstantiation*, Paris, 1687; Cordemoy, *Traité de l'eucharistie*, Paris, 1687; P. Pellisson-Fontanier, *Traité de l'eucharistie*, Paris 1694.

3. *Au XVIIIe siècle.* — L. Babenstuber, *Deus absconditus in sacramento altaris*, Salzbourg, 1700; G. Cotel, *Entretien théologique sur les sentiments différents des Églises chrétiennes de l'Europe au sujet de l'eucharistie, en forme de dialogue entre un protestant, un réformé et un catholique*, Wurzbourg 1704; Anonyme, *Table où la foy de l'Église romaine touchant l'eucharistie est prouvée et défendue par les grecs et les autres sociétés de l'Orient*, Paris, 1706; M. Kramski, *Sacramentum altaris*, 1715; Babin, *Conférences ecclésiastiques d'Angers sur le sacrement de l'eucharistie et le sacrifice de la messe*, 1716; voir t. II, col. 4-5; G. Darrell, *A treatise of real presence*, Londres, 1721; Andruzzi, *Triumphus veritatis de reali præsentia Christi Domini in eucharistia*, Rome, 1725; J. Zahradka, *Vindiciæ eucharisticæ*, Olmutz, 1738; H. Scholliner, *Ecclesiæ orientalis et occidentalis concordia in transsubstantiatione* (contre R. Kiesling), Ratisbonne, 1756; J. Cochet, *Preuves sommaires de la possibilité de la présence de Jésus-Christ dans l'eucharistie*, Paris, 1764; J.-U. Grisot, *Lettre à un protestant sur la cène du Seigneur ou la divine eucharistie*, Besançon, 1767; *Lettre à une dame sur le culte que les catholiques rendent à Jésus-Christ dans l'eucharistie*, Besançon, 1770; J.-J. Rossignol, *Vues philosophiques sur l'eucharistie*, Embrun, 1776.

4. *Au XIXe siècle.* — N. Wiseman, *Horæ syriacæ*, Rome, 1848; *Lectures on the real pres nce of J.-C. in the blessed eucharist*, Londres, 1836, 1842; trad. franç. dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, Paris, 1843, t. XV, col. 1159-1296.

2° *Traités théologiques et historiques.* — La controverse eucharistique n'épuisait pas les efforts des théologiens, et il restait place pour la spéculation comme plus tard pour les recherches historiques. Les disciples de saint Thomas et de Duns Scot continuaient à commenter la pensée de leurs maîtres et ils trouvaient à traiter de l'eucharistie soit en expliquant le IVe livre des *Sentences* et la IIIe partie de la *Somme théologique*, soit en composant des Cours *ad mentem S. Thomæ* ou *Doctoris subtilis*. Voir t. IV, col. 1560 1561, 1562-1572. Qu'il suffise de nommer Cajetan, voir t. II, col. 1321-1322, Estius, Vasquez, Suarez, Hiqæus, Mastrius, de Lugo, les Salmanticenses, voir t. II, col. 1786, etc. A une époque postérieure, il y aurait à citer les auteurs si nombreux d'*Institutiones theologiæ dogmaticæ*, qui ont tous un traité *De eucharistia*. Il faudrait signaler encore les traités *De sacramentis in genere et in specie*, tels que ceux de Melchior Cano, de F. Victoria, de Smeling, de Sonnius, d'Hunnius, de Contarenus, de Maldonat, d'Esparza, de Ledesma, etc., et, dans des temps plus rapprochés de nous, de Schanz, de Billot, etc. Enfin il parut des ouvrages dogmatiques sur la sainte eucharistie seulement et des études sur les sources (Écriture et tradition) d'arguments en faveur de ce dogme. Nous nous bornerons à indiquer, sauf exception, ce dernier genre seulement de traités eucharistiques, selon l'ordre des temps, sans distinguer les écrits de pure spéculation, s'il y en a encore, des travaux de théologie ou d'histoire positive, parce que, dans la plupart, sinon même en tous, la démonstration par l'Écriture et la

tradition est très développée, le plus souvent encore avec une pointe polémique, lors même que la polémique ne fait pas l'objet unique des préoccupations de l'auteur.

B. Spina, *De forma consecrationis sanguinis Christi*, Venise, 1523; J. Tavernier, *De veritate corporis et sanguinis Christi in eucharistia*, Paris, 1551; J. Negri, *De admirando mysterio et Christo adorando in eucharistia*, Turin, 1554; R. Pointz, *Testimonies for real presence*, Louvain, 1566; J. Garet, *In veritatem corporis Christi in eucharistia consensus ætatum, nationum ac provinciarum per sexdecim annorum centenarios*, 4e édit., Anvers, 1569; P. Coninck, *De SS. altaris sacramento*, Louvain, 1568; Patinas de Quinzano, *De eucharistia*, Venise, 1571; Didace de Tapia, *De incarnatione Christi, de admirando eucharistiæ sacramento l. III*, Salamanque, 1589; J. Gretser, *De materia et forma eucharistiæ*, Ingolstadt, 1593; F.-H. Choquet, *De mixtione aquæ in calice eucharistico ejusque in Christi sanguinem conversione opusculum theologicum*, Douai, 1628; M. Meurisse, *De sacrosancto et admirabili eucharistiæ sacramento*, Paris, 1628; B. Gouon, *Historia eucharistiæ libris duobus digesta*, Lyon, 1635, 1735; Ph. Codurc, *De reali corporis et sanguinis J. C. in eucharistia præsentia*, Genève, 1645; G. Henao, *De eucharistiæ sacramento venerabili*, Lyon, 1655; Anonyme de Port-Royal, *Tradition de l'Église touchant l'eucharistie, recueillie des saints Pères et autres auteurs ecclésiastiques, divisée en 52 offices*, Paris, 1661, 1735; trad. latine, Paris, 1759; P. M. Passerinus, *Commentaria theologica de eucharistia*, Rome, 1669; C. Lang, *Erklärung des wundersamben Geheimniss der wesentlichen Gegenwart des Leibes und Bluts Christi im h. Nachtmahl*, Einsiedeln, 1675; J. Arnaud, *Véritable forme du sacrement de la sainte eucharistie*, Avignon, 1678; J. de Chaumont, *La chaîne de diamans ou la chaîne eucharistique faite du texte des Pères sur ces paroles : Ceci est mon corps*, Paris, 1684; J. Boileau, *De adoratione eucharistiæ l. III*, Paris, 1685; Anonyme, *Extraits des Pères de l'Église et des auteurs ecclésiastiques, dans lesquels on voit la tradition perpétuelle de l'Église sur le sujet de l'eucharistie*, Paris, 1687; D.-A. Brueys, *Traité de l'eucharistie en forme d'entretiens*, Paris, 1686; A. Lalouette, *Discours sur la présence réelle*, Paris, 1687; C. Meyer, *De SS. eucharistia*, Salzbourg, 1717; Cl. Mayr, *De venerabili eucharistiæ sacramento*, Salzbourg, 1717; C. Witasse, *De augustissimo altaris sacramento*, Paris, 1720; Duguet, *Traité dogmatique sur l'eucharistie*, Paris, 1727; S. Drake, *Epistola ad Thomam Wagstaffe de aqua non necessario calici eucharistico admiscenda*, Londres, 1719, 1721; Cienfuegos, *Vita abscondita*, Rome, 1728; H. Tournely, *Prælectiones theologicæ de augustissimo eucharistiæ sacramento*, 2 in-8e, Paris, 1729; C. M. Pezzo, *Dissertatio physico-theologica de aqua sacri calicis in Christi sanguinem convertenda*, Naples, 1736; M. A. Trivallato, *De augustissimo eucharistiæ sacramento et sacrificio*, Padoue, 1752; A. Zanolini, *De eucharistiæ sacramento*, Padoue, 1755; J. B. Rupp, *De adoratione Christi latreutica in eucharistia*, Heidelberg, 1759; L. Holzäpfel, *De adoratione Christi latreutica in eucharistia*, Heidelberg, 1759; L. Cariola, *De verbis eucharisticis l. IV*, Milan, 1762; C.-H. Janson, *L'eucharistie selon le dogme et la morale*, Besançon, 1762; J. Robbe, *De augustissimo eucharistiæ sacramento*, Neufchâteau, 1772; J. Niegowiecki, *De reali præsentia Christi in eucharistiæ sacramento*, Cracovie, 1775; J.-B Hulen, *Tractatus historico-asceticus de SS. eucharistiæ sacramento*, 2 in-12, Malines, 1784; Döllinger, *Die Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten*, Mayence, 1827; G. Cortesa, *The catholic doctrine of transsubstantiation*, Londres, 1827; Gerbet, *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique*, Paris, 1829, 1839, 1852, 1853; traduit en plusieurs langues; G. Feyer, *Sacramentum ac sacrificium eucharistiæ*, 2 in-8e, Bade, 1835; J. Flechter, *Transsubstantiation*, Londres, 1836; P. Fredet, *A treatise on the eucharistic mystery*, Baltimore, 1844; J. Wilbeforce, *The doctrine of the holy eucharist*, Londres, 1853, 1864; M. Aubert, *Traité de la présence réelle de J.-C. dans l'eucharistie*, Lyon, 1856; Faber, *Le saint sacrement ou les œuvres et les voies de Dieu*, trad. franç., 2 in-12, Paris, 1856; D.B.L., *Traditio eucharistica ab ævo apostolorum ad sæculum XIII ex operibus apostolorum et Patrum collecta*, 2 in-8e, Bourges, 1864; Bar-le-Duc, 1879; Wildt, *Explanatio mirabilium quæ divina potentia in eucharistiæ sacramento operatur*, Bonn, 1868; F. Tissot, *The real presence*, New-York, 1873; J.-B. Franzelin, *Tractatus de SS eucharistiæ sacramento et sacrificio*, 3e édit., Rome, 1879; Bongardt, *Die Eucharistie, der Mittelpunkt des Glaubens, des Gottesdienstes und des Lebens der Kirche*, 2e édit., Paderborn, 1882; Mgr Rosset, *De eucharistiæ mysterio*, Ratisbonne, 1886; Hoffmann, *Die Verehrung und Anbetung des Sakraments des Altars geschichtlich dargestellt*, Kempten, 1887; Einig, *De SS. eucharistiæ mysterio*, Trèves, 1888; Reinhold, *Die Lehre von der örtlichen Gegenwart Christi*, Vienne, 1893; Cappellazani, *L'eucaristia come sacramento e come sacrificio*, Turin, 1898; Lahousse, *Tractatus dogmatico-moralis de SS. eucharistiæ mysterio*, Bruges, 1899; Mgr Béguinot, *La très sainte eucharistie des douze premiers siècles*, 2 vol., Paris, 1903; P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 2e série, *L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, Paris, 1905; 3e édit., 1906; A. Struckmann, *Die Gegenwart Christi in der hl Eucharistie nach den schriftlichen Quellen vornizänischen Zeit*, Vienne, 1905; Mgr Hedley, *The holy eucharist*, Londres, 1907; trad. franç., Paris, 1908. On trouvera à l'art. EUCHARISTIQUES (*Accidents*) l'indication des ouvrages relatifs à la doctrine cartésienne sur l'eucharistie.

II. DOCTRINE. — Il n'est pas nécessaire de l'exposer : c'est la doctrine de l'Église catholique; c'est en particulier celle du concile de Trente, qui est expliquée et défendue contre les attaques sans cesse renouvelées des protestants. Il suffira de caractériser brièvement la manière dont elle est présentée et prouvée, en y joignant l'indication des quelques points sur lesquels se sont produits des sentiments divergents et celle des actes par lesquels l'autorité ecclésiastique est intervenue pour sauvegarder l'intégrité et la pureté de la foi catholique.

1° *Existence de la présence réelle et de la transsubstantiation.* — Les théologiens catholiques ont eu à la démontrer contre les protestants qui niaient soit la présence réelle, soit la transsubstantiation seulement. Ils l'ont fait diversement, les uns polémiquement en discutant directement les arguments des adversaires, les autres par démonstration positive, en faisant valoir les preuves favorables à la thèse, mais en faisant aussi les protestants soit dans la pointe qu'ils donnaient à leur argumentation, soit en résolvant les objections accumulées contre le dogme. La polémique a ainsi envahi plus ou moins tous les traités, même les plus scolastiques, et a donné à la théologie eucharistique une allure nouvelle. Il fallait suivre, en effet, les protestants sur le terrain sur lequel ils avaient porté la discussion. Or, ils argumentaient contre la présence réelle et la transsubstantiation en partant de l'Écriture et de l'enseignement de l'Église primitive. Il était donc nécessaire de montrer que l'Église et la tradition ecclésiastique n'étaient pas d'abord contraires à la doctrine catholique des derniers siècles, des scolastiques et du concile de Trente, mais que, bien plus, elles contenaient cette doctrine, réellement fondée sur les bases authentiques de la foi chrétienne. Tous les théologiens catholiques insistaient donc sur les preuves scripturaires et patristiques; tandis que les scolastiques s'étaient contentés d'invoquer quelques textes de l'Écriture ou des Pères, les théologiens postérieurs multipliaient les citations et en faisaient valoir la portée, que les objections des protestants n'aboutissaient pas à ruiner. Quelques-uns composèrent même des monographies, dans lesquelles ils étudiaient spécialement certains textes du Nouveau Testament, par exemple, celui de la promesse de l'eucharistie en saint Jean, ou les témoignages de l'Église primitive. L'enquête patristique alla en se développant constamment, au fur et à mesure que les écrits des Pères étaient mieux édités et mieux étudiés, et on en arriva à montrer par une série imposante de témoignages concordants la perpétuité de la foi catholique sur le sujet de l'eucharistie. Ratramne n'avait pas innové, et la doctrine définie à Trente était celle de Notre-Seigneur, celle des apôtres et celle de l'Église sans interruption. Les premiers articles de ce

dictionnaire sur l'eucharistie exposent ces arguments, en les adaptant aux besoins intellectuels et aux méthodes plus critiques de notre temps. Ils peuvent donner une idée de l'état actuel de la théologie catholique sur la matière de l'eucharistie.

L'autorité ecclésiastique, tout en laissant les théologiens catholiques défendre à leur manière, avec les armes de la foi et selon leurs propres forces, a veillé cependant à la profession et à la conservation intégrale de la doctrine définie par le concile de Trente. Elle a d'abord imposé cette doctrine à la foi de tous les maîtres de l'enseignement ecclésiastique et à tous les bénéficiers ayant charge d'âmes, dans la profession de foi dressée en 1564 par Pie IV. Tous ceux qui la prononcent doivent croire, professer, enseigner et prêcher que l'eucharistie est un des sept sacrements de la nouvelle loi, institués par Notre-Seigneur pour le salut du genre humain et qu'elle confère la grâce; qu'en elle le corps et le sang du Christ sont vraiment, réellement et substantiellement présents avec son âme et sa divinité; qu'il y a conversion de toute la substance du pain dans le corps et de toute la substance du vin dans le sang, conversion que l'Église catholique appelle transsubstantiation; enfin, que le Christ tout entier et que le vrai sacrement de l'eucharistie sont reçus sous une seule espèce. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 996, 997.

Dans la profession de foi que Benoît XIV imposa en 1743 aux maronites qui rentraient dans l'unité de l'Église catholique, les définitions du concile de Trente sur le sacrement de l'eucharistie font partie de la doctrine qu'ils doivent professer pour être catholiques. La présence réelle et la transsubstantiation, telles qu'elles sont définies par ce concile, sont conformes à la foi qui a toujours existé dans l'Église de Dieu, et le Christ tout entier est contenu sous chaque espèce et sous chacune des parties des deux espèces, après la séparation. L'eucharistie est aussi un des sept sacrements institués par le Christ pour le salut de l'humanité et conférant la grâce. Denzinger-Bannwart, n. 1469, 1470.

Le concile janséniste de Pistoie avait distingué entre la doctrine de la foi sur le rite de la consécration et les questions scolastiques sur la manière dont le Christ est dans l'eucharistie; il avait exhorté les curés, qui ont la charge d'enseigner, d'écarter de leur prédication les questions scolastiques, et il avait ramené la doctrine de la foi à ces deux propositions : 1. Le Christ, après la consécration, est vraiment, réellement et substantiellement dans l'eucharistie; 2. alors toute la substance du pain et du vin a disparu et il ne reste que les espèces seules. Dans la bulle *Auctorem fidei*, du 28 août 1794, n. 29, Pie VI condamna ce sentiment du concile pour deux raisons : 1. parce qu'il ne mentionne pas la transsubstantiation, que le concile de Trente a définie comme un article de foi et qui est contenue dans la solennelle profession de foi de Pie IV; 2. parce que, par cette omission inconsidérée et suspecte, il veut enlever de la prédication chrétienne un article de foi, un mot consacré par l'Église pour protéger la profession de la foi contre les hérésies, et parce qu'on tend par là à la faire oublier, comme s'il s'agissait d'une question purement scolastique. Pour ces motifs, la doctrine du concile de Pistoie est pernicieuse, elle déroge à l'exposition de la vérité catholique touchant le dogme de la transsubstantiation et elle favorise les hérétiques. Denzinger-Bannwart, n. 1529.

Dans le décret *Lamentabili*, porté par le Saint-Office le 3 juillet 1907, une des propositions condamnées, la 45e, a trait à l'institution de l'eucharistie et à la preuve qu'on tire en sa faveur du récit de cette institution fait par saint Paul. I Cor., XI, 23-25. M. Loisy, *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903, p. 237, avait écrit : « Je ne puis faire ici la critique des récits de la dernière cène. Le plus complet est celui de saint Paul; mais, quand on l'examine de près, il est assez malaisé de distinguer rigoureusement ce qui peut venir de la tradition primitive, ce qui peut être la relation du dernier repas, d'après ceux qui y avaient assisté, du commentaire théologique et moral que l'apôtre en a fait. Saint Paul est le théologien de la croix, de la mort rédemptrice, et il interprète visiblement, d'après sa théorie de l'expiation universelle, la cène commémorative de la mort. » Il semble bien que ce passage a fourni la matière de la 45e proposition formulée en ces termes : *Non omnia, quæ narrat Paulus de institutione eucharistiæ, historice sunt sumenda.* Denzinger-Bannwart, n. 2045. La contradictoire : « Tout ce que Paul raconte touchant l'institution de l'eucharistie est à prendre historiquement » est donc vraie. Sur la pensée définitive de M. Loisy relativement au contenu et à la signification de la tradition primitive touchant la dernière cène, voir *Les Évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1908, t. II, p. 531-541; *Simples réflexions sur le décret du Saint-Office Lamentabili sane exitu et sur l'encyclique Pascendi dominici gregis*, Ceffonds, 1908, p. 89-90.

2° *Mode de la présence réelle et de la transsubstantiation.* — Quoique les théologiens catholiques admettent comme des vérités définies la présence réelle de Jésus-Christ et la transsubstantiation du pain et du vin au corps et au sang du Sauveur, ils n'expliquent pas ces deux dogmes de la même manière, et il s'est produit, dans l'École, des opinions différentes, qui prétendent se concilier toutes avec la foi, mais dont quelques-unes ne peuvent s'accorder avec la véritable doctrine de l'Église.

1. *Mode de la présence réelle.* — *a*) Les disciples de saint Thomas et de Duns Scot sont demeurés fidèles aux sentiments, précédemment exposés, de leurs maîtres. Ils les ont présentés à leur manière, avec plus de subtilité, sans apporter des lumières nouvelles en un sujet si mystérieux. Les écoles thomiste et scotiste sont restées en face l'une de l'autre; elles ont rompu des lances l'une contre l'autre, sans parvenir à faire avancer d'un pas la science théologique. J. Schwane, *Histoire des dogmes, Période des temps modernes*, trad. Degert, Paris, 1904, t. VI, p. 602-605, signale, comme ayant été spécialement traitée à cette époque, « la question des rapports de la substance du corps et du sang du Christ avec les espèces du pain et du vin qui restaient, mais dépouillées de substance. » Les scotistes ne reconnaissaient qu'une union morale entre la substance du corps du Christ et les espèces du pain. A la suite de Duns Scot, ils n'admettaient qu'un rapport simplement local entre le corps du Christ et les accidents du pain. Il en résultait que le prêtre ne transportait pas le corps du Christ, mais seulement les espèces, et c'était Dieu qui mouvait ce corps conformément aux mouvements des espèces, produits par le prêtre. Cf. Dupasquier, *De transsubstantiatione*, q. V, concl. 2; Krisper, *De sacr.*, dist. XVIII, q. III, n. 11. Plusieurs thomistes, pour écarter les conséquences de cette opinion qui réduisaient les fonctions du prêtre au transport des espèces sacramentelles, prétendirent qu'il existait entre ces espèces et le corps du Christ une union plus intime. Viva, *De eucharistia*, disp. IV, q. VI, l'appelait *physique;* les carmes de Salamanque, *De eucharistiæ sacramento*, disp. VI, dub. II, § 2, n. 12-15; § 3, n. 17, *formelle*, et Gonet, *Clypeus thomisticus, De sacramento eucharistiæ*, disp. V, a. 2, § 3, n. 62, simplement *miraculeuse*. C'est une union intrinsèque, comme l'union hypostatique, qui est indissoluble du côté des espèces; seul, le Christ pourrait la rompre par un acte de volonté libre qu'il ne fait pas tant que

les espèces sont intègres. Les docteurs de Salamanque établissaient cette union *formelle* entre le corps du Christ et la quantité dimensive, le seul accident absolu qui persistait sans support d'inhérence et qui était le support des autres accidents. Elle n'établissait qu'un simple rapport d'efficience entre les deux extrêmes, mais il en résultait un certain être physique, qui n'était toutefois qu'un composé accidentel. De Lugo disait la même chose en d'autres termes. *Disputationes scholasticæ et morales, De eucharistia*, disp. VI, sect. II, n. 26 sq. Il admettait, dans les espèces, l'existence d'une qualité surnaturelle intrinsèque par laquelle elles entraînent avec elle le corps du Christ comme l'aimant attire le fer, et qui établit entre elles et le corps du Christ quelque chose d'une union physique, *cum sit nexus physicus et vinculum in actu primo colligans corpus Christi, ita ut non possit non sequi species.* — *b*) Descartes, ayant proposé une philosophie nouvelle, voulut la mettre d'accord avec la foi catholique sur la présence réelle. Il en donna deux explications différentes, qui ont été plus ou moins modifiées par ses disciples. Sur tous ces essais, voir EUCHARISTIQUES (*Accidents*). — *c*) Il faut signaler aussi la tentative de M. Édouard Le Roy, qui n'a pas trouvé d'écho, pour expliquer la présence réelle d'une façon purement pragmatiste. Cette nouvelle interprétation excluait d'abord toute interprétation intellectualiste de la théologie catholique. Que signifie d'habitude le terme de présence? « Un être est dit présent quand il est perceptible, ou bien quand, restant en lui-même insaisissable à la perception, il se manifeste par des effets perceptibles. Or, d'après le dogme lui-même, aucune de ces deux circonstances n'est réalisée dans le cas actuel de la présence réelle. La présence en question est une présence mystérieuse, ineffable, singulière, sans analogie avec rien de ce que l'on entend d'habitude sous ce nom. Alors je demande quelle idée c'est là pour nous? Quelque chose qu'on ne peut ni analyser ni même définir ne saurait être dit « idée » que par un abus de mot. » *Dogme et critique*, Paris, 1907, p. 18-19. Loin d'être un énoncé d'ordre intellectuel, le dogme de la présence réelle est purement négatif; il « ne m'énonce aucunement une théorie de cette présence, il ne m'enseigne pas même en quoi elle consiste. Mais il me dit très nettement qu'elle ne doit point être entendue de telle façon ni de telle autre encore qui ont été jadis proposées, que, par exemple, l'hostie consacrée ne doit pas être tenue seulement pour un symbole ou une figure de Jésus. » *Ibid.*, p. 20. Comme les autres dogmes il a, avant tout, un sens pratique et moral. Quel est-il? « Ici encore le dogme en tant que dogme nous dit simplement: « La « réalité est telle en soi que vous devez avoir en face de « l'hostie consacrée la même attitude que vous auriez « devant Jésus devenu visible. » Ou si vous préférez: « Cette attitude (attitude de l'esprit autant qu'attitude extérieure) — caractérisée analogiquement par « le mot *présence* — est la seule qui convienne dans le « cas actuel à la nature de la réalité en cause. » Quant à cette réalité elle-même, le dogme comme tel ne nous en définit pas les déterminations intrinsèques, il ne nous en donne pas une idée propre et distincte, il se contente de nous la révéler à titre de fait par ce qu'elle exige de nous. Chercher ensuite une représentation théorique de cette présence, tâcher de découvrir ce qu'elle doit être en soi pour entraîner légitimement en nous un tel devoir d'attitude et de conduite, c'est affaire de spéculation libre où le dogme n'intervient que sous la forme négative de l'anathème fulminé contre telles et telles théories. » *Ibid.*, p. 258-259. M. Le Roy explique dans le même sens les mots *transsubstantiation* et *substance*, qui n'ont pas, dans les définitions du concile de Trente, « un sens idéologiquement défini, conforme à celui de la philosophie scolastique, mais un sens empirique, vulgaire, pragmatiquement clair et intellectuellement obscur, qui suffit pour la notification d'une donnée et qui laisse la porte ouverte à toutes les recherches théoriques. » *Ibid.*, p. 260-262. Sur la condamnation de ce système au sujet de la valeur objective du dogme, voir la proposition 26e du décret *Lamentabili*, Denzinger-Bannwart, n. 2026, et l'encyclique *Pascendi*, *ibid.*, n. 079; voir aussi t. IV, col. 1584-1586. Sur la signification précise de la définition du concile de Trente, voir plus haut, col. 1345. Enfin, l'idée de présence, tout en exprimant une relation d'un être vis-à-vis d'un autre être, ne consiste pas exclusivement dans la perception que le second a du premier, mais exige une certaine compénétration de l'un dans l'autre. Ainsi la présence locale se fait rigoureusement par la pénétration adéquate du corps dans le lieu qu'il occupe. Elle est donc inséparable de la réalité de l'être présent. La présence du Christ au sacrement, si mystérieuse qu'elle soit, exige donc que le Christ, dans sa réalité propre, soit contenu par les espèces eucharistiques, qui l'enferment quant à son entité objective et absolue dans le lieu qu'occupaient le pain et le vin, encore qu'il n'y soit pas présent *localiter*, quant à sa quantité corporelle, parce que les dimensions du pain et du vin ne sont pas les siennes. Il ne suffit donc pas, pour qu'il y ait présence réelle, que cette présence soit appréhendée « par nous sous les espèces de *notre* devoir d'attitude et de conduite par rapport à elle. » Pour être appréhendée par les yeux de la foi, sinon par les organes des sens, elle doit exister, être physique, quoique son mode d'être soit incompréhensible. Bien qu'elle ne nous soit pas sensible, nous en avons l'*idée*, et cette idée peut être définie et analysée en quelque manière par l'esprit humain, éclairé par la foi. Elle représente quelque chose à notre esprit, puisque nous en parlons. Nous concevons le fait, encore que le comment nous échappe. Le corps et le sang du Christ sont des réalités dans l'eucharistie, et leur présence ne peut s'interpréter que comme une présence réelle. Cette présence réelle commande l'attitude du croyant. L'explication pragmatiste de M. Le Roy est donc de tout point insuffisante.

2. *Mode de la transsubstantiation.* — *a*) Sur ce point, les scolastiques ont continué à suivre des voies différentes. Ils admettent tous avec l'Église que la transsubstantiation est une conversion totale de la substance du pain et du vin au corps et au sang du Seigneur, mais ils expliquent diversement cette conversion et la manière dont elle s'opère. Pour tous, la substance du pain et du vin cesse d'exister, et il n'en reste que les accidents, qui ne sont plus inhérents à leur sujet naturel d'inhérence. Toutefois, elle n'est pas anéantie, puisqu'elle n'a pas pour terme le néant, mais une réalité, qui est le corps et le sang du Seigneur; elle est convertie à ce corps et à ce sang. Mais comment ce corps et ce sang, qui auparavant n'étaient pas sous les espèces sacramentelles, y sont-ils en vertu des paroles de la consécration? Y sont-ils amenés ou reproduits? L'hypothèse de l'action reproductive, corrélative à celle de l'annihilation du pain et du vin, doit être rejetée, semble-t-il, puisque le corps et le sang de Jésus existent au ciel et n'ont pas besoin d'être reproduits. Bellarmin, de Lugo, ont adhéré à la théorie de l'action adductive, proposée par Duns Scot. Pour d'autres le corps et le sang succèdent au pain et au vin dans le même sujet, et il y a connexion entre la disparition de ces derniers et la succession des premiers. Ils sont présents là où ils n'étaient pas; ils ne sont pas toutefois simplement coexistants aux espèces sacramentelles; ils sont unis à ces accidents comme le pain et le vin l'étaient avant leur disparition, bien que les accidents qui demeurent ne leur soient pas inhérents. Cette succession semble n'être en réalité qu'une présence accidentelle et elle n'explique pas la conversion substantielle qu'est la transsubstantiation. Celle-ci comporte un changement intrinsèque par lequel le pain et le vin cessent d'être ce qu'ils étaient, à savoir, du pain et du vin, pour devenir ce qu'ils n'étaient pas, à savoir, le corps et le sang du Christ. Aussi, selon le cardinal Cajetan, interprétant rigoureusement saint Thomas, tout ce qu'il y avait d'entité dans le pain et le vin, matière première et forme substantielle, est converti au corps et au sang préexistant de Jésus-Christ. Dieu, qui produit cette conversion avec le concours de l'action du ministre, fait passer tout ce qu'il y avait d'être dans la substance du pain et du vin dans l'être du corps et du sang du Sauveur, tel qu'il existe sous les espèces sacramentelles. On sait que telle est l'interprétation que le P. Billot a donnée du sentiment de saint Thomas. *De Ecclesiæ sacramentis*, 4e édit., Rome, 1906, t. I, p. 337-339, et qu'il a soutenue pour son compte, p. 353-360, après avoir réfuté les divers sentiments des théologiens modernes, p. 345-352. Cajetan avait ajouté à la pensée de saint Thomas que Dieu pouvait changer un être quelconque en un autre être, même d'une espèce très supérieure; mais cette idée, repoussée par tous les autres théologiens, n'est pas nécessaire pour expliquer comment toute la substance du pain et du vin est changée au corps et au sang de Notre-Seigneur. Cf. *Bulletin de littérature ecclésiastique* de Toulouse, 1902, p. 232-237. Toute cette doctrine sera développée davantage à l'art. TRANSSUBSTANTIATION.

b) On a tenté, au cours du XIXe siècle, des essais d'explication de la transsubstantiation qui ont été condamnés par le Saint-Office. Le 7 juillet 1875, cette S. C. fut interrogée pour savoir si on pouvait tolérer une interprétation de la transsubstantiation eucharistique ainsi conçue : Après avoir distingué la raison formelle de l'hypostase qui est *esse per se seu per se subsistere* et celle de la substance qui est *in se esse et actualiter non sustentari in alio tanquam in primo subjecto*, on fait l'application de ces deux notions de l'hypostase et de la substance à l'incarnation et à l'eucharistie. De même que, dans l'incarnation, la nature humaine dans le Christ n'est pas une hypostase, puisqu'elle ne subsiste pas par soi, mais qu'elle est prise par l'hypostase divine supérieure, de même une substance finie, par exemple, celle du pain, cesse d'être une substance par cela seulement, et sans autre changement d'elle-même, qu'elle est sustentée surnaturellement en un autre sujet, de sorte qu'elle ne soit plus *in se, sed in alio ut in primo subjecto*. Cela étant, la transsubstantiation, ou la conversion de toute la substance du pain en la substance du corps de Notre-Seigneur, peut s'expliquer par cette raison que le corps du Christ, quand il devient substantiellement présent dans l'eucharistie, sustente la nature du pain qui, par le fait même et sans aucun autre changement d'elle-même, cesse d'être une substance, parce qu'elle n'est plus en soi, mais en un autre qui la sustente. De la sorte, la nature du pain reste bien, mais la raison formelle de la substance cesse en elle, et c'est pourquoi il n'y a pas deux substances, mais une seule, celle du corps du Christ. La matière et la forme des éléments du pain demeurent donc dans l'eucharistie, mais, existant surnaturellement en un autre, elles n'ont plus la raison formelle de substance; elles ont la raison d'un accident surnaturel, non pas toutefois comme si, à la manière des accidents naturels, elles affectaient le corps du Christ. Le Saint-Office déclara que cette doctrine de la transsubstantiation ne pouvait être tolérée. Denzinger-Bannwart, n. 1843-1846. Cette explication, tout en faisant disparaître la substance du pain, en maintenait non seulement les accidents, mais encore la nature, qui ne perdait que sa subsistance propre et qui subsistait dans le corps du Christ; elle y maintenait encore la matière et la forme, qui demeuraient aussi et qui formaient dans ce sujet surnaturel d'inhérence une espèce particulière d'accidents surnaturels. La conversion de la substance n'aurait donc pas été totale, et il n'y aurait même pas eu de conversion, puisque le pain perdait seulement sa subsistance propre pour subsister dans le corps du Christ qui le soutenait surnaturellement. Le dogme catholique n'était pas exactement expliqué dans cette interprétation nouvelle de la transsubstantiation.

De son côté, Rosmini-Serbati, le fondateur de l'Institut de la charité, avait imaginé une autre explication de la transsubstantiation eucharistique. Comme il avait réprouvé toutes ses erreurs avant de mourir, l'autorité ecclésiastique n'avait pas condamné sa doctrine. Mais ses disciples répandaient ses erreurs, parce qu'elles n'étaient pas condamnées, et les défendaient. C'est pourquoi le Saint-Office réprouva, le 14 décembre 1887, quarante propositions, extraites des écrits de Rosmini. Les propositions 29e, 30e et 31e ont trait à l'eucharistie. 29. Ce ne serait pas une conjecture contraire à la doctrine catholique, qui seule est la vérité, que de dire : Dans le sacrement de l'eucharistie, la substance du pain et du vin devient la vraie chair et le vrai sang du Christ, quand le Christ fait d'elle le terme de son principe sentant et la vivifie par sa propre vie, presque de la même manière que le pain et le vin sont véritablement transsubstantiés en notre chair et en notre sang, puisqu'ils deviennent le terme de notre principe sentant. 30. La transsubstantiation achevée, on peut penser que quelque partie, incorporée au corps glorieux du Christ, inséparée de lui et glorieuse comme lui, lui est jointe. 31. Dans le sacrement de l'eucharistie, *vi verborum* le corps et le sang du Christ existent seulement dans la mesure qui répond à la quantité de la substance du pain et du vin qui est transsubstantiée, le reste du corps du Christ n'y est que *per concomitantiam*. Denzinger-Bannwart, n. 1919-1921. La 29e proposition de Rosmini ramène la transsubstantiation à une sorte de simple conversion formelle, comme le montre la comparaison avec l'assimilation de la nourriture corporelle, et elle présente le Christ comme s'il informait et vivifiait la substance du pain et du vin. La 30e suppose que le corps glorieux du Christ, par cette information, s'est adjoint quelque partie nouvelle, provenant de la substance du pain et du vin, et se l'est incorporée d'une façon indivisible, en la rendant glorieuse comme lui. La 31e réduit la présence du corps et du sang du Christ *vi verborum* à cette partie quantitative de la substance du pain et du vin, qui serait transsubstantiée en eux en vertu de l'explication précédente. Cette conjecture modifie le concept catholique de la transsubstantiation; elle ne pouvait être admise.

3[o] *Le sacrement.* — La doctrine du sacrement de l'eucharistie, ayant été nettement établie par les scolastiques et définie par le concile de Trente, n'a pas donné lieu, chez les théologiens postérieurs, à des opinions particulières. Ils ont appliqué l'enseignement commun aux circonstances de leur époque. Toutefois, il est intervenu, pour résoudre quelques difficultés pratiques, des décisions des souverains pontifes et des Congrégations romaines qu'il faut rappeler.

1. *Matière.* — C'est toujours le pain de blé, et le pain de blé seul. Maintenant que la pomme de terre est un aliment très répandu, les théologiens et les canonistes excluent le pain fait avec ce tubercule et ne permettent le mélange de la pomme de terre ou de la fécule qui en est extraite avec de la farine de blé que si

la quantité de pomme de terre ou de fécule est peu considérable et ne change pas la nature du pain. Les hosties colorées qui servent de pains à cacheter sont à tout le moins interdites, si même elles ne sont pas invalides ou au moins douteuses, dans le cas où la couleur altérerait le pain. Les missionnaires ont souvent de grandes difficultés à se procurer de la farine de blé. Le Saint-Office, le 20 juin 1852, sur la demande du vicaire apostolique de Coimbatour. a permis aux missionnaires qui ne pouvaient faire venir de la farine de l'Europe, de s'en procurer en broyant des grains de blé et en les faisant macérer dans l'eau, pourvu que la farine ait été passée au crible et séparée du son. *Collectanea de Propaganda fide*, n. 701. Cf. P. Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia*, n. 799, 800, Paris, 1897, t. II, p. p. 117-119.

Les prêtres grecs et latins doivent observer les rites de leurs Églises respectives pour l'usage du pain fermenté ou azyme, et Benoît XIV a interdit aux uns et aux autres de changer de rite sous peine d'une suspense perpétuelle *a divinis*. Const. *Etsi pastoralis*, du 26 mai 1742, § 6, n. 10. Cf. P. Gasparri, *op. cit.*, n. 804, t. II, p. 121-122.

Il est de coutume, dans l'Église latine, que l'image de Jésus crucifié soit imprimée par le gaufrier sur l'hostie. Le S. C. des Rites a prescrit d'observer cette coutume, le 23 avril 1834. *Decreta authentica*, n. 4723.

Le vin, qui est la nature de la consécration du précieux sang, a été l'objet de diverses décisions officielles. Il doit être extrait de la vigne. En 1819, la Propagande refusa d'autoriser l'emploi de la liqueur tirée des vignes sauvages du pays de Siam, parce qu'il n'était pas constant qu'elle était du vin véritable, *donec aliter fuerit judicatum. Collectanea*, n. 699. Dans son instruction du 19 mars 1861, la même Congrégation a interdit à tous les missionnaires de se servir de vins artificiels, obtenus par des opérations chimiques. *Collectanea*, n. 702. Le Saint-Office a autorisé, dès le 22 juillet 1703, le vin de raisins secs pour les missionnaires de l'Éthiopie, et cette première décision a été confirmée, le 7 mai 1879, à la demande de l'évêque de Saint-Albert. *Collectanea de Propaganda fide*, n. 705.

Le vin qui commence à s'aciduler reste matière valide du sacrement, mais il est défendu par les rubriques du missel de s'en servir, sous peine de faute grave. Benoît XIV excuse toutefois de cette faute le prêtre qui doit célébrer et qui n'a pas la faculté de changer de vin de messe, par exemple, un religieux; la faute retomberait sur les supérieurs ou les employés chargés de fournir le vin de messe. Const. *Etsi pastoralis*, § 6, n. 2. Le Saint-Office a interdit, le 27 avril 1892, de corriger l'acidité naturelle de certains vins, en y ajoutant du tartrate de potasse, extrait des lies de vin par un procédé chimique, quoique cet alliage ne change ni ne diminue le vin, mais l'améliore. P. Gasparri, *op. cit.*, n. 818, t. II, p. 130-131. Il a été toutefois permis d'y faire une légère addition d'eau-de-vie ou d'alcool plutôt que de le soumettre à une ébullition jusqu'à 65 degrés, pour faciliter sa conservation. Quant à l'alcool à employer, il faut qu'il soit un alcool de vin, que la quantité ajoutée, jointe à celle que le vin a déjà, ne dépasse pas 12 pour cent et que le mélange se fasse lorsque le vin est nouveau. Réponses faites à l'évêque de Marseille, le 4 mars 1887 et le 30 juillet 1890. Denzinger-Bannwart, n. 1937, 1938; *Collectanea de Propaganda fide*, n. 2162, 706. Le 25 avril 1891, le Saint-Office a refusé ce mélange d'alcool demandé par l'archevêque de Tarragone pour les vins doux d'Espagne. *Collectanea de Propaganda fide*, n. 2163. Tout en préférant ce mélange d'alcool à une nouvelle fermentation des raisins additionnés de sucre, il a toutefois concédé aux missionnaires du Tche-li, en Chine, d'ajouter au vin du pays des raisins secs pour produire une nouvelle fermentation. Réponse du 25 juin 1891 au vicaire apostolique du Tche-li. Réponse identique pour le Brésil, le 5 août 1896. L'archevêque de Tarragone, ayant fait une nouvelle demande pour les vins doux d'Espagne, obtint gain de cause, le même jour; la quantité d'alcool fut même élevée pour ces vins à 17 ou 18 degrés. Le Saint-Office autorisa aussi l'emploi de vin de messe fait avec des raisins secs, pourvu qu'il y ait eu fermentation dans la fabrication. P. Gasparri, *op. cit.*, p. 823, t. II, p. 133-138.

Benoît XIV enfin a approuvé la coutume, qui existe en certains pays froids, de mêler dans le calice de l'eau chaude au vin pour l'empêcher de geler, conformément à la pratique des grecs. Const. *Etsi pastoralis*, § 6, n. 2.

2. *Forme.* — Sur l'opinion d'Ambroise Catharin et de Christophe de Cheffontaines, comme sur celle de Renaudot, voir plus haut, col. 273-275.

E. Mangenot.

EUCHARISTIQUES (ACCIDENTS). — I. Détermination du problème. II. La période patristique. III. La période scolastique. IV. Wyclif et le concile de Constance. V. La période moderne. VI. Conclusion générale.

I. Le problème. — La question des accidents eucharistiques se rattache étroitement aux dogmes de la présence réelle et de la transsubstantiation. Elle en dérive immédiatement. Si le corps et le sang du Christ sont, d'après l'expression du concile de Trente, rendus vraiment, réellement et substantiellement présents sur l'autel, s'ils le sont par l'effet de la formule sacramentelle prononcée sur les substances naturelles du pain et du vin, matière obligée du sacrement et converties intégralement au corps et au sang de Jésus-Christ, la question des « espèces » ou des « apparences » eucharistiques, de ce que l'on pourrait appeler le résidu sensible de la conversion sacramentelle, est virtuellement posée. L'antinomie devient flagrante entre ce que l'on voit et ce que l'on croit, entre le témoignage des sens et l'affirmation de la foi; celle-ci admet, sous l'identité d'une expérience dont les éléments demeurent invariés, un changement énorme des réalités profondes, changement sans analogue dans l'ordre des transformations naturelles. La formule dans laquelle saint Augustin précise sa théorie générale du sacrement deviendra très tôt un lieu commun en matière d'eucharistie : *Ista, fratres, ideo dicuntur sacramenta quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur speciem habet corporalem, quod intelligitur fructum habet spiritualem. Serm.*, CCLXXII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1247. Dans l'expérience, le pain et le vin consacrés se comportent absolument comme le pain et le vin ordinaires; ils gardent leurs propriétés physiques et chimiques, provoquent dans l'organisme vivant les mêmes réactions, le pain consacré nourrit et le vin consacré, pris en quantité, enivre; ils se montrent capables des mêmes effets dynamiques et mécaniques et passent, dans le laps de temps habituel, par toutes les phases de l'évolution naturelle du pain et du vin. L'hostie consacrée garde sa forme et son poids, continue à déplacer le même volume d'air; elle se rompt avec un bruit léger de cassure perceptible à l'oreille, se couvre de moisissures dans un lieu humide et finalement se décompose et se corrompt; le vin consacré conserve pareillement sa couleur, sa saveur, son odeur capiteuse et piquante; gardé trop longtemps, il présente bientôt les caractères de l'acidité et fournit du vinaigre par l'oxydation lente de son alcool sous l'action de l'air. L'hérésie en a appelé à ces expériences vives et impressionnantes contre la

réalité invisible du mystère. Pour battre en brèche le dogme de la transsubstantiation, Wyclif n'invoque pas seulement l'Écriture; il insiste, en rationaliste, sur la force, qu'il juge décisive, de l'expérience externe : *Ideo*, écrit-il, *vel oportet veritatem Scripturæ suspendere vel cum sensu ac judicio humano concedere quod est panis. Trialogus*, édit. Lechler, Oxford, 1869, l. IV, c. IV. Le sacrement lui paraît compromettre la certitude sensible; dès lors, la transsubstantiation n'est qu'une impossibilité, une hérésie : *Supponamus ergo, quod inter omnes sensus extrinsecos, quos Deus dat homini, tactus et gustus sunt in suis judiciis magis certi; sed illos sensus hæresis ista confunderet sine causa, foret ergo antichristianum sacramentum quod istud faceret. Ibid.*, l. IV, c. V. Guillaume de Paris raconte l'histoire d'un prêtre, vraisemblablement partisan de Bérenger, qui, espérant prouver expérimentalement la persistance du pain et du vin naturels dans le sacrement, s'abstint de toute réfection corporelle autre que celle qu'il trouvait dans la matière eucharistique dont il consacrait une quantité qu'il estimait suffisante à entretenir la vie. Mais un miracle, dit Guillaume, lui enleva le bénéfice espéré de l'épreuve : *Infra paucos dies deficiens, absque alterius morbi occasione, ipso experimento doctus dicere* (*discere?*) *potuit, non subesse formis illis, quod corpus ejus nutrire vel sustentare valeret*, et Guillaume en apporte une preuve toute philosophique : *cum substantiam impossibile sit nutriri accidentibus. Tractatus de eucharistia*, c. II, *Opera omnia*, Paris, 1674, t. I, col. 1. Cf. *Die Sentenzen Rolands*, édit. Gietl, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 233. L'expérience, du reste, ne se limite pas à la sphère des expériences humaines; elle se prolonge au delà. Déjà saint Jean Damascène signale le cas qui n'a pas dû être toujours chimérique, des saintes espèces servant d'aliment aux souris et aux vers. Le corps du Seigneur n'est pas seulement brisé avec respect par les fidèles; parfois il est souillé par des mains scélérates; il devient la proie des animaux dépourvus de raison. *De corpore et sanguine Christi*, *Opera omnia*, édit. Le Quien, Venise, 1748, t. I, p. 659. Le fait est devenu un argument sous la plume de Wyclif; il raillait les partisans de la transsubstantiation d'ignorer ce que savent les bêtes : *Mures enim et aliæ bestiæ istud noscunt, cum secundum philosophos de suo esibili habent notitiam... Mures autem habent servatam notitiam de panis substantia sicut primo, sed istis infidelibus istud deest, op. cit.* c. V; sur ce point particulier, l'enseignement des docteurs catholiques a fléchi un instant dans le sens idéaliste. Alger de Liège, *De sacramento*, l. II, c. I; Guitmond d'Aversa, *De sacramento*, l. II, édit. Vlimmerius, Louvain, 1561, p. 48, ont paru traiter de pures apparences, les brèches pratiquées par la dent des rongeurs dans les espèces consacrées. Voir col. 1127 sq. Il est donc indéniable que le contraste est énorme entre l'expérience sensible qu'impose l'usage du sacrement et la croyance qu'impose le dogme de la transsubstantiation. Celui-ci ne force-t-il pas précisément à tenir l'expérience pour non avenue, dans la mesure où elle prétendrait conclure de la présence des activités spécifiques à celle de leurs principes naturels? Une évidence sensible, certaine dans ses limites propres, affirme la présence des qualités spécifiques du pain et du vin; la foi interdit d'attribuer ces qualités à leurs possesseurs naturels. C'est le sacrement lui-même en tant que signe sensible et objet en même temps de croyance qui pose directement, je ne dis pas le problème des « accidents » — ce mot, en effet, suppose le problème résolu dans le sens de la solution péripatéticienne — mais le problème de la manière d'être, des conditions d'existence, des qualités sensibles.

II. La période patristique. — Il n'est pas étonnant que le problème des espèces eucharistiques se soit posé relativement tard devant la pensée chrétienne. Elle ne pouvait être amenée à le poser avec quelque précision que par la conception du changement eucharistique sous forme d'une transsubstantiation. C'est seulement devant une pensée en possession, sinon de cette formule, au moins de son contenu dogmatique, que les qualités sensibles, détachées de leurs soutiens naturels, posent le problème de leur existence isolée. Les théologiens, qui ont voulu retrouver chez les Pères de l'Église la théorie métaphysique des *accidentia sine subjecto*, théorie qui n'est certainement pas antérieure, croyons-nous, au premier quart du XIIe siècle, tombent dans une singulière erreur de perspective et aboutissent, en somme, à un anachronisme. Sans doute, la pensée des Pères est réaliste; ils objectivent les qualités sensibles; il n'est pas sérieux de leur prêter, comme l'ont fait des cartésiens, une théorie qui fait des espèces eucharistiques des espèces « intentionnelles », mais, quand on aura accumulé à plaisir les textes prouvant que les Pères étaient bien éloignés de soupçonner seulement la doctrine qui pourrait s'appeler le docétisme des espèces, aura-t-on démontré pour autant qu'ils aient entrevu ou pensé, distinctement surtout, la doctrine des espèces sans sujet? Nous ne le pensons pas. Il ne suffit pas, en effet, qu'un texte affirme l'objectivité des qualités sensibles du sacrement; il faut qu'il affirme en même temps une conversion des substances, qu'il soit impossible d'interpréter dans le sens dynamiste d'une efficacité nouvelle et surnaturelle conférée aux matières sacramentelles. Pour qu'un texte patristique puisse être invoqué en faveur de la solution péripatéticienne, il ne suffit pas qu'il exprime la croyance à la permanence des qualités sensibles, il faut surtout qu'il nie la permanence de l'élément substantiel d'où émanaient, il y a un instant encore, les propriétés sensibles persistantes. Certaine exégèse traite les textes un peu comme ces équations algébriques qui finissent toujours par rendre ce qu'on y met. C'est ainsi qu'au XVIIIe siècle le bénédictin Vérémond Gufl, professeur de théologie à Prifling, dans son ouvrage : *Examen theologicum philosophiæ neotericæ, epicureæ, cartesianæ, leibnitzianæ, wolfianæ*, Ratisbonne, 1760, transforme aisément les Pères du IIe siècle en partisans des accidents absolus. Après avoir posé la thèse : *In sacramento eucharistiæ existunt accidentia absoluta*, *op. cit.*, p. 76, et l'avoir prouvée scripturairement, il annonce bravement l'argument patristique et écrit : *Probatur 2° ex Patrum sententiis, usque ad sæculum VI. Op. cit.*, p. 78. Suit un texte emprunté au pseudo-Denys, qu'il place encore au Ier siècle, texte bien trop inconsistant pour y suspendre une thèse qui suppose une analyse métaphysique à laquelle on était loin de songer à cette époque; puis Justin est amené comme témoin du péripatétisme eucharistique du IIe siècle dans les termes suivants : *S. Justinus in Apologia narrat, quomodo fiat et distribuatur eucharistia : Qui apud nos vocantur diaconi, distribuunt, ait, unicuique præsentium, ut participet eum, in quo gratiæ actæ sunt panem, vinum et aquam.* Et l'auteur de conclure avec une sérénité faite pour effrayer : *Res ergo* PHYSICAS. Reste à voir si, dans la pensée de Justin, cet élément physique objectif s'identifiait aux accidents des péripatéticiens. Nous pensons que Justin est loin d'avoir une théorie de l'eucharistie et qu'il pose le réalisme liturgique, inspiré par la formule d'institution du sacrement, sans l'expliquer. Le même procédé, trop leste, est appliqué par Gufl à trois textes qui appartiennent respectivement à Irénée, Tertullien et Origène. Irénée, *Cont. hær.*, l. IV, c. XVIII, 5, *P. G.*, t. VII, col. 1029, discerne dans le pain con-

sacré deux éléments, l'un terrestre, l'autre céleste. Gufl reconnaît, dans cet élément terrestre, les *accidentia sine subjecto* des théologiens scolastiques et il avait été précédé dans cette voie par Nicolas le Nourry, *Apparatus ad Biblioth. max. vet. Patrum*, t. I, l. II, diss. VI, p. 601, et le cardinal Bellarmin, *De eucharistia*, l. II, c. VI, p. 573. Mais sans rien dire des théologiens protestants, tels que J. E. Grabe, *Notæ ad Irenæum*, p. 227, qui ont prétendu déceler dans ce texte passablement obscur la négation de la transsubstantiation, déjà le bénédictin René Massuet, le savant éditeur des œuvres d'Irénée, avait, avant Mgr Batiffol, découvert, dans cet élément terrestre, non les qualités sensibles du pain et du vin, mais la chair et le sang du Christ. Il semble pour le moins hasardeux de prêter à Irénée toute une métaphysique, sur la foi d'un texte aussi enveloppé. S'il affirme avec évidence un changement produit dans le pain par l'épiclèse dont l'effet est de lui ôter son caractère de nourriture ordinaire, rien n'oblige, semble-t-il, à voir dans ce changement l'équivalent d'un changement substantiel. Sans doute, un tel changement n'est pas nié non plus, comme le prétend W. W. Harvey, le plus récent éditeur de l'*Adversus hæreses*, Cambridge, 1857, t. II, p. 208, n. 1, mais on jugera aisément que ce n'est pas là une raison qui puisse autoriser à affirmer qu'Irénée a été en possession d'une théorie eucharistique assez achevée pour mettre au service du dogme une conception philosophique de la nature corporelle.

Gufl n'est pas plus heureux dans les emprunts qu'il fait à Tertullien. S'il ne s'agissait que de prouver chez cet écrivain la croyance à un élément sensible objectif faisant partie intégrante du sacrement, il aurait pu s'adresser au texte du *De corona*, c. III : *Calicis aut panis nostri aliquid decuti in terram anxie patimur*, qu'on peut rapprocher du texte d'Origène, *In Exod.*, homil. XIII, 34, exprimant le même souci respectueux à l'endroit des espèces consacrées : *Cum suscipitis corpus Domini, cum omni cautela et veneratione servatis, ne ex eo parum quid decidat, ne consecrati muneris aliquid dilabatur*, et il eût été en droit de conclure comme il le fait : *Igitur ne ridicula esset sollicitudo Tertulliani, judicandum est, eum aliquid reale præter corpus Christi, in eucharistia credidisse a parte rei*. Encore le texte ne permettrait-il pas de déterminer la nature de l'élément qui demeure soumis aux lois de la pesanteur : substance ou accidents? La théorie de l'impanation s'accommoderait fort bien de la phrase du *De corona*. Gufl prend, en réalité, une phrase de l'*Adversus Marcionem*, l. I, c. XIV, dont on doit prouver tout d'abord qu'elle n'exprime pas la conception purement symbolique de l'eucharistie : *Panem quo ipsum corpus suum repræsentat*. Sans doute, le mot *repræsentare* doit s'interpréter chez Tertullien dans le sens de : rendre présent et non dans le sens de : figurer, symboliser, mais quand on aura prouvé que Tertullien est indubitablement réaliste, lui dont les métaphores sont d'un réalisme que seul Chrysostome égalera : *Caro corpore et sanguine Christi vescitur*, lit-on, *De resurrectione carnis*, c. VIII, *ut et anima Deo saginetur*, il restera à prouver que, pour Tertullien, le sacrement se compose du corps et du sang du Christ et des accidents absolus; d'autant plus qu'il paraît difficile de nier qu'une fois au moins, l'auteur du traité contre Marcion n'ait vu dans le corps eucharistique un symbole, opposé comme tel au corps historique et réel du Verbe. *Adv. Marcionem*, l. IV, c. XL. Quand Tertullien, *Ad uxorem*, l. II, c. V, veut démontrer le danger du mariage avec les païens par la raison que le mari, voyant son épouse se nourrir le matin de la nourriture divine, sera exposé à prendre la chair d'un Dieu pour un pain vulgaire, que voit-on là qui insinue le moins du monde une théorie des apparences sacramentelles?

Origène est mis à contribution sans plus de succès, croyons-nous. Gufl utilise le commentaire que cet écrivain donne du ℣. 11 du c. XV de saint Matthieu : *Non quod intrat in os coinquinat hominem*. Origène, répondant à l'objection naturelle que suggère aussitôt la pensée de la nourriture eucharistique, discerne dans l'aliment sanctifié comme un double aspect : l'aspect physique, suivant lequel cet aliment subit le sort des nourritures ordinaires : κατ' αὐτὸ τὸ ὑλικὸν εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδῶνα ἐκβάλλεται, et l'aspect qui nous le montre, objet de la prière liturgique dont il tient son pouvoir utile et sanctifiant. *Distinguit ergo*, écrit Gufl, *op. cit.*, p. 80, *in eucharistia duo scilicet materiale et spirituale corpus Christi*. Seulement, ce mot ὑλικὸν, qui suggère l'idée d'une réalité bien terrestre et grossière, opposé surtout qu'il est « à la prière qui a été faite sur l'aliment matériel selon l'analogie de la foi, » se laisse-t-il atténuer jusqu'à ne plus signifier que les accidents de la substance matérielle. Dans le baptême, l'eau sanctifie et reste eau. Les mauristes attribuent hardiment à Origène la conception nette et précise de la distinction qui oppose, dans le langage philosophique, substance et accidents. Ils empruntent cette interprétation au savant et original évêque d'Avranches qui, dans ses *Origeniana*, l. II, p. 178, écrit sans broncher : *Materia autem constans illa pars panis, quam in secessum ejici ait, ea sunt accidentia materiæ panis inhærentia, quæ corrupta a stomacho et in novam conversa substantiam, vel in secessum abeunt, vel humani corporis formam induunt*. Et pour bien prouver qu'ils pensent comme Huet, ils renvoient à la *Somme* de saint Thomas, III^a, q. LXXVII, a. 5, 6. Seulement, à penser comme saint Thomas qui est du XIIIe siècle et Huet qui est du XVIIe, ils risquent fort, sinon de travestir, au moins de dépasser la pensée d'un écrivain qui est du IIIe. On prouverait qu'Origène « aurait dû » admettre la théorie des *accidentia sine subjecto*, qu'on ne serait pas le moins du monde en droit de dire qu'il l'a admise effectivement. Nous sommes toujours exposés à « retrouver » notre pensée chez des écrivains antérieurs, chez ceux-là surtout qu'aucun désaccord essentiel ne sépare de nous. Nous serions donc moins hardi que Struckmann, *Die Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornizänischen Zeit*, Vienne, 1905, p. 184, note, qui, certes, a raison de ne pas s'étonner de ne point trouver ici chez Origène les termes scolastiques de « substance » et d' « accident » dont le sens dogmatique devait être fixé postérieurement, mais qui, sur la question de fond, juge qu'Origène, par le mot ὕλη, ὑλικόν, doit avoir eu en vue l'élément matériel faisant partie intégrante du phénomène externe. On comprend qu'on ait pu juger que cette subtilité manquait d'objectivité. Tout ceci nous autoriserait peut-être à conclure qu'il ne faut pas espérer découvrir chez les Pères une théologie proprement dite des qualités sensibles du sacrement. Des conceptions qui leur sont familières auraient permis au besoin de prévoir cette lacune. Dans leur prédication eucharistique, les Pères se montrent en général plus préoccupés de fortifier la foi que de stimuler la raison à l'investigation curieuse du dogme; dans la question du « comment » particulièrement, ils concluent à l'incompétence de la raison. Contre ses scrupules ou ses hésitations, ils en appellent ou à l'attribut de la toute-puissance divine, ou à d'autres mystères de la foi, tels que celui de l'incarnation du Verbe et de la naissance virginale; leur homilétique insiste plus volontiers sur le côté pratique, celui de la réception digne du sacrement, signalé par saint Paul, I Cor., XI, 27-32, que sur le côté purement spéculatif. La foi s'interdisant de spéculer sur le mystère, cela demeurera un thème, une sorte

de lieu commun eucharistique, alors que depuis longtemps on sera en possession d'une théorie de la conversion et des apparences sacramentelles. Alger de Liége, qui, d'après Pierre de Marca, *Traité du saint sacrement de l'eucharistie*, *Opera*, Bamberg, 1789, t. V, p. 141, enseigna le premier la théorie des accidents sans sujet, répétera la phrase empruntée aux *Sententiæ Prosperi* et tant répétée déjà par les adversaires orthodoxes de Bérenger : *Si quæris modum quo id fieri possit, breviter ad præsens respondeo : mysterium fidei est; credi salubriter potest, investigari utiliter non potest. De sacramentis corporis et sanguinis Dominici*, l. I, c. IX, édit. Malou, Louvain, 1847. *Altiora te ne quæsieris*, dira Pierre le Vénérable, *sed esto Deo tuo, quod est fumentum tuum tibi. Non nititur illud perscrutari secreta tua : non coneris temerare arcana Dei tui. De sacrificio missæ et transsubstantiatione*, édit. Vlimmerius, Louvain, 1561, p. 207, 214. Pour Théophylacte, l'effort spéculatif, c'est l'incrédulité même : *Judæi, cum audissent de esu carnis illius, discedunt. Ideo et verbum incredulitatis dicunt : quomodo* (τὸ τῆς ἀπιστίας ῥῆμα, τὸ πῶς). *Nam quando cogitationes incredulitatis ingrediuntur animam, ingreditur simul quomodo. Opera omnia*, Venise, 1754, t. I, p. 594. Pour être bref, contentons-nous de signaler des développements analogues, chez Lanfranc, *De corpore et sanguine Domini*, c. XVII, édit. d'Achery, p. 242; Durand de Troarn, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1395; Guitmond d'Aversa, *ibid.*, col. 1141; Paschase Radbert, *De corpore et sanguine Domini*, IV, 3, *P. L.*, t. CXX, col. 1279; Amalaire de Metz, *Epist. ad Guntrad.*, d'Achery, *Spicilegium*, Paris, 1666, t. VII, p. 172; S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. IV, c. XIII, édit. Le Quien, t. I, p. 270; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joa.*, édit. Pusey, Oxford, 1872, t. I, p. 526; S. Jean Chrysostome, *In Matth.*, homil. LXXXII, 4, *P. G.*, t. LVIII, col. 743; S. Hilaire, *De Trinitate*, l. VIII, n. 14, *Opera*, Vérone, 1730, t. II, p. 223. L'application de la dialectique au dogme, caractéristique de la méthode scolastique dès ses débuts, provoqua presque aussitôt des défiances. Lanfranc reproche à Bérenger de déserter la méthode d'autorité pour le raisonnement : *Relictis sacris auctoritatibus ad dialecticam confugium facis. Op. cit.*, c. VII. S'il consent à user de cette arme suspecte, c'est sur l'exemple d'Augustin qui fit l'éloge de cet art et s'en servit victorieusement contre l'hérésiarque Félicien. Étienne de Baugé, devenu évêque d'Autun en 1112, *De sacramento altaris*, que les éditeurs de la *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, t. XX, p. 1872, ont, sur le témoignage de Possevin, de Bellarmin et d'Aubert le Mire, placé à tort au Xe siècle, montre la même aversion à l'endroit des dialecticiens. Parlant du miracle eucharistique, il s'écrie : *Quis intellectus non deficiat? Omnis sensus hebetescit, omnis ratio evanescit, omnis prorsus dialecticorum inquisitio absit, hoc sola fides probat et agnoscit, quia cibus hominum fit panis angelorum*, cela dans un traité où paraît, l'une des premières fois, le terme : *transsubstantiare*, qui trahit assez sa provenance scolaire. Un sermon, inséré par Beaugendre dans son édition des œuvres d'Hildebert de Lavardin, *Serm.*, LXXIX, *in festo S. M. Magdalenæ*, mais qui appartient à Pierre le Mangeur, comme l'a prouvé Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits*, t. I, p. 155, exprime un blâme énergique contre les discussions subtiles en matière de foi : *quibusdam minutiis verborum in cavillatione respondentes utuntur, quibus in disputatione uti, ossa Christi est incinerare*. Au XIe siècle, il y a tout un parti de tendance antidialecticienne représenté par Manégolde de Lutenbach, le maître de Guillaume de Champeaux, *Opusculum contra Wolfelmum Coloniensem*, *P. L.*, t. CLV, et Othlon de Saint-Emmeran, *Dialogus de tribus quæstionibus*, c. LX; *De doctrina spirituali*, c. XIII, *P. L.*, t. CXLVI, col. 276, en Allemagne, et Pierre Damien, *Opusc. de div. omnipotentia*, *Opera omnia*, édit. Cajetan, Paris, 1743, t. III, p. 312, en Italie. De telles tendances, on l'avouera, ne sont guère favorables à l'éclosion d'une théorie métaphysique de ce que le langage du sens commun, celui des Pères, appelle les espèces eucharistiques. Nous croyons que, sur ce point spécial, la pensée des Pères est demeurée inachevée. Même ceux qui sont manifestement en possession d'un concept de la conversion eucharistique, équivalent à celui d'une véritable transsubstantiation, semblent s'être fort peu inquiétés de scruter les conditions spéciales d'existence, résultant pour les éléments sensibles du sacrement, de la conversion substantielle du pain et du vin. Les Pères sont réalistes; ils croient à l'objectivité des qualités sensibles, après comme avant la « sanctification », la « consécration » des matières sacramentelles; leur attitude reste celle du sens commun devant l'expérience sensible : réalisme instinctif; ainsi s'explique la facilité avec laquelle leur pensée se laissera couler par les péripatéticiens scolastiques dans les formules de la physique aristotélicienne, qui est précisément la physique du sens commun. Ici encore la rencontre entre le dogme et l'aristotélisme ne pouvait manquer de se produire; celui-ci, à cause précisément de son réalisme, devait, de préférence à toute autre philosophie, fournir à celui-là et ses formules et ses moyens d'expression. Seulement, le problème philosophique qui, dans le réalisme, est la conséquence nécessaire du dogme de la transsubstantiation, ne s'est pas posé devant la conscience des Pères. Il est donc vain de chercher chez eux une réponse à ce problème. Quand saint Cyrille d'Alexandrie nous dit que, dans l'eucharistie, nous possédons la chair divine et le sang précieux du Verbe, ὡς ἐν ἄρτῳ τε καὶ οἴνῳ, *In Luc.*, XXII, 19, *P. G.*, t. LXXII, col. 911, est-on en droit de traduire ce ὡς par l'expression « en apparence » comme le fait Rauschen, *L'eucharistie et la pénitence durant les six premiers siècles de l'Église*, Paris, 1910, p. 145, et dans ce pain et ce vin « en apparence » faut-il reconnaître la théorie des qualités subsistant miraculeusement? Il nous paraît que ce serait beaucoup presser le texte, peut-être même donner à la pensée de saint Cyrille plus de précision et de consistance systématique qu'elle n'en avait, surtout si l'on tient compte des mots suivants : « Dieu communique aux dons offerts (le pain et le vin) le pouvoir de la vie (δύναμιν ζωῆς) et les transforme en l'énergie de sa propre chair (μεθίστησιν αὐτὰ πρὸς ἐνέργειαν τῆς ἑαυτοῦ σαρκός). Ces mots affirment un changement, mais Rauschen a fort bien observé que ce changement ne semble impliquer qu'une présence dynamique; du moins une telle présence n'est-elle pas clairement exclue par le texte qui, dès lors, n'affirme rien et ne peut rien affirmer au sujet des apparences. Un pain doué d'un pouvoir vivifiant surnaturel serait « apparent » dans la mesure où il paraîtrait doué de propriétés purement naturelles. Mgr Batiffol hésite et n'ose se prononcer. Commentant le ὡς ἐν ἄρτῳ καὶ οἴνῳ, il écrit : « Est-ce donc que pour Cyrille le pain et le vin est une pure apparence? Est-ce donc que la substance du pain et du vin cesse d'être? C'est la conséquence qu'il convient logiquement de tirer des expressions de Cyrille et nous aurions ici une ébauche de la transsubstantiation. Mais Cyrille a-t-il poussé lui-même son analyse jusque-là? » *Études d'histoire et de théologie positive*, 2e édit., p. 282. Nous tenons avec le P. Mahé, *L'eucharistie et Cyrille d'Alexandrie*, dans la *Revue d'hist. eccléS.*, Louvain, t. VIII, p. 695, que le texte, replacé dans son cadre naturel et lu surtout à la lumière des autres textes cyrilliens touchant l'eucharistie, exige plus qu'une

présence purement dynamique; une transformation des oblats est affirmée, dont le *terminus ad quem* est la chair vivifiante du Verbe, celle qui est née de la Vierge Marie; on voit même, ajouterons-nous, poindre chez Cyrille cette idée reprise par le pseudo-Ambroise, *De sacramentis*, l. IV, c. IV, et Théophylacte, *In Joa.*, c. VI, et où les scolastiques verront une des causes finales des espèces sacramentelles : Si l'expérience sensible demeure invariable, c'est condescendance divine vis-à-vis de notre faiblesse que la vue du sang et de la chair eût repoussée. Mais nous serions d'avis que saint Cyrille n'a pas songé au mode de cette transformation, et moins encore aux conditions d'existence de ce qu'il appelle τὰ φαινόμενα, cela, parce que pour lui le côté attachant du sacrement, et partant l'attention de la pensée, est ailleurs; elle est dans le pouvoir vivifiant de l'eulogie; Cyrille étudie surtout l'eucharistie dans sa relation à la christologie; ce qui lui importe, c'est que la chair eucharistique soit la chair unie hypostatiquement au Logos divin; elle l'est précisément, et Nestorius a tort, parce qu'elle confère son pouvoir vivifiant à notre chair. Nous ferions à peu près les mêmes réserves au sujet des conclusions de Naegle dans sa monographie sur la doctrine eucharistique de saint Jean Chrysostome, *Die Eucharistielehre des heiligen Johannes Chrysostomus*, Fribourg-en-Brisgau, 1900. Naegle, en soumettant les textes à la méthode discursive et ratiocinante, dont certains théologiens ont incontestablement abusé, en dégage aisément toute l'analyse théologique postérieure du dogme eucharistique, y compris le *tertium commune* postulé par la transsubstantiation. D'après Naegle, la doctrine eucharistique de Chrysostome se laisserait condenser dans la formule suivante : absence de la substance du pain et du vin, présence du corps et du sang du Christ, en vertu d'un *tertium commune*, qui, manifestement, ne peut être autre chose que les accidents du pain et du vin, comme signe sacramente visible. *Op. cit.*, p. 85. Cette analyse serait extrêmement intéressante, si elle était le fait de Chrysostome et non une élaboration systématique des textes due au théologien qu'est Naegle. Il serait ridicule de nier le réalisme de Chrysostome, si évident que Loofs le trouve « effroyablement massif, grossièrement sensuel et dépourvu parfois de tact dans l'expression, » *Realencyclopädie*, art. *Abendmahl*, 3e édit., p. 54, 55; il est certain aussi que Chrysostome enseigne un changement, une conversion des προκείμενα, mais nous tenons avec Rauschen, *op. cit.*, p. 41, et Batiffol, *op. cit.*, p. 277, qu'il n'a point précisé le mode de cette conversion. Encore moins a-t-il songé à déterminer la relation spéciale des apparences sensibles à la réalité que la foi nous laisse découvrir sous elles. Quand Naegle nous dit : « Ce que Chrysostome entend par apparences sensibles s'identifie réellement à ce que l'École entend par le terme « accidents » opposé à celui de « substance », et spécialement par celui d'espèces là où elle traite du mystère eucharistique, *op. cit.*, p. 81, nous répondons : Sans doute, mais il s'agit de savoir si Chrysostome lui-même opérait l'identification que vous signalez; il a fallu des siècles pour passer des à-peu-près, des contours flottants du langage de l'orateur populaire que fut Chrysostome à la précision analytique du vocabulaire défini en usage chez les théologiens scolastiques. Même en accordant à Naegle que le langage de Chrysostome oblige à considérer le processus du changement eucharistique comme impliquant un changement substantiel, voire même une transsubstantiation unique en son genre, nous n'oserions avec lui motiver ce jugement en disant — croyant toujours interpréter la pensée de Chrysostome : « En effet, du pain et du vin, il ne reste plus que les accidents. » *Op. cit.*, p. 89, 90.

Avant de chercher une théorie des espèces eucharistiques là où on a chance d'en trouver une, c'est-à-dire chez les initiateurs de la scolastique, signalons un dernier argument patristique auquel la théologie des âges passés eut plus d'une fois recours en la matière et qui n'a peut-être pas la valeur qu'on s'était plu à lui reconnaître; il s'agit, dans l'espèce, d'un argument emprunté à l'*Eranistes* de Théodoret. Dans ce dialogue, où l'orthodoxe combat, dans la personne de son interlocuteur, le monophysisme, le premier, qui représente Théodoret, rétorquant l'argument que son adversaire tirait de la conversion eucharistique en faveur de la conversion de la nature humaine du Christ en la nature divine, lui réplique : *Quæ ipse texuisti retibus captus es. Neque enim signa mystica post sanctificationem recedunt a sua natura. Manent enim in priore substantia et figura et forma et videri et frangi possunt ut prius. Intelliguntur autem ea esse quæ facta sunt et creduntur et adorantur, ut quæ illa sint quæ creduntur; a pari*, conclut-il, le corps du Christ n'a pas subi de changement substantiel, après la résurrection; il est seulement devenu immortel. Pierre de Marca, *Theodoreti sententia de sacra eucharistia. Dissert. postumæ*, édit. Paul de Faget, Paris, 1668, p. 71; Théophile Raynaud, *Eucharistica*, Lyon, 1665, t. VI, p. 74; Muniessa, *De eucharistia*, Barcelone, 1689, p. 567, n. 12, et Franzelin, *De eucharistia*, Rome, 1868, p. 257, n'hésitent pas à reconnaître, dans ces symboles mystiques dont Théodoret écarte tout changement essentiel, les seules apparences sensibles. Raynaud impose résolument cette conclusion orthodoxe au texte de Théodoret, moyennant un contresens. Il traduit les mots : μένει γὰρ ἐπὶ τῆς προτέρας οὐσίας, καὶ τοῦ σχήματος, καὶ τοῦ εἴδους..., en disant : *Manet enim in prioris substantiæ et figura et forma, loc. cit.*, et accompagne cette version de la réflexion suivante : *Quod veritatem catholicam nullo modo collidit.* Mais il s'agirait précisément de savoir si, dans l'*Eranistes*, Théodoret n'est pas sorti des limites de la stricte orthodoxie et si, pour ruiner plus efficacement le monophysisme, il n'a pas adhéré à une sorte de dyophysisme eucharistique, inconciliable avec le dogme de la transsubstantiation. C'est la thèse de Mgr Batiffol, qui nous semble avoir pour elle le sens obvie des textes. *Op. cit.*, p. 290 sq. Cf. J. Lebreton, *Le dogme de la transsubstantiation et la christologie ancienne du Ve siècle*, dans *Report of the eucharistic congress held at Westminster from 9th to 13th september 1908*, Londres, 1909, p. 338-339. Toutefois, le passage contesté n'écarte pas non plus, du moins sans instance possible, le sens que lui donna longtemps l'enseignement catholique; l'idée maîtresse qui s'en dégage est l'absence, dans les symboles mystiques, d'un changement d'ordre sensible. Cette *prior substantia*, demeurant ce qu'elle était, pourrait n'être que la nature purement phénoménale du pain et du vin. Cette interprétation laisse debout la réponse de l'orthodoxe : de même que dans l'eucharistie, après comme avant le changement invisible admis par la foi (*intelliguntur autem ea esse que facta sunt et creduntur*), les symboles myst ques restent une forme de réalité, tombant sous les sens (*et videri tangique possunt sicut et prius*), ainsi, le corps du Christ après l'ascension n'a point perdu sa vraie nature corporelle. Proposé ainsi, l'argument pourra paraître moins convaincant qu'il ne le serait dans l'hypothèse d'un dyophysisme eucharistique : de la négation d'un changement sensible des espèces eucharistiques, il conclurait à la négation d'une conversion réelle du corps du Christ à la nature divine. A tout le moins accordera-t-on qu'un texte aussi ambigu et d'une orthodoxie contestable ne légitime pas l'attribution

à Théodoret d'une conception arrêtée sur la nature des espèces eucharistiques. C'est devant des textes comme celui-là, comme ceux de la lettre du pseudo-Chrysostome à Césaire, du pape Gélase sur les deux natures dans le Christ, Franzelin, *op. cit.*, p. 256; J. Lebreton, *La transsubstantiation et la christologie antiochienne du Ve siècle*, dans les *Études*, 1908, t. CXVII, p. 477 sq., qu'il faut se rappeler les sages paroles de J. Pohle : « Cette continuité physique et non seulement visible des accidents eucharistiques fut affirmée si souvent par les Pères et avec une telle insistance, qu'elle parut mettre en danger la notion même de la transsubstantiation. » *The catholic encyclopedia*, art. *Eucharist*, t. V, p. 582.

Conclusion. — Les Pères admettent la réalité objective de ce qu'on appellera plus tard les accidents eucharistiques; mais il ne paraît pas qu'ils aient essayé de fournir une explication théorique, ni du fait, ni de sa possibilité; ils s'attachent à l'objet de foi, qu'ils exposent dans le langage usuel et journalier; très frappante est l'absence chez eux de termes d'école, où s'embusque parfois toute une métaphysique; ils affirment les dogmes de la présence réelle et de la conversion substantielle et s'efforcent de les rendre accessibles par des comparaisons et des analogies à la portée de tout le monde; mais ils ne tentent pas d'éclairer les abords philosophiques du dogme, la zone d'ombre qui, pour la raison naturelle, encercle les affirmations nettes et précises de la foi; ils n'ont pas poussé à fond l'analyse rationnelle du donné révélé; cette besogne était réservée à ceux qu'on a si pittoresquement et si justement appelés des « incorrigibles compreneurs », c'est-à-dire aux théologiens scolastiques. C'est en substance l'avis auquel s'arrêtait, il y a deux siècles et demi, érudition à la fois solide et pénétrante de Pierre de Marca. Notant la fréquence chez les Pères de l'expression : Le pain consacré est le corps du Christ, il ajoutait : *Sed nulla apud ipsos disputatio reperitur, an subsistant sine subjecto, quoniam definitione illa : ex pane fieri corpus Christi defunctos se putabant omni scrupulosiori disquisitione de accidentium substantia : quia totum illud complexum ad corpus Christi pertinere existimabant. Non difficultebantur quidem, quin superesset sapor in speciebus, quin forma panis, quin res sensibiles et elementa non solum viderentur, ut eorum verbis utar, sed ut adjunctam carni invisibili contemplabantur.*

III. Période scolastique. — 1° *Devanciers de saint Thomas.* — On constate un curieux parallélisme entre la doctrine des espèces eucharistiques et le dogme de la transsubstantiation; ils existent tous deux dans la conscience chrétienne bien longtemps avant les formules qui ont servi à les nommer. Les choses ont naturellement précédé les noms. Bien avant Paschase, saint Ambroise et saint Jean Damascène enseigneront une conversion substantielle des éléments; le mot transsubstantiation paraît pour la première fois vers la première moitié du XIIe siècle, longtemps avant le IVe concile de Latran. Voir col. 1289; Denifle, *Luther und Lutherthum*, Mayence, 1904, p. 240. Voir aussi col. 1224. C'est vers la même époque c'est-à-dire vers le premier tiers du XIIe siècle, qu'on voit paraître la théorie des *accidentia sine subjecto*. Elle est nettement affirmée par Alger de Liège : *Deus*, dit-il, *in omnibus est mirabilis..., facit enim in suo sacramento accidentales qualitates existere per se, quod in cæteris est impossibile. Sed qui virgini dedit fœcunditatem sine semine, quid mirum si sine substantiæ fundamento facit qualitates existere. De sacramento*, édit. Malou, l. II, c. I, p. 216, et *passim*. On remarquera la terminologie scolastique dont se sert l'écolâtre de Liège. A peu près tous ceux qui ont écrit avant lui sur le sacrement de l'eucharistie s'expriment comme les Pères, dans le langage courant, ils affirment la persévérance des qualités sensibles, en évitant les termes de dialectique. Il faut remarquer la manière dont Alger introduit sa solution du problème, celle qui était destinée à prévaloir : *Sed quæruntur dialectici, cum substantia panis in corpus Christi conversa, jam non sit panis, in quo fundamento remanent qualitates... Loc. cit.* C'est le problème dans les termes mêmes dans lesquels le posera l'École. Dans le *Sententiaire*, édité à Berlin en 1835 par Rheinwald, sous le titre erroné de *Petri Abælardi Epitome theologiæ christianæ*, et réimprimé par Cousin en 1859, *Pet. Abælardi opera*, t. II, p. 567, on lit au c. XXIX, intitulé : *De sacramento altaris : De specie quoque illa panis et vini, dubitatur cujus sit?* L'auteur propose une double solution, dont la première, absurde et très tôt rejetée, attribue les accidents au corps du Christ, et dont la seconde est celle précisément que saint Bernard et Guillaume de Saint-Thierry reprocheront à Abélard : *Dicit etiam Magister Petrus de sacramento altaris, substantia panis et vini mutata in substantiam corporis et sanguinis Domini ad peragendum sacramenti mysterium, accidentia prioris substantiæ remanere in aere. Obsecro, ut quid in aere? Quid ibi factura sunt? Disput. adversus Abæl.*, c. IX, *P. L.*, t. CLXXX, col. 280. Denifle, *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlin, 1887, t. III, p. 634; J. Kilgenstein, *Die Gotteslehre des Hugo von Saint-Victor*, 1898, p. 23 sq. Voir t. I, col. 52-54. Un autre *Sententiaire*, conservé chez les chanoines de Saint-Florian (Haute-Autriche) et découvert par le P. Denifle, introduit la question à peu près dans les mêmes termes : *Quæritur ubi sit (forma). Patet esse in aere... Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters* (1885), t. I, p. 433. Même manière de poser la question chez Ognibene, un autre disciple d'Abélard, dont les Sentences ne sont pas antérieures à l'année 1140 : *De sapore et fractione et specie dicimus quod ibi sint. Si quæritur ubi sunt, possumus dicere in corpore. Sed ibi non est corpus in quo sint, quia ibi non est nisi corpus Domini, in quo non sunt; vel possumus dicere quod sunt in aere, sicut videmus, quod recedente pomo, remanet odor in aere. Loc. cit.*, p. 467. Hugues de Saint-Victor, qui, le plus ordinairement, combat Abélard, pose dans sa *Summa sententiarum* un *quæritur* touchant les qualités sacramentelles. et la réponse qu'il lui donne est déjà en substance celle de saint Thomas : *Quæritur in quo sunt illæ species et sapor ille? Non enim possumus dicere quod sunt in substantia panis et vini, cum non sit ibi substantia panis et vini, sed verum corpus Christi, nec audemus dicere quod insint corpori Christi. Non enim habet corpus Christi rotundam figuram in se : sed qualem in judicio visuri sumus. Sed cui creare de nihilo et formatum et formam fuit facile : mutare formatum et conservare formam non erit difficile et ut præter substantiam subsistat efficere.* Tr. V, c. IV, *Opera*, Cologne, 1617, t. III, p. 335. Si l'authenticité de la *Summa sententiarum* est douteuse, celle du *De sacramentis fidei* ne l'est pas; or cet ouvrage, un des derniers en ordre de dates de Hugues et composé vraisemblablement vers la fin du troisième decennium du XIIe siècle, A. Liebner, *Hugo von Saint-Victor*, Leipzig, 1832, p. 217, exprime des doctrines analogues. *De sacram. fidei*, l. II, part. VIII, c. IX. Enfin, les *Sententiæ divinitatis*, un recueil de Sentences, issu de l'école de Gilbert de la Porée, postérieur à l'année 1141, mais d'après un savant travail du Dr B. Geyer, *Die Sentent. divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertsschen Schule*, Munster, 1909, antérieur aux années 1147-1148, contient une curieuse contradiction qui nous montre que la question des accidents était, à cette époque déjà, classique dans les écoles

et que tout maître en théologie se croyait obligé de la traiter. L'auteur, après avoir nié la persistance des accidents, qui, d'après lui, n'échappent pas plus au changement que la substance : *sapor et color, qui prius erant in pane et vino, modo non sunt in eis post consecrationem, cum penitus non sint ; neque in corpore Christi sunt, et ita fit hic commutatio secundum utrumque*, p. 43, n'en pose pas moins, un peu plus loin, la question d'usage : *De his quæ remanent, solet quæri ad quid remaneant et in quibus. Ibid.* Tous ces textes nous montrent la question du mode d'existence des éléments sensibles du sacrement posée très hardiment vers le commencement du XIIe siècle par les premiers sommistes et discutée dans les formes et le langage scolastiques. C'est bien une question de dialecticiens, hantés par les catégories d'Aristote et du pseudo-Augustin. Alger avait raison de dire : *Quærunt dialectici*... On sait que la dialectique charriait alors une bonne part de métaphysique, et nous la voyons précisément triompher vers la même date, avec la méthode ratiocinante de l'auteur du *Sic et non* et de la *Theologia christiana*, dont l'instrument sera la libre enquête rationnelle : *Dubitando enim ad inquisitionem venimus ; inquirendo veritatem percipimus. Abælardi opera*, édit. Cousin, t. I, p. 16.

Ce n'est pas que la solution traditionnelle ne se retrouve point, la phraséologie scolastique en moins, à une date antérieure. On la trouve en substance dans un sermon de Geoffroi Babion, scolastique d'Angers, imprimé par Beaugendre, *Hildeberti opera*, col. 422, sous le nom d'Hildebert de Lavardin et conservé en manuscrit à la Bibliothèque nationale, n. *8433*, fol. 30. En Orient, elle paraît, durant la seconde moitié du XIe siècle, dans le dialogue de Samonas, évêque de Gaza, avec Achmed le Sarrasin, Galland, *Bibliotheca vet. Patrum*, t. XIV, p. 225, dont la première partie a été publiée par Gretser dans sa collection des Opuscules de Théodore Abucara. *Gretseri Jacobi opera omnia*, Ratisbonne, 1741, t. XV, p. 400. Achmed objecte à l'évêque la fraction du pain eucharistique : le Christ est-il un ou plusieurs, multiplié dans chaque parcelle de l'hostie ou identique sous chacune ? Son interlocuteur s'efforce, au moyen d'analogies ingénieuses, celle du miroir brisé dont chaque fragment reflète l'objet, du discours dont l'unité indivise se laisse saisir par tous les auditeurs, de faire entendre au sectateur du prophète que le mystère ne contredit pas à la raison. Il termine en lui déclarant que la fraction n'intéresse que les accidents sensibles du pain consacré ; le corps immortel et incorruptible échappe à ce morcelage : « Quand donc, dit-il, vous voyez diviser en parties le pain sanctifié, ne pensez pas que le corps du Christ soit divisé ou déchiré : μὴ νόμισης ὅτι μερίζεται, ἢ ἀποσπᾶται, ἢ διαιρεῖται τὸ ἄχραντον ἐκεῖνο σῶμα ἀθάνατον γὰρ καὶ ἄφθαρτον, καὶ ἀδιάπνητον, ἀλλ' τι μερισμός ἐστιν ἐκεῖνος τῶν αἰσθητῶν συμβεβηκότων μόνον μετὰ τὸν ἁγιασμὸν... » Ce texte, dont l'orthodoxie est d'une admirable précision, affirme deux choses : après la consécration, seuls les accidents — on remarquera le terme aristotélicien de συμβεβηκότων — subissent une séparation de leurs parties ; ces accidents demeurent donc objectivement, après comme avant la sanctification. L'évêque de Gaza s'exprime, à peu de chose près, comme le fera environ cinq siècles plus tard le concile de Trente : *manentibus dumtaxat speciebus*, sess. XIII, can. 2, *De eucharistia*. Aussi, le savant Le Quien, citant le passage de Samonas, *Damasc. opera*, t. I, p. 654, a-t-il raison de lui donner cet éloge : *Hæc exactissima sunt et utriusque Ecclesiæ traditioni et doctrinæ consentanea.*

La même doctrine se retrouve dans les recueils de Sentences qui appartiennent à la période curieuse de l'histoire de la théologie où celle-ci ne s'est pas encore dégagée du droit canon et de la morale : *Quamvis enim*, écrit Guillaume de Champeaux, *sacramenta ibi sint secundum fractionem et odorem et colorem et saporem, tamen in utraque specie totus est Christus. Sententiæ vel quæstiones XLVII*, édit. G. Lefèvre, Lille, 1898. *Credendum est igitur*, dit à son tour Anselme de Laon, *quod species illæ franguntur, dentibus teruntur, res enim sacramenti, scilicet dominicum corpus integrum manet. Sententiæ*, édit. G. Lefèvre, Millau, 1895. Dans la controverse contre Bérenger de Tours, rien n'est plus fréquent sous la plume des défenseurs de l'orthodoxie, que des assertions telles que celle de Lanfranc . *Cum divina pagina corpus Domini panem vocat sacrata ac mystica locutione id agit : seu quoniam ex pane conficitur ejusque nonnullas* RETINET *qualitates... Op. cit.*, c. VI, XIV, XVII et *passim*. Paschase Radbert écrira de même : *Sapientia Dei Patris maluit hoc mysterium in specie panis et vini* PERMANERE *quam in colorem et saporem carnis et sanguinis demutari. De corpore et sanguine Domini*, X, 1, *P. L.*, t. CXX, col. 1305. Ratramne n'est pas moins catégorique : *Panis et vinum prius exstitere ; in qua etiam specie jam consecrata* PERMANERE *videntur, De corpore et sanguine Domini*, c. LIV, *P. L.*, t. CXXI, co'. 149 ; *Species creaturæ quæ fuerat ante* PERMANSISSE *cognoscitur. Ibid.*, c. XII, col. 133. Le nominalisme eucharistique de Bérenger ne s'attaque pas moins à la persistance des qualités du pain et du vin, qu'au dogme de la transsubstantiation. On s'en convaincra en lisant ce livre d'un rare ennui qui a pour titre : *Berengarii Turonensis de sacra cena liber posterior*, signalé par Lessing dans la bibliothèque de Wolfenbüttel et publié à Berlin en 1834 par A. F. et F. Th. Visscher. L'hérésiarque attaque précisément chez Lanfranc l'assertion citée plus haut. Pour sa logique empiriste et profondément imbue de nominalisme, la destruction de la substance entraîne celle des accidents : *Ita, si absumitur per corruptionem subjecti in altari panis, ut caro esse incipiat per generationem subjecti, non sibi relinet, ut scribis, caro Christi, modo esse incipiens per generationem subjecti, nonnullas qualitates panis absumpti per corruptionem subjecti,* QUIA CORRUPTO SUBJECTO, QUOD IN SUBJECTO EO ERAT SUPERESSE QUACUMQUE RATIONE NON POTUIT. *Op. cit.*, p. 93, 171, 211 et *passim*. On remarquera l'erreur, due peut-être à la terminologie aristotélicienne, qui fait prendre à Bérenger la production du corps du Christ pour une génération ; on observera en tout cas combien ce langage diffère de celui d'écrivains, tels que Lanfranc, qui subissent plus profondément l'influence des Pères. L'archidiacre d'Angers, tributaire en cela de son devancier, Scot Ériugène, oppose au principe d'autorité les droits de la raison. Lanfranc le calomnie : il saura apporter au besoin ses autorités, mais le raisonnement est un procédé de discussion infiniment supérieur : *quamquam ratione agere in perceptione veritatis incomparabiliter superius esse, quia in evidenti res est, sine vecordiæ cæcitate nullus negaverit. Op. cit.*, p. 100 sq. Pour un homme sensé, mieux vaut périr en suivant la raison que s'incliner devant les seules autorités : *nec sequendus in eo es ulli cordato homini, ut malit auctoritatibus circa aliqua cedere, quam ratione, si optio sibi detur, perire. Ibid.*, p. 102. Un tel langage, accentuant les négations précises, au nom de la raison, en même temps qu'il devait créer un préjugé d'orthodoxie en faveur de la doctrine attaquée de la persistance des accidents sensibles, pouvait, croyons-nous, produire un double effet : jeter la suspicion sur la dialectique en coquetterie avec le rationalisme, ou bien déterminer, par une réaction tout opposée, un essai de justification rationnelle de la thèse même où la raison hautaine de l'hérésiarque

ne voyait qu'une impossibilité. N'est-il pas remarquable que le premier à formuler en termes de dialectique la thèse des *accidentia sine subjecto* soit précisément un écolâtre de cette célèbre école de Liége d'où sortirent des adversaires éminents de Bérenger, tels qu'Adelman, évêque de Bresse, jadis condisciple de l'hérésiarque aux pieds de Fulbert de Chartres, de cette école, précisément, dont les disputes eucharistiques, excitées par l'archidiacre, contribuèrent, d'après Gozechin, autre scolastique de Liége, à hâter le déclin ? *Epist. ad Walch.*, c. XXIX sq., *P. L.*, t. CXLIII. C'est à l'autorité des Pères qu'en appelle l'évêque de Liége, Déoduin, dans sa lettre à Henri, roi de France, pour l'engager à refuser les honneurs d'un concile à Bérenger et à son protecteur, Eusèbe Brunon. *P. L.*, t. CXLVI, col. 1439. Gozechin se plaint de voir les partisans de l'hérésiarque délaisser, dans l'exposition des mystères de la foi, la méthode prudente et respectueuse des Pères pour les détours tortueux de la dialectique. *Op. cit.*, c. XXX. Adelman lui rappelle pareillement la recommandation de leur maître vénéré, Fulbert de Chartres : il faut marcher sur la trace des Pères ; les suivre, c'est prendre la voie royale, *P. L.*, t. CXLIII, col. 1289 ; aux humbles, tels que lui et Bérenger, il peut n'être que salutaire de s'abriter à l'ombre des grands noms d'Ambroise, d'Augustin, de Jérôme. *Ibid.*, col. 1291. Le cardinal Humbert, dans sa vigoureuse lettre à Eusèbe Brunon, lui remet en mémoire que le Christ, dont il tient son Église, a choisi pour propager l'Évangile, non des sophistes et des aristotéliciens, mais des hommes simples et dépourvus de culture : *non per sophistas et aristotelicos, sed per simplices et idiotas*. Bibl. de Berne, n. *292*, collection Bongers, cité par P. Brucker *L'Alsace et l'Église au temps du pape saint Léon IX*, Paris, 1889, t. II, appendice. Enfin le moine Anastase, dans la belle lettre, publiée par Gerberon dans son édition des œuvres de saint Anselme, *Epist.*, CVI, *De sacr. alt.*, *Opera omnia*, p. 452 ; lettre qui, en raillant ces hommes charnels dont la folie est destructrice de la foi *eo quod magis suis corporalibus oculis quam veritatis attestationibus credunt*, vise manifestement l'empirisme eucharistique de Bérenger, fait profession de tenir en égal dédain le bavardage dialectique des écoles d'Aristote et de Chrysippe et l'éloquence cicéronienne ; il se contente de cueillir dans le jardin divin, les Écritures et les œuvres des Pères sans nul doute, ces fruits dont les racines glorieuses sont fixées au ciel : *sed memento quia simpliciter fructus carpimus in divino hortulo, quorum radices gloriosæ fixæ sunt in cælo*. Nous assistons ainsi au conflit de deux méthodes, dont l'une, celle du passé, est un traditionalisme dont toute l'ambition est de se rattacher étroitement à la foi commune, énoncée par les Pères, dont l'autre, celle de l'avenir, s'essayant à naître et s'implantant peu à peu, malgré quelques essais malheureux, est un rationalisme avide d'explications naturelles et portant dans l'intelligence du dogme avec l'amour du système un vif besoin de cohérence logique. C'est parmi ces tendances opposées, qu'a dû se former peu à peu une théorie nette et précise des accidents eucharistiques. L'originalité de la scolastique, dans la matière qui nous occupe, comme en d'autres, consiste, croyons-nous, à avoir repris la question là où les Pères l'avaient laissée, à avoir posé des problèmes philosophiques, situés, il est vrai, dans le prolongement de leur pensée, peut-être même dans celui du dogme, mais enfin, à côté desquels les Pères avaient passé sans les voir ou peut-être en les dédaignant. L'effort eut ce grand résultat de faire de la théologie une science et de rendre possible, en la préparant, cette majestueuse synthèse de la raison et du dogme qui s'appelle la Somme théologique de saint Thomas. Il est intéressant de voir la raison aux prises avec les problèmes posés par la foi.

Il y a des solutions malhabiles, qu'elle quitte successivement pour d'autres estimées meilleures ; la solution d'Alger, dont l'influence devait être si marquante en droit canonique par les emprunts que lui fit Gratien, ne s'imposa pas dès l'abord dans les écoles. On nia même, comme il a été dit plus haut, la persistance des qualités sensibles, mais il semble qu'en général on ait commencé par leur chercher un support. Ce ne pouvait être le corps du Christ : *Dicunt quidam*, écrit l'auteur des *Sententiæ divinitatis, quod in corpore Christi remanent et corpus Christi sunt. Non tamen tale est ad dextram, quale repræsentatur, quia credimus quod sit longum, spissum, habens easdem dimensiones quas et alius homo. Sicuti post resurrectionem apparuit in specie peregrini, cum peregrinus non esset. Op. cit.*, p. 134. On se rappellera que la *Summa sententiarum*, attribuée à Hugues de Saint-Victor, disait de même : *Nec audemus dicere quod instint corpori Christi. Non enim habet corpus Christi rotundam figuram in se, sed qualem in judicio visuri sumus. Loc. cit.* Abélard imagina de leur donner comme substrat l'air atmosphérique ; c'est la neuvième erreur que saint Bernard signale dans la *Theologia christiana* : *De speciebus panis et vini quæritur, si sint modo in corpore Christi, sicut prius erant in substantia panis et vini, quæ versa est in corpus Christi : an sint in aere. Sed verisimilius est, quod sint in aere, cum sint in corpore Christi sua lineamenta, et suam speciem habeat, sicut alia corpora humana. Abæl. opera*, édit. Cousin, t. II, appendice, p. 768. L'*Epitome theologiæ christianæ*, qui indubitablement est d'inspiration abélardienne, s'efforce de rendre acceptable cette opinion, au moyen d'analogies : *Si enim nolumus dicere, quod illius corporis sit hæc forma, possumus satis dicere, quod in aere sit illa forma..., sicut forma humana, in aere est, quando angelus in homine apparet. Ibid.*, p. 580. La même opinion apparaît dans les sententiaires, étudiés par le P. Denifle et composés à Bologne, vers le milieu du XIIe siècle. *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlin, 1885, t. I, p. 403 sq. Seul, celui de Roland Bandinelli ne la mentionne pas. *Die Sentenzen Rolands*, édit. Gietl, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 234, note 11. Vraisemblablement, la condamnation de la théologie d'Abélard au concile de Sens en 1141 dut avoir pour effet de la faire abandonner. Déjà les *Sententiæ divinitatis*, dont la composition est certainement postérieure à cette condamnation, introduisent la solution d'Abélard, par la formule *alii dicunt* : *Alii dicunt, quod in corpore Christi non remanent, sed in præjacenti aere, sicuti de angelo qui loquitur in aere, qui videtur esse homo et formam hominis habere, cum tamen non est homo, nec formam hominis habet, sed in aere est forma illa. Op. cit.*, p. 134. A partir du Lombard, on peut dire qu'elle n'est plus citée que pour mémoire : *Ne mireris vel insultes*, écrit-il, *si accidentia videantur frangi, cum ibi sint sine subjecto, licet quidam asserant ea fundari in aere. Sent.*, l. IV, dist. XII ; S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a^, q. LXXVII, a. 1. Gabriel Biel la réfute encore : *Post consecrationem, non inhærent accidentia... aeri circumstanti : quia hic est locus specierum ; locus autem non est subjectum locati. In IV Sent.*, l. IV, dist. XII, q. I, a. 2. Du reste, ni le corps du Christ, ni l'air ambiant ne pouvaient jouer le rôle de substance par rapport aux espèces sacramentelles. La solution était en opposition formelle avec l'axiome : *Accidens non migrat de subjecto in subjectum*, et, de plus, les accidents du pain eussent qualifié leurs

nouveaux sujets : *Accidens omne denominat suum subjectum.*

Aussi, la solution qui renonçait à expliquer la persistance des accidents par une forme quelconque de causalité matérielle, pour la rapporter uniquement à l'efficience divine, rallia très tôt les préférences des maîtres orthodoxes. A partir d'Alger, elle ne cesse pas de se faire entendre par la voix des théologiens et des prédicateurs; l'entrée en scène des grands scolastiques du XIIIe siècle lui assure la prépondérance définitive; saint Thomas la fera pénétrer dans la liturgie par les leçons du second nocturne de la fête du saint sacrement, et le catéchisme romain, en l'accueillant dans sa leçon sur l'eucharistie, lui donnera une sorte de consécration officielle. *Cat. Rom.*, part. II, c. IV, Anvers, 1611, p. 191. Toutefois, elle rencontra des contradicteurs dès le XIe siècle. Il se trouva des génies étroits, tels que cet abbé Abbaud, exhumé naguère par Martène, qui, pratiquant un littéralisme effrayant et s'attachant au texte de la confession de foi exigée de Bérenger au concile de Rome en 1059, prétendit que le corps du Christ était réellement rompu par les mains des prêtres : *sensualiter non solum in sacramento, sed in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri*, Mansi, *Concil.*, Venise, 1730 t. XII, col. 46, et, pour mieux réfuter Abélard qui prétendait circonscrire la fonction aux seules espèces, déclara impossible la persistance des accidents isolés : *Cogitaveram et illis aliqua respondere, qui dicunt ipsum corpus non frangi, sed in albedine ejus et rotunditate aliquid factitari sed recogitans ineptum esse in Evangelio Christi de albedine et rotunditate disputare, amaturis talia auribus dimovens, dialecticis aut certe pueris talia permisi, præsertim cum quivis facile videat albedinem seu rotundi atem ab ipso corpore, quod vel album vel rotundum est, separari non posse, ita ut ab ipso non fracto hæc per se singulariter non frangantur, P. L.*, t. CLXVI, col. 1347. Gautier de Saint-Victor injurie Abélard et l'assimile à Bérenger, du Boulay, *Hist. univ. Paris.*, t. IF, p. 648, pour avoir rejeté avec beaucoup de bon sens la fraction substantielle qui, longtemps avant saint Thomas, sera écartée comme impossible par la masse des théologiens : *Iste (Abælardus) inquit in sacramento tantum. Sed scorpionis more præmittit blandum caput, dum dicit vere, sed « in sacramento tantum », statim subjungens;* toutefois les extraits de l'œuvre de Gautier, publiés par du Boulay, ne nous permettent pas d'affirmer qu'il ait, comme Abbaud, nié la possibilité des accidents sans sujet.

Ce qui est certain, c'est que la solution classique se perfectionna peu à peu et qu'elle ne se présenta pas dès l'abord avec une cohérence logique parfaite. Il semble bien qu'il y ait eu des docteurs pour répudier toute fraction réelle et s'en tenir à une illusion purement subjective de la vue; on ne voit pas qu'ils aient, pour autant, nié la réalité objective des qualités sensibles. Hugues de Saint-Victor, *Summa sentent.*, tr. V, c. VIII; le Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. XII; saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a^, q. LXXVII, signalent cette opinion sous deux formes différentes et la réfutent par le principe de saint Ambroise : *Nihil falsi putandum est in sacrificio veritatis : sicut fit in magorum præstigiis, ubi delusione quadam falluntur oculi, ut videant esse quod non est.* Impossible d'admettre que les auteurs de cette opinion singulière entendaient parler seulement d'une fraction apparente par rapport au corps du Christ. Les analogies dont ils se servent et le soin qu'ils prennent de montrer que leur opinion n'implique pas une déception, obligent à penser qu'ils considéraient toute fraction perçue par les sens, comme pure apparence subjective : *Frangitur quantum ad visum*, écrit Ognibene, *sicut dicebatur Joseph pater Christi : ergo deceptio aut illusio ibi est. Non sequitur, quia hoc non fit ad decipiendum, sed ad aliquid magnum significandum.* Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 233, note. L'auteur des *Sententiæ divinitatis* dit pareillement : *Videtur frangi et non frangitur... sicut in speculo apparet forma hominis et non tamen est et baculus videtur fractus in aqua et tamen non est.* Il prévient l'objection : *Si dicatur : Ergo est ibi præstigium vel delusio : falsum est quia ita roborata est Ecclesia in fide, quod bene credit, quia non frangitur, non atteritur, etsi videatur, sicuti videmus ibi panem et vinum et nullo modo ibi est. Op. cit.*, p. 134. Les mêmes incertitudes, contradictions et imprécisions de pensée s'observent dans les réponses données à la question : *Quæritur de corpore Christi quod a mure invenitur ac roditur, utrum sit corpus Christi? Die Sentenzen Rolands*, p. 234. La question parut embarrassante à Alger; il incline à nier la réalité de cette sorte de profanation, comme celle de toute putrescence et moisissure des espèces; ce qui l'arrête, c'est une objection métaphysique à laquelle l'évolution successive de la théorie des accidents se chargea de répondre : *...cum illæ species sine panis et vini substantia sint, quomodo mucescere aut putrescere magis quam digeri possint, non facilis patet causa. De sacram.*, l. II, c. I, édit. Malou, p. 227-228. Même embarras et même négation chez Guitmond d'Aversa : *Quod si aliquando velut corrosa (sacramenta) videantur, quod nunc de hortulano, de peregrino, vel leproso diximus, responderi potest, id est, non esse corrosa; sed vel ad puniendam seu corrigendam ministrorum negligentiam, vel ad probandam eorum, qui hoc viderint fidem, in tali specie posse videri. De sacramento*, édit. Vlimmerius, p. 48 sq.

Les premiers sommistes nièrent en général que le corps du Christ fût atteint par la dent des rongeurs; il délaissait miraculeusement les espèces : *Item, quæritur*, dit Ognibene, *si a muribus sumatur quando negligentia sacerdotum remanet. Non credimus, sed desinit esse ibi.* A la demande : Qu'est-ce qui sert dès lors de pâture à ces animaux, il répond : *Quod comedit mus, nescio. Die Sentenzen Rolands*, p. 234 n. 11. Pierre Lombard ne parlera pas autrement : *A brutis animalibus corpus Christi non sumitur, etsi videatur. Quid ergo sumit mus, vel quid manducat? Deus novit. Sent.*, l. IV, dist. XIII. Hugues de Saint-Victor répète à peu près l'explication de Guitmond d'Aversa, *De sacram.*, l. II, part. VIII, c. XII. Dans le manuscrit de Saint-Florian, il y a une ébauche de solution positive qui se fera recevoir pendant quelque temps; l'auteur, après avoir nié que le corps du Seigneur soit rongé par la dent des bêtes, ajoute : *Sed propter ignaviam sacerdotum, subtrahit se Deus illis et supponit aliam speciem, ut melius sibi caveant. Die Sentenzen Rolands*, p. 234, n. 11. Cette *alia species*, c'est sans nul doute une substance créée miraculeusement et, s'unissant aux espèces là où elles paraissent incontestablement alimenter des organismes, ou se corrompre avec production de substances nouvelles. C'est la solution proposée par Innocent III : *Sicut miraculose substantia panis convertitur, cum corpus dominicum incipit esse sub sacramento, sic quodammodo miraculose revertitur, cum ipsum ibi desinit esse : non quod illa substantia revertatur quod transivit in carnem, sed quod ejus loco alius miraculose creatus, quamvis hujus accidentia sine subjecto possunt sic corrodi, sicut edi. De sacro altaris mysterio*, l. IV, c. XI, Bois-le-Duc, 1846. Saint Thomas adoptera cette dernière opinion, dont le principe aurait été émis déjà pour Pierre de Poitiers dans ses Sentences : *...Quod corruptionem aliquam innuens de Christi corpore dicitur, non ad ipsum essentialiter sed ad formam est referendum, Sent.*, l. IV, c. XII, *P. L.*, t. CCXI; il rejettera par contre, comme impossible, le

retour miraculeux des substances transsubstantiées, et comme injustifiée la création d'une matière nouvelle, S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a^, q. LXXVII, a. 5, alors que son illustre devancier, Alexandre de Halés, avait encore admis le retour, soit de la substance, ou du moins de la matière primitive : *sicut dicitur de columba, in qua apparuit Spiritus Sanctus*, Matth., IV, *dicitur enim quod peracto officio suo in præjacentem naturam rediit (unde sumpta est) similiter dicitur de stella magorum, quæ peracto officio, mox esse desiit, revertens in præjacentem naturam unde sumpta erat.* Et il citait en faveur de cette opinion naïve la Glosse et l'Histoire scolastique de Pierre le Mangeur : *Hoc dicitur in Glossa et a Magistro in Historia. Sum. theol.*, part. IV, q. X, m. VIII, a. 2, § 2, resol., et § 4, resol. Ces incertitudes et ces demi-solutions permettent de mesurer le progrès que le ferme génie de saint Thomas fit faire à la théorie des *accidentia sine subjecto :* il lui donna cette puissante organisation logique, cette rigueur vigoureuse avec lesquelles elle se présente dans la q. LXXVII de la IIIe partie de la *Somme théologique.*

Ce qu'Alger avait renoncé à comprendre, Thomas l'expliquera aisément, a. 4, 6; ce qui était chez le scolastique de Liége conjecture timide, vérité seulement entrevue dans un demi-jour encore douteux, se transformera chez l'ange de l'École en réponse catégorique toujours lumineuse et parfois hardie. Qu'on examine, par exemple, q. LXXX, a. 3, ad 3um, de quelle vive façon il congédie l'opinion posant que le corps du Christ déserte mystérieusement les espèces, au premier contact d'un animal vil. Lui, si pieusement jaloux d'épargner à la foi chrétienne les railleries des infidèles, il n'éprouve aucune des craintes qui font dire au doux Bonaventure : *Videtur opinio quæ dicit quod defertur corpus quousque species deferuntur nimis ampla; quia tunc in ventrem trajiceret et in cloacam descenderet quod aures piæ, et si diceremus, hæretici et infideles deriderent nos et irriderent. In IV Sent.*, l. IV, dist. XIII, a. 2, q. II. C'est lui qui développe logiquement dans le sens de la métaphysique réaliste, héritée d'Aristote, la réponse donnée longtemps avant lui, il faut bien le remarquer, au problème des espèces eucharistiques. Chez lui, cette réponse prend les formes d'un système cohérent, où les questions s'amorcent les unes les autres et sont résolues en fonction à la fois du dogme de la transsubstantiation et d'une philosophie naturelle dont les solutions et les conceptions s'adaptaient sans trop de peine à l'expression de ce dogme et de ses conséquences logiques. Il serait injuste, toutefois, de ne pas reconnaître que ses devanciers lui ont préparé les voies. La solution à laquelle s'arrêta frère Thomas se retrouve en substance chez Alger de Liége, chez l'auteur du *Brevis tractatus de sacramento altaris*, parmi les Œuvres d'Hildebert, édit. Beaugendre, col. 1106, chez Hugues de Saint-Victor, *loc. cit.*; Guillaume de Saint-Thierry, *De sacram. altaris*, c. III, *P. L.*, t. CLXXX, col. 343; Robert Pulleyn, *Sent. libri octo*, l. VIII, c. V, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 966; Pierre Lombard, *loc. cit.*; S. Martin de Léon, *Serm.*, XXI, *in cena Domini*, *P. L.*, t. CCVIII, col. 839; Pierre de Celles, *Serm.*, XXXVI, *P. L.*, t. CCII; *Serm.*, XXXVIII, col. 757 : *Sacramenti cortice operto* écrit ce dernier, *corpore sancto Christi reficiam in via*; Pierre de Blois lui emprunte à la fois l'image et la théorie qu'elle est destinée à illustrer : *Veritatem ergo rei percipimus sub quodam velamento speciei, sub quodam cortice sacramenti, Opera*, édit. J. A. Giles, Londres, t. IV, p. 83; dans sa lettre CXI^a^, adressée à Pierre, clerc du roi d'Angleterre, il s'exprime, touchant l'eucharistie, dans un langage d'une précision parfaite : *Et ut, gratia exempli, in uno sacramentorum videas abyssum profundissimum et humano sensui imperceptibilem, pane et vino* TRANSSUBSTANTIATIS *virtute verborum cælestium in corpus et sanguinem Christi, accidentia quæ prius ibi fuerant, sine subjecto remanent et apparent. Ibid.*, t. II, p. 43. Alain de Lille, dans ses *Regulæ theologicæ*, groupe autour de l'opinion des *accidentia sine subjecto* les opinions différentes défendues de son temps; son texte offre ainsi une sorte de synopse de la question, *Reg.*, 117, édit. Jo. A. Mingarelli, *Anecd. fasciculus*, Rome, 1756, p. 248-249; *Contra hæret. l. IV*, l. I, c. LVIII, *P. L.*, t. CCX, col. 361; Pierre de Poitiers, disciple du Lombard et successeur de Pierre le Mangeur dans l'office de chancelier de l'université de Paris, à laquelle il occupa durant trente-huit ans la chaire de théologie, adopte dans ses *Libri sententiarum quinque*, l'opinion de son illustre maître. Dans sa Somme, la méthode scolastique apparaît en progrès : les *ad hoc objicitur* sont fréquents. Il discute tour à tour les diverses solutions et éclaire son choix par cette comparaison préalable : *Alii verius dicunt quod panis essentialiter vi verborum fit corpus Christi, nunquam tamen panis ille erit corpus Christi et sunt illa accidentia sine subjecto. Quomodo sit, penes illum est qui hoc potest. Sent.*, l. V, c. X, *P. L.*, t. CCXI, col. 1242. Les accidents servent à voiler le mystère : *Ipsum vero corpus non essentialiter videtur, nisi in sacramento, id est, in forma illa panis extrinseca, quæ visui se offert velans mysterium, ibid.;* le corps du Christ est caché sous les espèces : *Non videtur corpus Christi, sicut nec manus sub cappa. Ibid.*, col. 1242. Le cardinal Hugues de Saint-Cher reprendra cette gracieuse comparaison : *Nota quod non videmus proprie corpus Christi in altari, sed videmus ipsum velatum : sicut non videmus aliquem qui circumdatus est capa sua. In Epist. D. Pauli, Opera*, Lyon, 1669, t. VII. On trouvera encore la même solution chez Baudouin de Cantorbéry, *P. L.*, t. CCIV, col. 403, 678-680; Innocent III, *op. cit.*, l. IV, c. IX; Guillaume de Paris, *op. cit.*, t. I, p. 434. Chez ce dernier, plusieurs questions dénotent un progrès marqué. Comme Alain de Lille, il semble admettre qu'un accident peut servir de sujet à un autre : *Quædam sunt accidentia quæ per alia accidentia insunt subjectis : quædam quæ non per alia.* A cette seconde classe appartient la blancheur, mais, touchant la fraction de l'hostie, il écrit : *ibi est fractio et aliquid est ea fractum, quia fractio inest substantiæ mediante continuitate; unde cum sit ibi continuitas, vere dicitur quod ibi est fractum aliquid fractione illa. In IV Sent.*, tr. V, édit. François Regnault, Paris, fol. 19. Il discute longuement la question de savoir si les accidents peuvent nourrir; il est très catégorique surtout sur la thèse essentielle : *Secundum naturam sunt ibi accidentia sine subjecto : ut color, sapor, rotunditas et hujusmodi. Hoc autem est supra naturam, sed non supra intellectum : quia intellectus bene intelligit accidentia sine subjecto : potentior enim est Deus in operando quam intellectus in intelligendo. Ibid.*, fol. 18. Les accidents voilent le corps du Christ; celui-ci n'est qu'indirectement visible : *videtur tamen secundum quid, quia videtur velatum.* Voir une main gantée n'autorise pas à affirmer sans restriction qu'on voit une main : *Sed non sequitur : ergo videtur, sicut non sequitur : iste videt manum cirothecatam istius : ergo videt manum istius. Ibid.*, fol. 19. Nous aurions, sans nul doute, rencontré des théories analogues dans les Sommes du magister Præpositinus et de Roland de Crémone, le premier maître de l'ordre dominicain, à l'université de Paris, vers 1229, et qui devait, plus tard, se montrer hostile à saint Thomas. Malheureusement, leurs Sommes demeurent toujours inédites. Il importait de signaler cette tradition scolaire qui, sans interruption notable, va d'Alger de Liége à Thomas d'Aquin.

Albert le Grand, dont saint Thomas ne fera que développer les principales solutions, sera vraiment en droit d'écrire : *Cum igitur secundum opinionem* CELE-

BRIOREM et MAGIS CATHOLICAM, formæ illæ maneant sine subjecto, dico quod per se possunt agere et pati admixtionem et putrefactionem et per se in aliud subjectum transferri. In IV Sent., l. IV, dist. XII, a. 10, *Opera*, Lyon, 1651, t. XVI. En le lisant, on s'aperçoit avec plaisir qu'il pose la plupart des principes dont s'inspirera son illustre élève : les accidents existent miraculeusement sans sujet, bien que *tota philosophia videatur esse contra, ibid.*, a. 16; les objections confondent l'essence de l'accident avec son inhérence. Posés miraculeusement, sans sujet, les accidents sont, par eux-mêmes aussi, principes d'action et termes d'altérations; enfin et surtout, la quantité sert de soutien aux autres accidents, et cette dernière proposition demeurera partie intégrante de l'orthodoxie thomiste en la matière. N'est-ce pas, en résumé, à peu près toute la substance de la question LXXVIIe de la IIIe partie de la Somme théologique?

2° *Contemporains et successeurs de saint Thomas.* — Il nous reste à montrer brièvement que les maîtres contemporains de saint Thomas ou ses successeurs de quelque renom défendirent en général les mêmes doctrines. Sauf indication contraire, nous renvoyons désormais aux commentaires sur la dist. XIIe du IVe livre des Sentences du Lombard.

Le premier que nous ayons à signaler est Hugues de Saint-Cher, mort environ dix ans avant saint Thomas (1263). Sa Somme sur les Sentences est demeurée inédite. Mais nous avons son commentaire sur la Ire Épître aux Corinthiens. Il contient en substance un traité sur les accidents eucharistiques et la transsubstantiation. Il nous a paru que Hugues a largement mis à profit la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre et les Sentences du Lombard. Pour Hugues, le sacrement est plein de miracles. Parmi ceux-ci, il faut compter *quod formæ remanent et faciunt illud quod faceret substantia panis et vini.* Ceux qui admettent une fraction, sans matière fragmentée, *deciplunter, nescientes distinguere inter accidentia, quæ immediate sunt in substantia et alia quæ insunt mediate.* Hugues signale encore l'opinion depuis longtemps abandonnée d'Abélard : *Dixerunt tamen aliqui quod erant in aere circumfuso.* Les espèces seules sont brisées par le prêtre : *In sacramento sic fit.* Enfin, au scrupule : *Discutere non permittitur. Quid est ergo quod quotidie audemus disputare de corpore Christi?* il répond en vrai scolastique : *Solutio. Non permittitur discutere rationibus naturæ, sed aliis bene. Op. cit.*, t. VII, p. 104 sq.

L'opinion de Henri de Gand sur les espèces eucharistiques se trouve renfermée, non dans sa Somme, mais dans ses *Quodlibeta*, une des œuvres les plus originales du XIIIe siècle. Henri semble admettre que la doctrine, devenue commune à son époque, celle qu'Albert le Grand appelait *celebrior et magis catholica*, constitue un point de foi. Les espèces ne touchent pas le corps du Christ; s'il en était ainsi, elles appartiendraient à ce corps et ainsi elles ne seraient plus *per se subsistentes sine subjecto, cujus contrarium tenet fides. Quodlib.*, I, q. V, Paris, 1518. Ailleurs, traitant la question : *Utrum de speciebus sacramenti possit generari vermis*, argumentant en faveur de la négative, il écrit : *sed in illis speciebus non est materia subjecta, quia sunt sine materia, secundum fidem. Ergo. Quodlib.*, VIII, q. XXXVI.

L'opinion défendue par Henri de Gand se présentait donc à son époque comme l'expression de l'orthodoxie même. Créé docteur en théologie en 1277, Henri enseignait certainement à Paris, vers Pâques de l'année 1278. *Quodlib.*, III, q. XXVIII, *in fine*. Or, parmi les erreurs condamnées par Étienne Tempier, évêque de Paris, le dimanche de *Lætare* de l'année 1276, on lit, sous le titre de : *Errores de accidente*, la proposition suivante : *Item quod facere accidens sine subjecto habet rationem impossibilis implicantis contradictionem, ut credimus in eucharistia.* P. Lombard, *Sent.*, Lyon, 1529, fol. 126. Le P. Mandonnet, qui réédite, en les groupant, les propositions condamnées par Tempier, omet, sans doute parce qu'il fait défaut dans les manuscrits, le membre de phrase *ut credimus*, etc. Il a, en tout cas, raison de compter notre proposition et les autres *errores de accidente*, figurant au c. XV, de l'appendice de l'édition lyonnaise des Sentences de 1529, parmi les *errores in theologia*. P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, dans *Les philosophes belges*, Louvain 1908, t. VII, p. 189 sq. Il est évident, en effet, que la condamnation de la proposition en question est due à des préoccupations d'ordre dogmatique. En la frappant, Étienne Tempier et les théologiens de l'université de Paris ont dû penser au sacrement de l'eucharistie. La proposition incriminée faisait-elle partie des thèses averroïstes de Siger de Brabant? L'auteur inconnu du *De erroribus philosophorum* la signale dans l'œuvre de Rabbi Moïses Maimonide, au l. III du *De expositione legum* ou *Sepher Miçvoth*, c. XV. Mandonnet, *op. cit.*, p. 23. Parmi les choses impossibles pour la puissance divine, dit l'auteur anonyme, Maimonide range l'accident se soutenant sans sujet et, pour avoir soutenu la contradictoire, il dit de certaines gens, qu'il appelle les séparés, qu'ils ont ignoré la voie des sciences enseignables : *viam disciplinalium scientiarum.* Ce qui prouve la parfaite fidélité de l'auteur du *De erroribus*, c'est que nous lisons les mêmes affirmations, sous la plume de Maimonide, au l. III du *More Nevochim.* Au c. XV, après avoir cité quelques propositions, qui *secundum omnes magistros speculationis, sine contradictione sunt ex numero impossibilium*, il ajoute : *Verum, utrum facere possit (Deus) ut existat accidens solum extra substantiam? Id ab aliquibus, ut a secta Muatzali, habetur possibile* (ces Muatzali, ce sont les *separati* de l'auteur anonyme); *ab aliis vero impossibile; quamvis non sola speculatio illos qui affirmant existentiam accidentis extra subjectum, ad hoc statuendum induxerit : sed observatio et reverentia quarumdam rerum legalium ipsis extorsit, hoc effugium. Doctor perplexorum*, édit. J. Buxtorf fils, Bâle, 1629.

La réflexion de Maimonide contient une part de vérité; ce sont des conceptions religieuses (*legalium*) qui ont fait choisir des positions philosophiques, défendues ensuite par le seul secours des lumières naturelles. La raison sert ainsi le dogme révélé. Par la condamnation prononcée par Étienne Tempier, le pouvoir ecclésiastique, pour la première fois, croyons-nous, prend nettement position contre une philosophie malaisément conciliable avec le dogme eucharistique. On conçoit que le docteur solennel ait pu caractériser la position de Maimonide par les mots : *cujus contrarium tenet fides.*

Du reste, dès cette époque, il semble que des théologiens trop zélés se soient laissé entraîner à des exagérations manifestes. C'est ce qui ressort d'un texte très intéressant de Godefroid de Fontaines, chancelier de l'université de Paris, dont le thomisme est d'allures très indépendantes. Discutant la question : *Utrum alicui accidenti conveniat* PER NATURAM *habere esse sine subjecto*, il conclut en disant : *Cum ergo summe difficile sit intelligere quod quantitas et quodcumque accidens in sacramento altaris in virtute divina potest esse sine subjecto, mirabile est quod aliquis theologus audet dicere quod accidens reale verum et aliam rem dicens quam substantiam vel quodcumque aliud accidens* SECUNDUM NATURAM *possit esse sine subjecto.* De Wulf-Pelzer, *Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines*, dans *Les philos. belges*, Louvain, 1904, p. 44. Toutefois le docte sorbonniste ne

s'écarte pas, sur la question des espèces eucharistiques, de l'enseignement commun de son temps. On s'en convaincra en lisant la question XXIIe de son IVe *Quodlibet.* On y trouvera la thèse purement thomiste : la quantité, *quia immediatius adhæret materiæ et substantiæ, magis participat modum substantiæ, ut per se esse possit : non tamen ita perfecte habet modum substantiæ sive participat, quod sic per se esse possit virtute naturali, sed virtute divina ipsam sine subjecto conservante. Ibid.*, p. 299.

On s'attend bien à ce que des thomistes fervents, tels que Gilles de Rome, Pierre de Tarentaise, répètent sur la question l'essentiel de la synthèse thomiste. Il en est de même de l'auteur inconnu du Sententiaire qui porta longtemps pour titre : *Sancti Thomæ ab Aquino scripta ad Hannibaldum episcopum super quatuor libros Sententiarum*; il ne contient qu'un résumé de l'écrit authentique du saint sur les Sentences; nous croyons, avec le P. Mandonnet, que cet écrit est du cardinal Anibald lui-même; mais il a été faussement attribué au docteur angélique bien longtemps avant 1560, puisqu'il a été imprimé avec cette fausse attribution dans l'édition de Bâle, 1492. Cf. *Revue thomiste*, mai-juin 1910, p. 298. Gilles de Lessines, un autre thomiste, mentionne en passant, l'opinion commune dans son *De unitate formæ*, composé en 1278. De Wulf, *Le traité De unitate formæ de Gilles de Lessines*, dans *Les philos. belges*, Louvain, 1901, p. 15. Le docteur résolu ne s'écarte pas notablement des thèses traditionnelles. Il traite à part, comme avait fait déjà saint Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XII, q. I, le problème purement philosophique, celui que Maimonide et la proposition frappée par l'évêque de Paris en 1276 tranchaient par la négative : *Utrum Deus possit facere quodlibet accidens sine subjecto.* On remarquera le *quodlibet;* de saint Thomas à Durand de Saint-Pourçain, les problèmes vont s'élargissant et se dilatent en quelque sorte par intussusception de questions nouvelles. Durand distingue entre les accidents absolus et les accidents relatifs, les premiers séparables les seconds inséparables d'un support substantiel; le nombre, la multitude, n'étant que des modes des substances, sont inséparables; le changement local est inséparable de son sujet immédiat, la quantité; le mouvement d'altération l'est pareillement de la qualité altérée. Pour Durand, la qualité est aussi séparable de la quantité que celle-ci l'est de la substance. Les nominalistes se souviendront de cette opinion de Durand, lorsqu'ils nieront que les accidents eucharistiques ont pour sujet immédiat la quantité et qu'ils multiplieront les subsistances miraculeuses en posant que les qualités subsistent chacune avec sa quantité propre, différente de celle de la substance convertie au corps du Christ. Ils oublieront ainsi un principe excellent, posé déjà par Henri de Gand, *Quodl.*, VIII, q. XXXVI, appliqué tacitement par saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXVII, a. 5, le principe d'économie en matière d'interventions surnaturelles : *Semper enim*, dit le docteur solennel, qui s'appuie ici sur saint Augustin, *quod potest poni absque miraculo in talibus, melius est ascribere naturæ omnino quam miraculo omnino, aut partim naturæ et partim miraculo*, et ce lui est un motif pour affirmer que les espèces, en se corrompant, peuvent donner naissance à des vers, sans un retour miraculeux de la matière transsubstantiée. Durand toutefois ne rejette pas la thèse thomiste : *Qualitates manentes in hoc sacramento sunt id ipsum quod prius erant et in eodem subjecto proximo sunt in quo prius erant, scilicet in quantitate.* Il interprète à sa manière le principe de saint Thomas : *Accidentia remanentia retinent actionem substantiæ, loc. cit.*, a. 8, en attribuant à Dieu la causalité principale dans la production de la substance, due à l'action des qualités sacramentelles : *Si ergo introducatur forma substantialis, oportet quod hoc sit concurrente actione divina, vel potius hoc principaliter faciente.* Et il reste fidèle à son principe, ce qui l'oppose ici à Henri de Gand et à saint Thomas : si les espèces eucharistiques nourrissent, si en se corrompant elles engendrent des substances nouvelles, c'est grâce à un retour ou à une production miraculeuse d'une matière : *Oportet quod de novo ibi fiat materia, virtute divina ad hoc, ut fiat nutritio.* Saint Thomas suppose que la quantité des espèces eucharistiques peut être naturellement détruite par division de parties, *loc. cit.*, a. 5, *in corp.* et ad 3um; pour Durand, la destruction de la quantité ne peut être que miraculeuse; il ne faut pas craindre de parler d'annihilation : *Nec est hoc apud Deum inconveniens, quod aliquid per eum cedat in nihilum, sicut omnia per ipsum facta sunt ex nihilo.* Cette phrase prend des allures de défi pour qui sait le religieux respect avec lequel ses devanciers avaient répété l'axiome de saint Augustin : *Deus non est causa tendendi in non esse.* S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXV, a. 3. On y reconnaît le génie indépendant de celui qui osa écrire dans sa préface au commentaire des Sentences : *Nos igitur plus rationi quam auctoritati humanæ consentientes, nullius puri hominis authoritatem rationi præferimus.*

Pierre de la Palu, le dernier thomiste de cette période dont nous nous occuperons, traite plus largement encore la question purement philosophique. Toute la q. II^a de la dist. XII est consacrée à l'examen de la séparabilité des diverses espèces d'accidents : absolus, relatifs, quantité discontinue et continue : le temps et le discours (*oratio*) sont-ils séparables? Même discussion par rapport aux accidents permanents et successifs, aux diverses espèces de la qualité. C'est une revue complète des catégories aristotéliciennes de l'accident. Du Boulay et saint Antonin avaient raison, le premier en décernant à Paludanus le titre de *disputator acutus*, le second en recommandant la lecture de son commentaire au IIIe et au IVe livre des Sentences, comme une excellente école de casuistique. Sur le point essentiel, de la Palu est net et précis : *Respondeo : communis opinio omnium catholicorum est hic esse accidentia sine subjecto.* Il propose ensuite trois explications différentes de la thèse qui, toutes, concordent dans la négation de la présence de la substance comme substrat naturel des accidents. La première, très originale, semble appartenir à Godefroid de Fontaines. Au moins, l'édition du commentaire au IVe livre des Sentences de Pierre de la Palu, publiée à Salamanque en 1552, porte-t-elle ici, en marge, une référence au *Quolibet* VIIIe de Godefroid, q. XVIIe, appartenant malheureusement à la partie de l'œuvre de Godefroid restée inédite. D'après cette opinion, les accidents du pain et du vin demeurent inhérents, non à l'essence, mais à l'existence du pain et du vin, qui persiste après la transsubstantiation. On entrevoit le rapprochement possible avec l'explication donnée par les thomistes de l'union des deux natures dans le Verbe dont l'existence demeure unique; l'auteur de cette opinion, quel qu'il soit, en tirait argument, à ce qu'il paraît : *Sed videtur magis factibile esse sine essentia, quam e converso. Sed Deus in incarnatione Verbi fecit essentiam humanitatis sine suo esse. Ergo multo magis potest hic facere esse substantiæ panis sine essentia, ut sicut est ibi assumpta essentia, non autem esse et non manet : sic e converso hic conversa potest esse essentia et non manet, et non conversum esse manebit.* Nous serions vivement surpris que cette opinion ait appartenu à Godefroid, qui passe communément pour un adversaire déclaré de la distinction réelle de l'essence et de l'existence. La seconde opinion, attribuée par la référence marginale à Henri de Gand,

Quodl., IV, q. XXXVI, attribue la subsistance des accidents à une vertu positive qui leur serait conférée surnaturellement. Pierre de la Palu la rejette ainsi que la précédente. Le passage de Henri de Gand, mentionné par de la Palu, peut effectivement s'interpréter comme le fait celui-ci; mais, d'après les textes, il semble douteux que l'opinion de Henri ait été réellement différente de celle pour laquelle se décide en dernier ressort le *doctor egregius* lui-même : *Et ideo est tertius modus dicendi, quod per nihil additum, sed per solam virtutem divinam subsistunt, nec per hoc quod est ibi corpus Christi, sine cujus præsentia idem posset fieri.* Au cours de cette argumentation à la fois abondante et subtile, les opinions de Durand sont vigoureusement combattues. Celui-ci ayant nié que l'accident soit capable de donner naissance à une substance, de la Palu indique au moins trois manières dont cela pourrait se faire : par la toute-puissance de Dieu, par une influence dérivée de la substance disparue, enfin par la vertu du ciel. Une souris engendre naturellement une souris, avec le concours, toutefois, des influences célestes; mais quand le même animal naît d'une matière corrompue, alors la production est due intégralement à l'action du ciel. Ainsi, avant la consécration, les qualités naturelles du vin, concurremment avec les influences célestes, transforment en vin une goutte d'eau qu'on leur ajoute; après la consécration, *quando species sunt separatæ..., tunc ipsæ virtute cæli et conservantis in eodem vigore generant idem quod prius.* Hâtons-nous d'ajouter que les autres arguments de Pierre de la Palu sont moins de son temps que celui-c..

L'école franciscaine nous apporte des solutions qui ne diffèrent guère des thèses thomistes. Pour Richard de Middletown, la quantité de l'hostie consacrée sert de support aux autres accidents. Nier dans sa généralité la thèse de la séparabilité de l'accident, c'est une erreur et *hic error est contra illud quod tenet Ecclesia de sacramento altaris.* Tant que le Christ est sous les espèces eucharistiques, la quantité du pain demeure sans sujet, *ut omnes doctores catholici tenent.* Il attaque la doctrine qui identifiait la quantité au corps naturel et multipliait les quantités avec la diversité des qualités. Il ne peut y avoir plusieurs solidités dans un seul corps, objecte Richard, et nous verrons effectivement le nominalisme d'Occam poser l'interpénétrabilité des quantités accidentelles entre elles et avec la quantité essentielle : *Ideo*, lisons-nous dans la Logique d'Occam, *est alia opinio quæ mihi videtur de mente Aristotelis, sive sit hæretica, sive catholica, quam nunc volo recitare, quamvis nolim eam asserere... quam multi catholici ponunt et theologi tenent et tenuerunt quod scilicet nulla quantitas est realiter distincta a substantia et qualitate*, et un peu plus bas, appliquant cette philosophie au dogme eucharistique, il ajoute : *Unde de sacramento altaris dicunt, quod, post consecrationem corporis Christi, una quantitas quæ præcessit erat eadem realiter cum substantia panis et illa non manet; sed præter illam manet una quantitas quæ est eadem cum qualitate, in qua tamen quantitate non est aliqua qualitas subjective, sed omnia accidentia post consecrationem, remanent simul cum corpore Christi, sine omni subjecto, quia sunt per se subsistentia. Summa totius logicæ*, Oxford, 1675, part. I, c. XLIV; *De sacramento altaris*, c. XVI sq., Strasbourg, 1491.

Richard est, sur ce point, le ferme allié de saint Thomas. Il l'est encore quand, rejetant une vertu substantielle, conférée miraculeusement aux accidents eucharistiques, il déclare naturelle leur action, spécialement leur action nutritive. L'explication qu'il donne de ce dernier phénomène est embarrassée à force d'être subtile : aux accidents eucharistiques est annexée par voie de création une pure possibilité de conversion, non pas seulement à la forme substantielle, mais aussi à la matière en tant que degré infime ou minimum d'actualité, possibilité qui dépend de l'existence actuelle des accidents : *et per talem possibilitatem*, conclut-il, *potest ex illa specie compositum ex materia et forma generari.*

Saint Bonaventure rappelle Hugues de Saint-Victor et la compilation qui porte le nom de Somme d'Alexandre de Halés. Même quand les solutions sont identiques, on sent chez lui une inspiration différente de celle du docteur angélique; se sentant en présence d'un mystère, il est moins ferme, moins décidé aussi dans ses réponses que l'intellectualiste aristotélicien qu'est saint Thomas. Bonaventure use de la plus grande circonspection. Que, dans l'eucharistie, les accidents demeurent sans sujet, c'est une doctrine qu'il vous présente en disant : *Et hoc communiter tenent magistri, quod accidentia sint ibi sine subjecto.* Cela est convenable, car la dévotion et la foi y trouvent leur compte : *in solatium sensus et in fidei meritum.* Devant la merveille des accidents miraculeusement soutenus, l'intelligence humaine se dépasse elle-même en quelque sorte, en croyant *quod totus Christus sit in tam parva hostia.* Si vous lui demandez comment de purs accidents peuvent nourrir, il vous répondra que cela peut être dû ou à une conversion des accidents en substance, ou à un retour miraculeux de la substance du pain. Cette dernière opinion est celle d'Innocent III et c'est une raison pour que le docteur séraphique la juge probable et sûre : *Caveat tamen quisque qualiter intelligit quia in hoc secretum fidei latet.* On songe involontairement à la méthode déductive de saint Thomas, quand on lit ces lignes où triomphe l'humilité de l'esprit : *Nec rationi hic multum innitendum est, quia utraque opinio fundatur hic supra miraculum et potentiam operantem supra naturam. Quis autem scit utrum Deus sic vel sic faciat, cum uterque modus dicendi satis sit rationabilis et probabilis... Quidquid etiam horum dicatur, dum tamen non asseratur pertinaciter, nullum est ibi periculum : solum hoc caveatur, ne nostræ capacitatis intelligentia totaliter in obsequium Christi captivetur.* Toutefois, pour Bonaventure comme pour Thomas, la quantité séparée miraculeusement demeure le sujet naturel des qualités. Et il a recours à une comparaison : *Si navis per miraculum levaretur in aere, licet existentia navis in aere esset miraculosa, tamen existentia nautæ in navi esset naturalis.* De même, les opérations des accidents eucharistiques demeurent naturelles si l'on envisage leur objet; elles sont surnaturelles, si l'on regarde le principe de ces opérations qui est la substance, détruite par la transsubstantiation. Somme toute, l'écart entre les deux grands docteurs du XIIIe siècle est bien plus un écart de tendances, ayant pour origine deux idiosyncrasies divergentes, qu'un écart doctrinal et objectif.

Avec Scot, nous retombons en pleine dialectique, et la controverse, purement philosophique, s'enfle démesurément. On a peine à se retrouver parmi ce fouillis de distinctions. On assiste à un véritable défilé d'opinions qui ne sont mentionnées que pour être aussitôt condamnées. Inutile de dire que saint Thomas est plus d'une fois combattu. La permanence des accidents eucharistiques a pour elle la lettre du livre des Sentences, l'autorité des saints et des arguments rationnels. Scot rejette la proposition de saint Thomas : Dieu confère aux accidents séparés un mode d'existence nouveau, *Sum. theol.*, III^a^, q. LXXVII, a. 1, ad 4um; *Contra gentes*, l. IV, c. LXV, négation dans laquelle il est suivi par son disciple, Pierre Auriol. Cf. Capréolus, *Defensiones thomisticæ*, Tours, 1906, t. VI, p. 255. D'après le docteur subtil, l'inhérence actuelle

est extrinsèque à l'essence de l'accident absolu. Elle n'est qu'un rapport extrinsèque à la causalité naturelle, extrinsèque aussi à la substance, causalité qui peut être suppléée par celle de la cause première; parmi les causes extrinsèques, celle-ci est seule absolument requise. Saint Thomas n'aurait pas rejeté ce principe de l'argumentation scotiste. *Sum. theol.*, III^a^, q. LXXVII, a. 1. Seulement, pour Scot, le miracle de la subsistance des accidents n'est pas dû à la collation d'un être positif nouveau; il est dû à la privation d'une relation réelle à la substance, inhérente aux accidents avant la transsubstantiation : *Esse illud in pane fuit subjectum cujusdam respectus realis ad panem; quando autem est per se, privatur illo respectu et per hoc patet quod dicunt diversum modum circa esse, ponendo respectum ad aliud et privando.* L'opposition entre Scot et saint Thomas est ici celle du formalisme au réalisme. Pour Scot, l'accident a dans le composé substantiel un acte propre, distinct de l'acte substantiel; en niant cet acte propre de l'accident, saint Thomas demeure dans la logique de la distinction réelle qu'il pose entre l'essence créée et son existence. Même opposition touchant le sujet immédiat des qualités sensibles du sacrement. Scot ne voit pas de difficulté à ce qu'un accident absolu demeure privé de tout sujet soit accidentel, soit substantiel, à ce que les qualités du pain existent séparées de sa quantité; ces qualités sont individuelles par elles-mêmes, tandis que, pour saint Thomas, leur individuation ne peut dériver que d'un sujet; la quantité dimensionnelle, impliquant l'ordre des parties potentielles distinctes, c'est-à-dire des situations différentes, les qualités ne seront déterminées dans l'espace et le temps que par leur sujet prochain, c'est-à-dire les dimensions des substances consacrées. S. Thomas, *Contra gentes*, l. IV, c. LXV. A cette théorie, Scot oppose son principe : *Nihil est singulare per aliquid alterius generis.* Puis, après avoir écarté les doctrines extrêmes, celle de Gilles de Rome prétendant que la quantité seule peut demeurer sans rapport et celle de Godefroid de Fontaines posant qu'aucun accident n'a pour sujet un autre accident, il édifie sur leurs ruines, grâce à une profusion de distinctions, une sorte de théorie moyenne qui aboutit à lui faire prendre une position assez hésitante, vis-à-vis de la thèse thomiste : *De quantitate respondent diversimode. Qui enim dicunt quantitatem esse aliam essentiam absolutam ab essentia substantiæ corporeæ et qualitatis, sicut dicit communis opinio, dicerent quantitatem hic esse sine subjecto, sed non qualitatem, imo quod qualitas est in quantitate.* Et cette opinion a ses arguments probables. En effet, le sens perçoit l'étendue des qualités sacramentelles; or, une chose étendue, qui ne tient pas d'elle-même cette propriété, ou bien la reçoit en elle ou y est elle-même reçue; la première hypothèse est exclue par l'opinion commune; il reste donc que les qualités sacramentelles ne sont étendues qu'indirectement, parce que reçues dans un sujet étendu, ce qui est conforme, ajoute le docteur subtil, à la doctrine posée dans les catégories, au chapitre de la quantité : *Quanta est superficies, tanta est albedo.* Il reconnaît même à cette doctrine des avantages particuliers, lorsqu'il s'agit de rendre compte de la possibilité de l'altération des espèces consacrées. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XII, q. V, n. 4, Lyon, 1639, p. 773. Mais Scot n'ignore pas qu'il y a une autre solution, la solution nominaliste, déjà signalée par son devancier et confrère, Richard de Middletown : *Qui autem dicerent quantitatem substantiæ non esse aliud ab essentia substantiæ et quantitatem coloris non esse aliud a colore, dicerent qualitatem hic non esse in quantitate, imo magis quantitatem, quæ apparet, esse quantitatem qualitatis*, et il nous renvoie à son commentaire du IIe livre des Sentences, dist. XII, q. I. Nous y lisons ce passage, manifestement favorable à la position thomiste : *Potentiale et receptivum accidentis alicujus in uno genere alicujus generis prioris est aliquid actuale, ut receptivum in genere coloris et universaliter in genere qualitatis est aliquid actuale de genere priori scilicet de genere quantitatis, ut superficies de genere qualitatis.* Mais si la matière première, comme le veut le docteur subtil, a par elle-même un acte entitatif, il lui sera bien difficile de lui refuser une sorte de quantité substantielle, la matière étant le principe radical des dimensions corporelles, ce qui l'éloigne de l'opinion commune, pour le rejeter du côté des nominalistes. Nous lisons effectivement un peu plus loin : *Si quæras etiam an habeat partes (materia ens actu)? Dico quod partes* SUBSTANTIALES *habeat; illas enim non habet per quantitatem.* Quelle est cette étendue actuelle, aussi actuelle que la matière première, et qui n'est pas due à la quantité accidentelle? Ceci prouve que les divergences doctrinales du thomisme et du scotisme sont commandées par des différences principielles irréductibles dans l'interprétation des principales doctrines du péripatétisme, différences dont les longues controverses entre les deux écoles ne sont que les contre-coups particuliers. En accumulant les ruines des systèmes adverses, Scot ne réussit le plus souvent qu'à embarrasser sa propre marche; ses positions mitoyennes obscurcissent plus qu'elles n'éclairent les questions. On ne peut que souscrire au jugement de Denys le Chartreux, qui, après avoir rapporté en substance les solutions de Scot, émet cette réflexion : *Hæc Scotus. Qui circa hæc scribit multum prolixe, et ea quæ magis involvunt quam elucidant veritatem. Opera omnia*, Tournai, 1904, t. XXIV, p. 317.

Après Scot, la question des accidents eucharistiques devient de plus en plus fonction des controverses philosophiques qui divisent les écoles. Les divers commentateurs des Sentences répètent les solutions de leurs chefs de file, réfutent les arguments des écoles opposées et, par des raisons différentes, aboutissent assez souvent aux mêmes conclusions. C'est ainsi que Thomas de Strasbourg († 1357), un des continuateurs de Gilles de Rome, rejette contre celui-ci que seule la quantité soit séparable, contre les thomistes qu'une réalité positive quelconque soit conférée aux accidents eucharistiques, contre Scot que tous les accidents existent en fait sans sujet. Les vues de Scot et d'Auriol sont réfutées par Capréolus, dont le commentaire de Paul Barbe Soncinas offre un résumé substantiel et clair; la même controverse envahit encore les commentaires de Thomas de Vio, à la Somme de saint Thomas.

Avec l'occamisme, le débat se concentre autour de la question de la distinction réelle de la substance et de la quantité. D'après Occam, cette distinction ne peut être prouvée avec évidence, ni par la raison, *Quodlib.*, IV, q. XXX, ni par les principes de la foi, *ibid.*, q. XXXI; il ne lui paraît pas qu'elle ait pour elle l'autorité d'Aristote, *ibid.*, q. XXXII, ou celle des saints. *Ibid.*, q. XXXIII. La quantité n'est pas un milieu réel entre la substance et la qualité : *Pluralitas non est ponenda sine necessitate. Sed non est necesse ponere talem rem mediam. Ergo. Ibid.*, q. XXXII. A l'opinion commune qui se prévaut de l'autorité de saint Augustin, *ibid.*, q. XXXIII, il oppose des arguments de raison, tirés des phénomènes de la raréfaction et condensation réelles. Il n'est pas exagéré de prétendre que son traité *De sacramento altaris* n'est autre chose que ce nominalisme de la quantité appliqué au dogme. Seulement, se sentant novateur, il est prudent et sait prendre ses précautions : *Quidquid dicam sub quacumque forma verborum, quod potest aliquo modo deduci contra quodcumque dictum in sacra*

Scriptura, vel sanctorum, vel contra determinationem et doctrinam Ecclesiæ romanæ, vel contra sententiam doctorum ab Ecclesia approbatorum, non dicam asserendo, sed precise recitando in persona illorum qui etiam opinionem tractandam tenent, sive illa opinio sit vera, sive falsa, sive catholica, sive hæretica, vel erronea. Unde si dico talia verba : dico dicendum et consimilia, non in persona mea, sed in persona taliter opinantium volo intelligi. De sacramento altaris, c. I. Il ressort du c. XXXVI que la thèse d'Occam était traitée d'hérétique; on prenait plaisir à lui opposer saint Augustin. Occam répond qu'il n'appartient ni aux évêques, ni aux inquisiteurs, dont la charge est confiée parfois *simplicibus vel non magnis doctoribus*, mais au pape seul de trancher en matière d'articles de foi : *Unde est aliquorum modernorum detestanda præsumptio, qui se supra se extollentes, cupientes soli vocari Rabbi, omnem opinionem a suis dogmatibus dissentientem, agitati invidia damnantes. Quia per rationem nesciunt improbare, tamquam periculosam et hæreticam, caninis latratibus lacerant incessanter.* Pour lui, il est prêt à se soumettre à toute autorité légitime : *Hoc tamen faleor, si posset ostendi quod sit de mente alicujus doctoris ab apostolica sede recepti, quod quantitas est alia res absoluta, distincta realiter a substantia et a qualitate, paratus sim hoc defendere et tenere, quamvis nolim, propter dictum cujuslibet de plebe, meum intellectum captivare et contra dictamen rationis aliquid asserere, nisi romana Ecclesia doceat hoc esse tenendum, quia major est Ecclesiæ auctoritas quam tota ingenii humani capacitas.* Occam nous semble avoir raison. Entre lui et saint Thomas, c'est l'argumentation purement rationnelle qui doit décider, le conflit provenant de deux conceptions antagonistes de la quantité; les deux théories ont du reste leurs difficultés propres. Nous partageons l'avis de Coninck : *Si spectemus solas rationes naturales, facile esset utramque partem defendere, quia nulla est ratio quæ alterutram partem clare convincat. De sacramentis ac censuris*, q. LXXVII, a. 2, Rouen, 1630, p. 210.

Les nominalistes ont suivi en masse les doctrines du *venerabilis inceptor*, tels Gabriel Biel et Marsile de Inghen, qui écrit au sujet de l'opinion thomiste : *Hæc autem opinio cui placuerit quasi sit probabilis videat quomodo eam convenienter sustineat. Mihi enim videtur quod nequeat sustineri sine magno inconvenienti. In IV Sent.*, l. IV, q. IX, a. 1, Ratisbonne, 1501, fol. 598. Jamais ils n'ont encouru les sévérités de l'Église. Il faut donc conclure avec Coninck que ces doctrines ne méritent aucune censure : *Ex quibus patet hanc sententiam nihil tenere vel apparenter contrarium fidei, ideoque immerito a quibusdam argui tamquam periculosam in fide. Ibid.*

Il nous reste à dire un mot de deux théologiens scolastiques qui, au dire des cartésiens, auraient rejeté la doctrine de l'objectivité des espèces sacramentelles. Il s'agit de Robert Holkot et de Pierre d'Ailly. Une telle attitude aurait de quoi surprendre même de la part de théologiens nominalistes et serait du reste pleine de périls. Quand il s'agit de la réalité des qualités sensibles du sacrement, rien n'est plus familier aux scolastiques que l'appel à l'infaillibilité de la sensation externe. Le *patet ad sensum* est un de leurs arguments : *Illud*, écrit Occam, *quod in aliquo loco percipitur oculo corporali sine omni auctoritate potest evidenter cognosci ibidem existere. De sacr. altaris*, c. VII. Du reste, les sens ne jugent-ils pas ici de leurs sensibles propres : *De accidentibus sibi notis.* Certes, Holkot subtilise à l'excès et parfois avec un manque de goût absolu : *Item pono*, écrit-il, *quod sacerdos consecrat omnes panes in una fenestra unius panetarii et postea furetur illas species, et tunc si agatur contra eum quod furatus est panes suos, numquid potest licite negare : videtur quod sic; quia certum est quod hoc sit falsum et licet negare falsum.* Toutefois il ne s'est pas écarté positivement des positions communes à la théologie de son temps; ce que désigne le pronom *hoc* de la formule de la consécration, c'est *illud quod manet sub utroque termino transmutationis : et est illud quod est accidentia sensibilia et nulla substantia.* Objectant contre la thèse des accidents sans sujet, il répond : *Ad oppositum est fides catholica.* Signalant les différences propres au changement eucharistique, il signale la suivante : *Quia omnia accidentia post transsubstantiationem manent, quod non est in aliis transmutationibus.* Et il en tire aussitôt cette conclusion remarquable : *Ex quo patet quod accidentia substantiarum materialium sunt alia et distincta ab ipsis substantiis.* L'étude de la notion dogmatique de la transsubstantiation lui a donc imposé un retour au réalisme. Il est intéressant de voir l'occamiste Holkot se rencontrer ici avec le réaliste Richard de Middletown. Celui-ci, au jugement de Denys le Chartreux, jugeait également *quod ex theologica veritate, puta ex his quæ in sacramento creduntur multo certius, infallibiliusque probatur, quod quantitas differt a re quanta quam ex philosophia. Op. cit.*, t. XXIV, p. 321. Holkot ajoute toutefois qu'il n'a pas toujours admis la distinction réelle de la substance corporelle et de ses accidents; il y avait un temps où il enseignait le contraire, parce que l'expérience des changements accidentels les lui montrait toujours dépendants de la substance. Au moment même de sa conversion au réalisme, son esprit, fécond en ressources, lui suggère une autre solution, qu'il entrevoit comme possible et dont la valeur demeure pour lui conjecturale; c'est incontestablement et très clairement énoncée, avec la même interprétation, arbitraire d'après nous, du mot *species*, la théorie cartésienne des accidents : *Tamen potest dici quod post consecrationem nihil remanet ibidem continue et regulariter, sed intentiones solum et species accidentium. Unde solebant vocari species panis et vini et non qualitates et ideo sensus utitur speciebus pro rebus : et sic judicat idem manere.* Mais il y a une restriction qui a son importance : *Nihil tamen dico hic assertive. Magistri Roberti Holkot super IV lib. Sent. questiones*, Lyon, 1505, l. IV, q. III.

La spéculation de Pierre d'Ailly sur le sujet qui nous occupe est plus hardie encore que celle du dominicain d'Oxford. Il discute très librement la notion de transsubstantiation et fait étalage d'un luxe d'explications qui pourraient, absolument parlant, répondre à cette notion et justifier l'expression. Il ne voit pas d'antinomie absolue entre cette notion et la rémanence de la substance du pain. Pourquoi deux substances, le pain et le corps du Christ, ne pourraient-elles pas coexister, tout comme deux qualités? Il lui paraît seulement douteux que cela puisse se faire, comme l'ont prétendu Jean de Paris, Alain de Lille et peut-être Robert de Deutz, par une sorte d'union hypostatique entre le corps du Christ et la substance du pain. Cette explication ne lui paraît opposée ni à la raison, ni à l'autorité de la Bible; elle est plus facile à comprendre, plus raisonnable que d'autres, *quia ponit quod substantia panis deserit accidentia et non substantia corporis Christi. Et sic non ponit accidentia sine subjecto, quod est unum de difficilibus quæ hic ponuntur.* Occam, dont le Cameracensis suit ici presque servilement les traces, avait dit pareillement, en appréciant la même explication : *Est rationabilior et facilior ad tenendum inter omnes modos, quia pauciora inconvenientia sequuntur ex eo, quam ex alio aliquo modo. Quod patet quia inter omnia inconvenientia quæ ponuntur sequi ex isto sacramento, majus est quod accidens sit sine subjecto. In IV Sent.*, l. IV, q. VI, Lyon, 1495. Cependant, le savant cardinal ne quittera pas l'opinion commune, celle qui admet la destruction de la substance du pain : *Et licet ita esse* (*scilicet panem desinere*) *non sequatur evidenter ex Scriptura, nec etiam videre meo judicio ex determinatione Ecclesiæ quia tamen magis favet ei et communi opinioni sanctorum et doctorum, ideo teneo eam.* Au sujet de la quantité, il est carrément nominaliste. L'opinion de saint Thomas est appréciée comme il suit : *Et hæc est falsa, quia nulla ponenda est quantitas distincta a substantia vel qualitate.* Néanmoins, ici encore une fois, il finit par se ranger à l'avis commun : *Quarta et communior opinio et cui favet magis doctrina Ecclesiæ est quod in sacramento, accidentia quæ fuerunt panis remanent sine subjecto et in illis fit fractio et hanc teneo.* Mais après quels détours, dirions-nous, après combien d'appels à une imagination trop fertile en hypothèses : *Possunt esse plures opiniones sive modi imaginandi... Tertia opinio posset imaginari...* De telles tournures sont fréquentes sous la plume du raisonneur trop ingénieux qu'est d'Ailly. Il se pourrait qu'en fait, les accidents eucharistiques ne restassent pas sans sujet. Eh! oui, s'il n'y avait point d'accidents distincts des substances! Mais alors, la définition de l'Église qui pose que le corps du Christ est présent sous les espèces du pain. Il faudrait l'entendre conditionnellement, *scilicet supposito quod sint aliquæ species accidentales distinctæ a substantiis.* Si de telles espèces sont chimériques, le sens de la définition serait un peu autre : le corps du Christ est là où il y a du pain en apparence et où il y en avait en réalité. Pierre sait bien que la négation philosophique qui entraîne l'irréalité des espèces sacramentelles est étrangère à la philosophie régnante : *extranea a communi philosophia.* Mais cette philosophie a-t-elle donc pour elle l'évidence? C'est pourquoi poser cette négation, ce n'est pas encourir infailliblement la note d'hérésie. Le contraire même semble plus probable. N'avons-nous pas à faire ici à une conséquence seulement probable de vérités révélées? L'antécédent logique de la persistance des accidents est virtuellement double et se décompose en une proposition exprimant la transsubstantiation et une autre affirmant la distinction de la substance et des accidents. Cette deuxième proposition n'est ni évidente, ni contenue dans les Écritures, ni expressément définie par l'Église; c'est tout au plus *unum probabile neutrum, receptum communiter ab illis qui sequuntur communiter philosophiam communem peripateticorum.* S'il se trouvait quelqu'un pour nier la thèse péripatéticienne, on n'aurait pas pour autant le droit de le traiter d'hérétique. Ce serait créer la désaffection de la foi vis-à-vis des doctrines du Philosophe : *Aliter enim minus esset favor fidei ad doctrinam philosophi. Questiones sup. I, III et IV Sent.*, l. IV, q. VI, a. 3, édit. Jean Petit, fol. 267. On admettra difficilement sans doute que les définitions doctrinales de l'Église soient hypothétiques ou à sens disjonctif; elles sont catégoriques touchant l'objet proprement religieux. Leur but n'est-il pas précisément de mettre fin par une décision nette à des interprétations doctrinales divergentes? Seulement, ces décisions emploient pour s'énoncer le langage courant, le plus ordinairement du moins, et laissent ainsi indécis ce que ce langage, qui traduit l'expérience sensible vulgaire, ne prétend nullement trancher lui-même au point de vue philosophique ou scientifique. Ce double terrain n'appartient à l'autorité doctrinale religieuse que là où il est contigu au dogme. Le cardinal de Cambrai prête à la définition conciliaire un sens qui la rendrait puérile. Son commentaire sur les Sentences a été probablement composé entre les années 1375 et 1380, c'est-à-dire qu'il appartient à la jeunesse de l'auteur, qui l'aurait écrit entre ses vingt-cinquième et trentième années. Launoi nous paraît trop élogieux, quand il dit de ces commentaires : *Hos diceres ab antiquissimo et perfectissimo professore elaboratos. Hist. reg. Navarræ gymn. Paris.*, *Opera omnia*, Genève, 1732, t. IV, p. 508. Ils paraissent en beaucoup d'endroits l'œuvre d'un dialecticien, auquel le dogme fournit l'occasion de faire montre de souplesse et virtuosité logiques C'est le logicien que Gerson et Wessel exaltent précisément dans Pierre d'Ailly. *Ibid.* p. 509. Trente-cinq ans plus tard, au concile de Constance, le cardinal agira vigoureusement contre les doctrines de Wyclif et de Huss, qui contenaient précisément la thèse, que, dans son commentaire, il s'abstient de taxer d'hérésie; alors, il dit à Jean Huss, au témoignage de Bzovius, cité par Launoi : *Scias hic esse magnos viros et illuminatos, qui fortissima adversus articulos tuos habent fundamenta. Ibid.*, p. 511. Mais il est indéniable que le commentaire sur les Sentences a plus d'une fois fourni des armes aux hétérodoxes, en matière d'eucharistie. Luther, *De captiv. Babyl. Ecclesiæ præludium*, *Werke*, Weimar, 1888, t. VI, p. 508, 509; Fischer, *Assertionum regis Anglicæ defensio*, c. IV, n. 4, *Opera*, Wurzbourg, 1597, p. 160. Une des interprétations de la notion de transsubstantiation proposées par d'Ailly diffère à peine verbalement de l'impanation; elle ne diffère des thèses que Wyclif publia au printemps de 1381, peut-être à l'heure même où l'illustre cardinal composait son commentaire à Paris, qu'en ce que l'hérésiarque anglais rejette le mot même de transsubstantiation et n'admettait qu'une présence figurative et virtuelle du corps du Christ. Il nous a semblé de plus que les idées de Pierre d'Ailly, en matière d'évidence sensible n'étaient pas faites pour lui faire redouter beaucoup la thèse idéaliste qui traite de pures apparences les accidents eucharistiques. L'évidence sensible ne garantit la certitude que sous la condition de la providence ordinaire de Dieu concernant les lois de la nature : de là à dire que le miracle consiste ici à maintenir l'apparence du signe sensible au lieu du signe lui-même pour laisser à la foi l'occasion d'exercer ces actes, il n'y a pas si loin. *In I Sent.*, q. I, a. 1, fol. 36 sq.

Conclusion. — Nous avons traité plus longuement la période scolastique, parce que la doctrine des accidents eucharistiques, telle qu'elle s'impose encore aujourd'hui à la majorité des théologiens catholiques, est une solution créée et organisée par les grands docteurs scolastiques. L'hérésie de Bérenger hâta probablement sa genèse. C'est dans un traité écrit pour le combattre qu'elle parut tout d'abord, avec tous ses traits essentiels. Le prestige doctrinal d'Abélard menace quelque temps de la supplanter par la théorie des *accidentia in aere circumstante*. La condamnation de l'auteur de la *Theologia christiana* dut contribuer à écarter cette dernière, que Thomas de Strasbourg ne connaît déjà plus que comme *quædam antiqua opinio*. Successivement, les opinions qui assignent un sujet quelconque aux qualités sensibles du sacrement sont éliminées. C'est par un argument exclusif, c'est-à-dire par l'absurdité reconnue des autres solutions imaginables *a priori*, que la solution encore générale aujourd'hui finit par s'imposer. A cause de son lien étroit avec la transsubstantiation, dont elle dut sembler l'inévitable conséquence à des penseurs à tendance réaliste, jaloux de sauvegarder l'objectivité de l'expérience sensible, sans doute aussi parce qu'elle eut les préférences des grands docteurs médiévaux, tels que Thomas et Bonaventure, dont la sainteté contribua à faire accepter les vues, une association étroite d'idées s'établit en fait entre cette doctrine et la notion d'orthodoxie. Avant Wyclif

déjà, que le fait irrite et scandalise, *Dialogus*, édit. A. W. Pollard, 1886, p. 28, le crédit croissant de saint Thomas l'avait fait pénétrer dans l'office de la fête du saint sacrement. Des théologiens d'allure très indépendante, tels que Occam, Holkot, Pierre d'Ailly, n'osèrent pas s'en écarter. Peu à peu du reste, elle s'était organisée en un corps de doctrines, destinées surtout à rendre compte du miracle des espèces, sujets des mêmes changements actifs ou passifs que les substances transsubstantiées elles-mêmes. La controverse entre les thomistes et les nominalistes est plutôt une querelle philosophique, qui n'engage pas directement l'orthodoxie eucharistique. Notons toutefois que les seconds sont des précurseurs authentiques des théologiens cartésiens du XVIIe siècle. C'est dans le camp des occamistes seulement qu'on voit paraître l'hypothèse de l'irréalité des espèces. Les esprits plus fermes, chez lesquels la tendance sainement rationaliste l'emportait sur le préjugé empiriste, inclinèrent plutôt vers la solution thomiste, plus simple, plus unie, plus économe surtout de miracles. Des maîtres, tels que le dominicain Thierry de Vriberg († vers 1310), qui ne voient dans l'accident qu'une pure manière d'être de la substance et voient en conséquence une pure impossibilité dans la thèse de leur séparabilité, durent devenir de plus en plus rares; il est regrettable que nous ne sachions pas comment ils conciliaient leur philosophie avec le dogme de l'eucharistie. E. Krebs, *Meister Dietrich*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Munster, 1906, t. v, fasc. 5, 6, p. 121, 83 sq. Vers la fin du XIVe siècle, la doctrine des *accidentia sine subjecto* est universellement établie dans les écoles de théologie; à partir de ce moment, comme toute doctrine communément acceptée et devenue banale par là même, elle ne ramènera plus à elle l'attention qu'à l'apparition de doctrines nouvelles ou de négations, élevant la prétention de la remplacer ou de la supprimer. En la rejetant par une négation brutale, John Wyclif lui rallia de plus en plus les suffrages des théologiens orthodoxes et la faveur de l'autorité doctrinale.

IV. Wyclif et le concile de Constance. — La première attaque ouverte de Wyclif contre le dogme de la transsubstantiation date de l'été de l'année 1381. *Fasciculi zizaniorum*, édit. Waddington Shirley, 1858, p. 101. M. D. Mathew explique que cette date est à avancer, si l'on veut laisser aux événements le temps nécessaire pour se dérouler normalement. *The english histor. review*, avril 1890. On peut poser *a priori* que Wyclif n'en vint que peu à peu à englober la doctrine traditionnelle de l'Église touchant l'eucharistie dans une entreprise de démolition qui, jusque-là, visait surtout la hiérarchie, les droits des prélats sur leur temporel et l'influence injustifiable, d'après Wyclif, des grands ordres mendiants.

Cette conjecture est confirmée par le témoignage du frère mineur William Wodeford, le maître de Thomas Netter Waldensis, qui, dans son *Contra Trialogum Wiclevi*, Orthuinus Gratius, *Fascic. rerum expetend. et fugiend.*, édit. Brown, t. I, p. 191, a pris soin de nous marquer les étapes de la pensée de Wyclif : *Alias dum esset prædictus magister Johannes sententiarius Oxoniæ ac etiam baccalarius responsalis, publice tenuit et in scholis quod licet accidentia sacramentalia essent in subjecto, tamen quod panis in consecratione desinit esse.* Position évidemment ambiguë et où nous devons peut-être reconnaître l'influence de Durand de Saint-Pourçain, qui enseignait la rémanence de la matière au terme du changement eucharistique. Pressé de questions, touchant ce sujet qu'il conservait aux accidents, *primo per tempus notabile respondit quod corpus mathematicum.* Cette réponse, à première vue, ne semble pas si éloignée de celle de saint Thomas, mais Wyclif était sans doute loin d'entendre par la quantité, sujet des accidents, comme celui qu'il appelle le *doctor communis*, la quantité qualifiée ou quantité non abstraite mais physique et naturelle; nous conjecturons ici que le réalisme de Wyclif, de nuance augustinienne et platonicienne, devait le porter à réaliser cette abstraction qu'est le corps géométrique et à en faire le sujet d'accidents, tels que la résistance, la saveur, etc. Wyclif finit par se trouver dans une impasse, une sorte d'aporie logique : *Et posterius post multa argumenta sibi facta contra hoc, respondit quod nescivit quid fuit subjectum illorum accidentium*, une mauvaise défaite qui ne l'empêchait pas de s'en tenir à sa thèse : *bene tamen posuit quod habuerunt subjectum.* Finalement, il posa carrément son symbolisme eucharistique : *Nunc in istis articulis* — il s'agit des douze articles de l'année 1381 — *et sua confessione ponit expresse quod panis manet post consecrationem et est subjectum accidentium.* Nous avons, du reste, le témoignage de Wyclif lui-même : il a longtemps partagé l'erreur commune à ce qu'il appelle la *novella Ecclesia*, celle d'Avignon, et que l'ancienne, celle de Bérenger, dont Wyclif se réclame ouvertement, celle de Nicolas II, d'Augustin, d'Ambroise, d'Hilaire, celle qui s'attache au sens évident de l'Écriture, n'a pas connue : *Unde licet quondam laboraverim ad describendum transsubstantiacionem concorditer ad sensum prioris Ecclesie. tamen modo videtur michi quod contrariantur, posteriori Ecclesia oberrante. De eucharistia*, c. II, 15-20, édit. Loserth, publiée par la *Wyclif Society*, Londres, 1892. L'hétérodoxie de Wyclif éclata ouvertement vers l'époque où il obtint le grade de docteur en théologie, mais elle dut se préparer peu à peu par un lent travail d'acheminement souterrain. Pour une connaissance plus étendue des thèses eucharistiques de l'hérésiarque anglais, dont l'œuvre révèle une science approfondie de la scolastique, qui laisse bien loin derrière elle celle du chef de la réforme allemande, nous renvoyons au grand traité de Wyclif sur l'eucharistie que nous venons de citer et aux c. I-X du IVe du *Trialogus*, réédité à Oxford, par Gothard Lechler en 1869. En publiant les œuvres inédites de Wyclif, la *Wyclif Society* de Londres a rendu un précieux service à l'hérésiologie. Quelques-unes de ces belles éditions sont munies d'un *apparatus criticus*, capable de satisfaire les partisans les plus exigeants de l'érudition moderne. En les parcourant, le théologien se convaincra que la doctrine des *accidentia sine subjecto* était devenue la bête noire de cette intelligence dont la puissance dialectique et l'ingéniosité subtile n'étaient rien moins que banales. Tout ui est bon pour 'a cribler de ses traits : sermon populaire, pamphlet dialogue, traité théologique aux allures scolaires. L'accident sans sujet c'est l'abomination de la désolation, l'idolâtrie inévitable, l'adoration d'un signe, l'hérésie apportée par les moines, la doctrine de la cour d'Avignon, que les supérieurs spirituels doivent extirper, sous peine de damnation. Personne ne peut dire à Wyclif ce qu'est l'hostie consacrée : *Vix enim alter papa cum suis complicibus, omnes episcopi Anglie cum suis doctoribus sciunt dicere quid est hostia consecrata. De euch.*, c. IV, 20. On cite à Wyclif saint Thomas. Mais ne sait-on pas que les moines, les *pseudo-fratres*, ont falsifié ses œuvres? *Ibid.*, c. V, 15. Du reste, il a contre lui tous les grands docteurs de l'Église, Augustin, Hugues de Saint-Victor, le pape Nicolas II, toute l'Église primitive qui parle de « pain », de « vin », non de ce que Wyclif appelle irrespectueusement *globus sacrorum accidentium*. Du reste, que d'hérésies ont été attribuées à saint Thomas! Ne dit-on pas qu'à son avis, *Sum. theol.*, II^a^ II^æ^, q. LXVII, a. 2 (la citation est de

Wyclif), un juge peut condamner *secundum allegata et probata* une personne qu'il sait innocente? Cela, c'est manifestement hérétique, puisque *pallians Pylati judicium contra Christum*, Augustin et les autres saints docteurs, *qui plus sciverunt quam mille tales doctores*, ne prétendaient pas qu'on les crût sur parole. De quel front les moines, corrupteurs des écrits de Thomas, viennent-ils nous dire : *Si ipse sic asserit, ergo verum?* Scot n'a-t-il pas plus d'une fois signalé les erreurs de leur docteur : *Nam doctor subtilis, cui plus credendum est in speculacionibus quam sibi, in pluribus plane delegit errores quos seminat. Ibid.*, c. V, p. 158. Et Wyclif de conclure : *Non ergo sequitur : Si Thomas hoc asserit, ergo hoc est populo predicandum.* La psychologie des hérétiques est étrange. Wyclif se dit prêt à abjurer ses erreurs, c. VI, p. 183, mais il veut une preuve de la vérité de la doctrine que les évêques veulent lui imposer. Cette preuve, où la trouver parmi le désaccord flagrant des Églises d'Angleterre? Dans la province de Cantorbéry, on enseigne que l'hostie est poids, dans le diocèse de Lincoln et beaucoup d'autres, on tient qu'elle est quantité; dans d'autres encore, on pense qu'elle est qualité; ceux qui ont la vue plus perçante la disent blancheur; c'est le cas dans les montagnes du pays de Galles et en Irlande, là où les hommes croient voir les morts. L'ironie se déguise à peine, c. VI, p. 183 sq. Il n'y a accord, hélas! que sur une conclusion qui paraît détestable à Wyclif, lequel perd en sympathie ce que son langage perd en respect : *Omnes tamen isti in hoc conveniunt quod hoc sacramentum est infinitum abjeccioris nature quam aliqua vilis substancia corporea assignanda*, c. VI, p. 186. Non, les saints, quand ils appellent le sacrement la figure du pain, ne l'estimaient pas qualité de la quatrième espèce de la catégorie portant ce nom, *quia illa est debilissime entitatis*, c. VI, p. 188. Ce qu'il faut bien remarquer, c'est l'association étroite qui paraît chez Wyclif entre la doctrine et ses défenseurs. Il déteste celle-là dans la mesure où elle lui rappelle ceux-ci. Elle a pour appui les grands dignitaires ecclésiastiques, trop riches à son avis, les prélats *qui innituntur legi Cesaree*, c. VI, p. 183, les moines qui l'ont inventée par esprit de lucre, c. IX, p. 323, le pape Innocent III qui força l'Angleterre à lui payer annuellement un tribut de neuf cents marcs d'argent, qui la brouilla avec la France, qui soutint des procédures irrégulières contre l'empereur, les princes temporels, contre l'abbé Joachim de Flore et dont le pontificat — grief suprême — vit la naissance des ordres dominicain et franciscain, c. IX, p. 278. Il y a bien le IVe concile de Latran, où trois cent et quinze prélats, sous la présidence d'Innocent, ont défini la doctrine de la transsubstantiation. Mais les Pères du concile étaient-ils vraiment de cet avis et surtout étaient-ils prédestinés, c'est-à-dire membres de l'Église, c. IX, p. 272? On voit ici comment les erreurs du réformateur s'étayaient l'une l'autre. Le traité *De eucharistia* ayant été écrit probablement vers les années 1382-1383, on est en droit de le considérer comme le développement doctrinal, l'apologie réfléchie des propositions scandaleuses de 1380 ou 1381.

Nous n'avons pas à faire ici l'histoire des condamnations qui frappèrent successivement les thèses eucharistiques de Wyclif. Ces condamnations ne nous intéressent que dans la mesure où elles s'efforcent de peser, dans la balance d'une censure théologique précise, le degré d'hétérodoxie de la négation des *accidentia sine subjecto*. Au moment de cette négation, posée hardiment et en termes trop souvent scandaleux, la doctrine opposée est en possession; on la considère comme l'expression de l'orthodoxie; elle semble avoir pour elle la faveur des autorités religieuses. Si l'on en doutait, les écrits de l'hérésiarque en fourniraient au besoin la preuve; quelques docteurs scolastiques, tels Henri de Gand et, au témoignage de Grégoire de Valentia, *In III^am^ part.*, disp. VI, q. V, a. 1, Scot lui-même, avaient jugé cette doctrine de foi catholique et la proposition contradictoire entachée d'hérésie. Le décret *Firmiter credimus* du concile de Latran, la glose sur la confession de Bérenger, Décret, part. III, *De consecr.*, dist. II, c. 42, glose qui gênait fortement le novateur, *De euch.*, c. VII, p. 226, la décrétale de Grégoire IX *Cum Marthæ*, Décrétales de Grégoire IX, l. III, tit. XLI, c. VI, étaient devenus des lieux théologiques, familiers aux théologiens; ils y avaient recours pour appuyer la doctrine commune de l'École. Le scandale dut être grand, lorsque le novateur, comme dit Thomas Netter, *cœpit palam contra Christi sacramenta dictare blasphemias, maxime contra sanctam eucharistiam. Fasciculus zizaniorum*, p. 104. Indéniablement, sur les 12 conclusions de Wyclif, plusieurs étaient blasphématoires dans la forme. La 10e disait par exemple : *Quæcumque persona vel secta est nimis hæretica quæ pertinaciter defenderit, quod sacramentum altaris est panis per se existens, in natura infinitum abjectior ac imperfectior pane equino.* Du pain restant dans sa substance, après la consécration, et que celle-ci ne faisait que subordonner au corps du Christ, comme le signe à la chose signifiée, il disait : *Panis triticeus, in quo solum licet conficere, est in natura infinitum perfectior pane fabino vel ratonis; quorum uterque in natura est perfectior accidente.* Tirant argument de l'inégale perfection de la substance et de l'accident, Wyclif prétendit imposer aux docteurs catholiques la conclusion que les qualités sacramentelles étaient en fait plus viles que ce qu'il y a de plus vil au monde : *quod sacramentum illud visibile est infinitum abjectius in natura quam sit panis equinus vel panis ratonis; immo quod verecundum est dicere vel audire quam stercus ratonis. Fasciculus zizaniorum*, p. 108. C'était à la fois odieux et absurde. Le raisonneur obstiné, feru des catégories d'Aristote, oubliait que le rapport ineffable qui relie les accidents au corps du Sauveur dans le sacrement confère à ceux-ci une dignité que la substance du pain, pur symbole du corps, présent seulement *virtualiter*, n'avait certes pas dans sa propre théorie. Il se renfermait obstinément dans la considération du *sacramentum*, qu'il isolait de la *res sacramenti*; le Waldensis semble insinuer qu'il entendait mal la condition des accidents séparés et que l'expression *per se existentia* équivalait pour lui à leur transformation en substance; pour donner couleur de vraisemblance à sa thèse, il citait l'Évangile (et effectivement Wyclif avait recours aux textes de l'Écriture où le sacrement reçoit le nom de « pain », par exemple, I Cor., XI, 28), mais la vraie raison de sa négation était d'ordre philosophique : *Re autem ipsa*, dit Walden, *propter accidens suum erroneum, quod ipse a reprobatis philosophis invenit dici substantiam. Fasciculus zizaniorum*, p. 104. Ce renseignement cadre fort bien avec une autre proposition wycliflenne qui nous a été conservée par Thomas Walsingham, dans son *Historia anglicana : Deus de potentia absoluta non potest facere quod in sacramento altaris accidentia essent sine subjecto. Rerum brit. script.*, t. XXVIII *b*, p. 52. La 9e proposition de 1381 disait également : *Quod accidens sit sine subjecto non est fundabile; sed si sic, Deus annihilatur et perit quilibet articulus fidei christianæ. Fasciculi zizaniorum*, p. 105.

William Swynderby, un partisan de Wyclif, prêchait en pleine ville de Leycester, le dimanche des Rameaux de l'année 1382, des propositions telles que celles-ci : *Quod sacramentum altaris, post consecrationem, est verus panis et verum corpus Christi; et illa rotunditas quæ videtur, et albedo et hujusmodi sunt panis;*

et hæc est sententia apostoli, doctorum antiquorum et sanctorum et in ista materia doctores novelli vel contradicunt inter se, vel non dant sufficientem hujus sacramenti descriptionem. Ibid., p. 54. Quand l'évêque de Lincoln voulut user de rigueur contre le prédicateur, il dut reculer devant la populace qui prit ouvertement parti pour le tribun wyclifiste. Il fallait sévir de peur de voir le mal s'étendre davantage.

Guillaume de Courtenay, après avoir pris conseil de ses suffragants et s'être aidé des lumières de quelques professeurs de théologie, condamna donc une première série de dix propositions de Wyclif : *damnatis*, dit Walsingham, *prædictis conclusionibus hæreticis et erroneis*, *ibid.*, p. 60; ce sont, à part quelques légères différences dans l'expression, les dix premières propositions, condamnées au concile de Constance, dans la session VIII, à la date du 4 mai 1415. Les trois premières concernent le dogme de l'eucharistie; la seconde concerne spécialement les accidents eucharistiques. La première et la troisième avaient déjà été censurées par Guillaume Berton, chancelier de l'université d'Oxford, sur le conseil de douze professeurs des facultés de théologie et de droit canon, dont la plupart appartenaient au clergé régulier. Ant. de Wood, *Hist. et antiq. univ. Oxoniensis*, l. I, an. 1381. Berton les avait notées comme *erroneas atque determinationibus Ecclesiæ repugnantes*, il déclarait leurs contradictoires *veritates catholicas et ex dictis sanctorum et determinationibus Ecclesiæ manifeste sequentes. Fasciculi zizaniorum*, p. 111. Lui et ses collègues songeaient évidemment au décret *Firmiter* du IVe concile de Latran. La condamnation du chancelier avait été proclamée en présence de Wyclif, pendant une leçon qu'il donnait au collège des augustins; troublé, il s'était contenté de dire que ni le chancelier ni ses complices ne le feraient changer d'avis. En vrai hérétique, il fit appel à la puissance séculière et comme le duc de Lancastre, cette fois, ne le soutint que mollement, il fit une rétractation longue et embarrassée, qui, en réalité, ne pouvait tromper personne et ne faisait que révéler davantage l'esprit retors et obstiné qui le guidait. *Fasciculi zizaniorum*, p. 115. Cette rétractation est probablement celle dont Henri de Knyghton a inséré une sorte d'abrégé en un anglais aux allures archaïques dans le Ve livre de son *De eventibus Angliæ*. Twysden, *Hist. anglic. scriptores*, Londres, 1652, t. x, col. 1249. Elle aurait eu lieu à Oxford, à une date que le chroniqueur n'indique pas. En prenant pour une rétractation ce qui n'est qu'une affirmation renouvelée des mêmes écarts doctrinaux, le bon chanoine de Leycester donne la mesure de sa naïveté. Thomas Netter juge bien mieux le factum de l'hérésiarque, quand il écrit : *Incepit confessionem quamdam facere, in qua continebatur omnis error pristinus*, et il montre une vraie connaissance des œuvres de Wyclif quand il ajoute : *Sed velut hæreticus pertinax refutavit omnes doctores de secundo millenario in materia de sacramento altaris et dixit omnes illos errasse, præter Berengarium cujus opinio damnatur. De consecratione* dist. II, *Ego Berengarius*. C'est bien cela; pour Wyclif, les grands docteurs scolastiques du XIIIe siècle sont inexistants; ni le Lombard, ni Thomas, ni Bonaventure ne méritent la moindre considération. L'Église romaine est dans l'erreur depuis certaine interprétation de l'abjuration de Bérenger; Innocent III et Raymond (Wyclif désigne sans doute le canoniste saint Raymond de Pennafort) ont prévalu sur l'Évangile. *Fasciculi*, p. 131. De son point de vue, Wyclif avait raison; l'influence du grand pape et du théologien, nourri des doctrines de l'université de Paris, que fut Innocent III, contribua à faire définir le dogme de la transsubstantiation et à faire régner dans les écoles la théorie des *accidentia sine subjecto*, exposée dans son *De mysteriis missæ*, qui devint très tôt un argument d'autorité en faveur de la doctrine commune.

Dans un concile provincial, réuni à Londres le 19 mai 1382, par les soins de Courtenay, et connu dans l'histoire sous le nom de concile du Tremblement de terre, vingt-quatre propositions extraites des œuvres de Wyclif, dont les trois premières reparaîtront en ordre pareil à Constance, furent condamnées, quelques-unes comme hérétiques, d'autres comme erronées et en opposition avec les déterminations de l'Église. La lettre de Guillaume au carme Pierre Stokys ne spécifie pas la censure méritée par chaque proposition en particulier. *Fasciculi*, p. 275. Quand, un peu plus haut, dans la pièce officielle que l'archevêque communique à Stokys, il appelle les conclusions condamnées *hæreticas atque falsas, olim ab Ecclesia condemnatas* (allusion sans doute à la condamnation de Bérenger) *et determinationibus Ecclesiæ repugnantes* il faut entendre ces prédicats dans le sens disjonctif pour l'ensemble des propositions. On remarquera l'insistance avec laquelle revient la note : *determinationibus Ecclesiæ repugnantes*. Ce qui frappe surtout les autorités religieuses et les défenseurs de l'orthodoxie, c'est l'opposition des doctrines eucharistiques de Wyclif avec les décrétales et les définitions conciliaires. Quand Nicolas de Hereford et Philippe Repyngdon, les chefs du parti lollard, à Oxford, furent forcés, sur l'ordre de l'archevêque de Cantorbéry, de se prononcer nettement touchant les trois propositions de Wyclif, ils le firent en usant de distinctions, qui, toutes, se référaient à des décisions doctrinales, émanées des autorités enseignantes de l'Église romaine. Ces décisions évidemment les gênaient, bien qu'ils essayassent de s'en servir pour voiler leurs nouveautés. Touchant la proposition qui niait les accidents sans sujet, ils déclarèrent : *Ad sensum contrarium illi decretali Cum Marthæ, concedimus quod est hæresis. Fasciculi*, p. 320. Mais, interrogés sur le point de savoir quel était ce sens et invités à répondre à la question : *An illa accidentia corporalia quæ ante consecrationem formaliter inhærebant substantiæ panis aut vini, post consecrationem inhæreant eidem pani aut vino, vel in alia substantia subjecentur*, ils refusèrent entièrement de répondre. Sur quoi, les docteurs présents, *omnes et singuli*, jugèrent *quod eorum responsio erat hæretica, erronea et dolosa et potius cavillatorium subterfugium quam declaratio fidei suæ plena. Ibid.*, p. 329. Ce concile eut lieu à Londres, dans la maison des frères prêcheurs, le 21 mai 1382. Il réunissait dix évêques, dix-sept docteurs en théologie, seize docteurs en droit civil et canonique *et pluribus aliis bachalariis*, dit Knyghton, *tam theologiæ quam etiam juris. Op. cit.*, col. 2651; *Fasciculi*, p. 286-287. Oxford reçut défense d'enseigner les propositions condamnées et l'archevêque de Cantorbéry envoya à l'évêque de Londres et à ses autres suffragants une lettre défendant d'enseigner ou de prêcher les propositions suspectes sous peine d'excommunication. Knyghton, col. 2653.

La mort de Wyclif, arrivée le 31 décembre 1384, ne mit pas fin à la secte. Au témoignage de Knyghton, elle se multiplia au point que *vix duos videres in via, quin alter eorum Wykelevi discipulus fuerit. Op. cit.*, col. 2666. En 1389, d'après Knyghton, en 1387, d'après d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. I, p. 19, un édit du roi Richard II ordonna de rechercher les écrits, libelles, *cedulas et quaternos* de Wyclif, Nicolas de Hereford et Jean Ashton. En 1395, à la date du 18 juillet, nouvel édit du roi ordonnant au chancelier de l'université d'Oxford de procéder à un examen doctrinal rigoureux du *Trialogus*, que Wyclif avait écrit dans sa retraite de Lutterworth, après sa condamnation de 1382, et dont la lecture continuait à répandre l'hérésie en silence, mieux que les sermons des prédicateurs lollards. Rymer, *Fœdera et conventiones... inter reges Angliæ et quosvis alios*, La Haye, 1740, t. III, p. 2, 109. L'année suivante, le pape Boniface IX écrivait au roi d'Angleterre pour le décider à prêter assistance aux prélats contre les lollards, ennemis de Dieu et du royaume; il le suppliait de condamner ceux que les prélats déclareraient hérétiques. Walsingham, *Hist. anglic.*, A. D. 1395.

Cette lettre contribua sans doute à faire convoquer à Londres un nouveau synode provincial, au cours de l'année 1397. Il se rassembla dans l'église Saint-Paul, sous la présidence de Thomas Arundel, archevêque de Cantorbéry. Dix-huit propositions extraites du *Trialogus* y furent censurées, dont les trois premières avaient rapport à l'eucharistie. Celle qui affirmait la présence du pain après la consécration était caractérisée : *Hæresis est loquendo de pane naturali*; celle qui affirmait la présence figurative du corps du Christ reçut la note : *Hæresis*; la troisième, qui contenait l'interprétation spéciale que Wyclif donnait de la confession de Bérenger, était déclarée erronée. Mansi, *Concil.*, t. XXVI, col. 817. C'est pour justifier scientifiquement ces censures que le frère mineur William Wodeford écrivit, sur l'ordre même de l'archevêque, son *Contra Trialogum Wiclevi*. Hefele, *Conciliengeschichte*, t. VI, p. 978. Malgré le zèle des autorités ecclésiastiques et les mesures de rigueur, l'hérésie ne cessait de faire des progrès. Au commencement de l'année 1401, il y eut un nouveau synode à Londres. John Purvey, prêtre du diocèse de Lincoln, jadis vicaire de Wyclif, y révoqua solennellement le symbolisme eucharistique. Après avoir reconnu la réalité de la transsubstantiation, il ajoutait : *Ita quod sola forma sensibilis et similitudo eorumdem panis et vini remanet ibidem in eorum accidentibus, absque subjecto eorumdem. Fasciculi*, p. 401. William Sautry, un autre prêtre, s'étant obstiné à dire *quod post consecrationem rite factam remanet idem panis in natura qui fuit ante, Fasciculi*, p. 411, dut subir la dégradation et fut brûlé à Smythfeld, sous les yeux d'une foule considérable. Walsingham, *Hist. anglic.*, A. D. 1401. L'histoire démontre ainsi par des faits le lien étroit que l'hérésie wyclifiste établissait entre la négation de la transsubstantiation et celle des *accidentia sine subjecto*.

L'année même du bûcher de Sautry, un noble bohémien, venu à Oxford, pour suivre les cours de la faculté des arts (Wyclif y avait toujours compté des adhérents), y eut connaissance des ouvrages du réformateur; il se laissa gagner à l'hérésie. Il transporta à Prague le *De universalibus* de Wyclif (ouvrage où l'auteur adhère encore à la thèse péripatéticienne des accidents absolus, thèse rejetée déjà dans le *De actibus anime*), probablement aussi le *De dominio divino*, le *De civili dominio*, le *De Ecclesia* et les œuvres attaquant la hiérarchie et la discipline ecclésiastiques. C'est autour des œuvres de Wyclif, que la lutte se concentra en Bohême entre le pouvoir ecclésiastique et les partisans du novateur anglais. L'action des autorités religieuses se poursuit presque parallèlement à Prague et à Oxford, jusqu'au concile de Constance. Le 28 mai 1403, un consistoire des maîtres de l'université de Prague, sous la présidence du recteur Gautier Harasser, condamna une liste de 45 propositions, tirées des œuvres de Wyclif. Les 24 premières n'étaient autres que celles condamnées au concile de Londres en 1382; les vingt et une autres avaient été extraites des œuvres de Wyclif par maître Jean Hubner de Silésie, qui les jugea hérétiques. C'est cette même liste qui sera frappée à Constance. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 581 sq. L'acte authentique portant condamnation des dites propositions a été imprimé dans le t. V des Œuvres de Gerson, édition d'Anvers, 1706. Défense était faite d'enseigner, de prêcher, d'affirmer soit en public, soit en secret, lesdits articles. Gerson, *Opera*, t. V, p. 620. Parmi les opposants, appartenant au parti national bohémien, on voit paraître Jean Huss, Nicolas de Litomytzl et Stanislas de Znaym. Ce dernier devait devenir plus tard un des adversaires les plus décidés des hussites. Huss lui-même prétendit qu'on avait tronqué les textes et que, replacés dans leur contexte, ils offraient un sens tout différent. W. W. Tomek, *Geschichte der Prager Universität*, 1849, p. 61. Protiwa, curé de Porzicz, près de Prague, en 1414, nous apprend que Huss, vers 1399 déjà, date probablement trop avancée, aurait enseigné qu'un bon prêtre a le pouvoir de consacrer validement, mais que l'indignité morale de l'officiant avait pour effet de laisser le pain dans sa nature. Loserth, introduction, *Jo. Wyclif de euch. tract.*, p. XIV. Huss continue certainement la pensée de Wyclif, il le copie parfois littéralement; il est certain aussi qu'en Bohême, comme en Angleterre, l'assertion : *panis remanet in sua natura*, était devenue la formule qui ralliait tous les esprits favorablement disposés à Wyclif et à ses écrits. Il est plus difficile de dire quelle a été la doctrine précise du réformateur bohémien, concernant les accidents eucharistiques. Pour trancher cette question, il faudrait s'en référer à ses ouvrages, surtout à son commentaire sur le l. IVe des Sentences, et à son *De corpore Christi*. Au concile de Constance, Huss sera accusé d'avoir prêché la *remanentia panis*; un des témoins, qui déposèrent contre lui, Paul de Saint-Castulus, cite une parole du réformateur qui doit nous faire conclure qu'il répétait purement et simplement la théorie eucharistique du docteur anglais. L'hérésiarque aurait dit : « Après la consécration, les accidents persévèrent avec leur sujet, au sacrement; comme l'homme est dans une tunique, comme l'âme est dans le corps, ainsi Dieu est dans le sacrement. » Cité par Loserth, *op. cit.*, p. L. D'ailleurs poser, comme Huss le faisait certainement, la *remanentia panis*, c'est-à-dire nier la transsubstantiation, c'est s'enlever tout motif plausible pour admettre la proposition : *Accidentia panis manent sine subjecto in eodem sacramento*. Il est vrai qu'au concile de Constance, Huss se défendra d'avoir jamais enseigné que le pain demeurât, après la consécration. Quand Michel de Causis avança contre lui cette accusation, Huss, jouant sur le mot, prétendit qu'il avait voulu enseigner qu'il restait le « pain des anges » ou le « pain de vie » et non point le pain matériel. I. Lenfant, *Histoire du concile de Constance*, 1714, p. 200. Plus personne n'admet aujourd'hui les vues du calviniste Lenfant, lorsqu'il prétend laver Huss du reproche d'hérésie en matière d'eucharistie.

Le savant éditeur du *De eucharistia* de Wyclif, le Dr Loserth, reconnaît que les allégations de Huss furent souvent confuses et ambiguës; il n'hésite pas à admettre la véracité des témoignages portés contre lui, tous sous serment. *Op. cit.*, p. L. Il admet, il est vrai, que Huss aurait renoncé, comme beaucoup d'autres maîtres bohémiens, tels que Stanislas de Znaym et Étienne de Paletz, à la négation de la transsubstantiation, ce qui expliquerait que l'hérésiarque ait pu paraître orthodoxe, sur ce point spécial, durant le concile, Lenfant, *op. cit.*, p. 201; mais il déclare inexacte la négation opposée par Huss à ceux qui l'accusaient d'avoir enseigné que le pain matériel demeurait, après la consécration. Il est certain que Huss défendait des propositions telles que celles-ci : *Panis est corpus Christi, hoc est, signum sacramentale ejus.* Loserth, *op. cit.*, p. LI. Le pain naturel, symbole du corps du Christ présent *sacramentaliter*, non *realiter et identice*, c'est la thèse même de Wyclif, contenue dans la première et la troisième des quarante-cinq propositions condamnées. Huss ne pouvait en ignorer

le caractère hérétique. Elle fut condamnée une seconde fois en 1408, par la faculté de théologie de Prague, elle le fut une troisième fois en 1409, très solennellement par la nation de Bohême, à la date du 20 mai, dans une réunion tenue *ad nigram rosam in Praga*, comme nous l'apprend Jean Przibram. Cochlée, *Hist. hussit.*, p. 11. La réunion comptait 64 maîtres et docteurs, 150 bacheliers et près de 1 000 étudiants. Les quarante-cinq articles condamnés en 1403 y furent relus et reconnus à l'unanimité des voix comme hérétiques, erronés ou scandaleux. Défense était faite à tous les suppôts de la nation de Bohême de les enseigner ou de les défendre, soit en public, soit en privé, sous peine d'exclusion de la nation; à tous ceux dont le grade était inférieur à celui de maître, il était interdit de lire les livres de Wyclif, spécialement le *De eucharistia*, le *Dialogus* et le *Trialogus* qui contenaient plus spécialement les propositions incriminées. Au témoignage de Przibram, Huss était présent et donna son vote. Ainsi, partout les autorités constituées se prononçaient de plus en plus catégoriquement en faveur de la doctrine des *accidentia sine subjecto*. Partout, les trois articles de Wyclif concernant l'eucharistie furent condamnés par les facultés de théologie et les évêques; ils allaient bientôt l'être par le pouvoir suprême de l'Église. C'est un fait de la plus haute importance, dont il faudra tenir grand compte, quand il s'agira d'apprécier le degré de certitude de la doctrine niée par Wyclif. Jean Przibram nous paraît saisir pleinement la valeur de ce fait, quand, après avoir cité les trois premières propositions de Wyclif, il écrit dans sa *Professio fidei antiquæ*, faisant allusion à l'interdiction de ces propositions par les maîtres de la nation de Bohême : *Hoc idem fecit facultas theologorum Pragensis. Hoc idem doctores in romana curia. Hoc idem doctores in Anglia et in Francia. Propter quod securius est cum illis sentiendum, præcipue in illis tribus punctis et cum sanctis doctoribus Ecclesiæ quam cum Johanne Wyclef, omnes tales hæreticante et nefandissimos hæreticos impudenter appellante.* Cité par d'Argentré *Collectio judic.* part. II, col. 27. Le 16 juin 1409, l'archevêque de Prague, Sbinko, dans un nouveau synode provincial tenu dans sa ville épiscopale, condamna au feu plusieurs traités théologiques et philosophiques de Wyclif; les ouvrages étaient nommés et dans la liste figurent le *De eucharistia*, le *Trialogus* et le *Dialogus*. D'Argentré, *op. cit.*, p. 28. Il donnait comme raison de cette condamnation le caractère manifestement hérétique et erroné des propositions contenues dans ces ouvrages. Ceux qui refusaient de livrer leurs exemplaires, dans les six jours, étaient excommuniés. La privation de leurs bénéfices et d'autres pénalités étaient prononcées contre ceux qui admettraient ou répandraient les articles condamnés. L'archevêque obéissait ainsi à une bulle d'Alexandre V, du 2 décembre 1409. Au témoignage d'Æneas Sylvius, plus de deux cents exemplaires des ouvrages de Wyclif furent livrés aux flammes dans la cour du palais épiscopal au cours du mois de juillet 1410, Balbinus, *Epit. rer. bohem.*, l. IV, c. VI, p. 420; Oxford leur avait infligé le même sort, le 25 juin de la même année. Wood, *Hist. univ. Oxon.*, l. I, an. 1410. Ces ouvrages continuaient à répandre les erreurs et les hérésies wycliffistes en Angleterre et en Bohême. Du reste, lollards d'Angleterre et hussites de Bohême entretenaient des rapports épistolaires, Reginald Lane Poole, *Index Britanniæ scriptorum*, Oxford, 1902, p. 275, et entouraient d'une estime commune le *doctor evangelicus*. En 1408, Thomas Arundel, archevêque de Cantorbéry, avait, dans un nouveau synode, tenu à Oxford, mais dont les décrets furent proclamés à Saint-Paul de Londres, défendu la lecture de tout ouvrage non approuvé de Wyclif. Mansi, *Concil.*, t. XXVI, col. 1037 sq. L'université d'Oxford, après avoir durant quelque temps dénié à l'archevêque son droit de visite, soucieuse de rétablir sa réputation d'orthodoxie, se décida à sévir contre la contagion lollarde. Douze délégués furent désignés pour procéder à un examen rigoureux de tous les ouvrages suspects d'hérésie. Wood, *op. cit.*, t. I, p. 206 sq.; *Monum. Academ. Oxon.*, t. I, p. 268. L'un d'eux, John Lucke, tira des livres de Wyclif 26 propositions dignes de censures; on trouvera parmi elles les trois articles concernant l'eucharistie. Duplessis d'Argentré, *Collectio jud.*, part. II, p. 34. Ces mesures de rigueur étaient nécessaires, l'hérésie sacramentaire se répandant de plus en plus parmi le peuple. L'année précédente, un simple artisan fut brûlé à Londres, pour avoir soutenu obstinément *quod non est corpus Christi quod sacramentaliter tractatur in Ecclesia, sed res quædam inanimata, pejor bufone vel aranea, quæ sunt animalia animata*, Walsingham, *Hist. anglic.*, A. D. 1410; il ne parlait pas autrement que Wyclif; on peut voir dans Walsingham l'affreux courage avec lequel il défendit jusqu'au bout son blasphème. Deux ans après, dans un nouveau synode tenu à Londres, pour instruire le procès de Jean Old Castel, sire de Cobham, wycliffiste fougueux, celui-ci s'obstinait pareillement à affirmer le premier des quarante-cinq articles condamnés. *Fasciculi zizaniorum*, p. 444. Comme les évêques et les théologiens présents lui opposaient les déterminations de l'Église et l'autorité des saints docteurs, il répondit hardiment que de telles déterminations étaient en opposition avec l'Écriture sainte et qu'elles n'avaient paru dans l'Église que lorsque les richesses et les dotations eurent commencé de la corrompre. Malgré la douceur des juges ecclésiastiques, Old Castel dut finalement être livré au bras séculier. Mais, ayant reçu quarante jours de répit, il parvint à s'échapper de la Tour de Londres; repris quatre ans après, il fut condamné à mort par le parlement pour rebellion ouverte contre le pouvoir royal. D'après Walsingham, il aurait, au milieu des flammes mêmes, exprimé l'espoir insensé de ressusciter le troisième jour après son supplice. Walsingham, *Hist. anglicana*, A. D. 1417. En Bohême, l'opposition du parti hussite prenait de plus en plus le caractère révolutionnaire. Huss avait attaqué ouvertement les indulgences accordées par le pape Jean XXIII à ceux qui aideraient à la croisade proclamée contre Ladislas de Naples. La chrétienté souffrait à la fois du schisme auquel le concile de Pise n'avait pu mettre fin et du wyclifisme qui ravageait l'Angleterre et la Bohême. Il était temps que le pouvoir suprême de l'Église intervînt pour remédier à tant de maux.

D'après Balbinus. Jean Gerson, chancelier de l'université de Paris, écrivit, l'année même du concile de Rome, une lettre énergique à Conrad, archevêque de Prague, pour lui rappeler son devoir à l'égard des hérétiques. Balbinus, *Epit. rerum. bohem.*, p. 423; de Bonnechose, *Les réformateurs avant la Réforme*, t. I p. 160 sq. Pendant que l'archevêque jetait l'interdit sur la ville de Prague, Jean XXIII, dans un concile tenu à Rome au commencement de l'année 1413, avait condamné en bloc tous les ouvrages de Wyclif. Il était défendu de les citer et de nommer leur auteur, autrement que pour le réfuter. Mansi, *Concil.*, t. XXVII, col. 505-506. Ordre était donné aux ordinaires de tout lieu de la chrétienté de rechercher lesdits ouvrages et de les brûler publiquement. Ceux qui voudraient défendre la mémoire de Wyclif étaient cités à comparaître en cour de Rome *ne idem Joannes*, comme disait le décret, *licet ab humanis ereptus, de hæresi condemnetur*. Cette menace, le concile de Constance allait bientôt l'exécuter. Le 8 décembre de l'année 1413,

Jean XXIII lançait la bulle convoquant le concile pour le 1er novembre de l'année suivante. Dès la première séance, après la lecture de la bulle de convocation, François Zabarella, cardinal de Florence, déclara au nom du pape que le concile aurait à s'occuper des erreurs qui, depuis quelque temps, pullulaient, surtout de celles qui *ortum dicuntur habuisse a quodam Joanne dicto Wicleff*. Mansi, *Concil.*, t. XXVII, col. 539. A la Ve session, le 6 avril 1415, André Laschari, évêque de Posnanie, donna lecture de quelques avis concernant des matières de foi. Il proposait de faire confirmer et approuver les décrets du concile de Rome contre la doctrine et les livres de Wyclif qu'on condamnerait au feu, de nommer le cardinal de Cambrai, le cardinal de Saint-Marc, l'évêque de Dôle et l'abbé de Cîteaux, commissaires, avec pleine autorité en matière de foi; ils s'adjoindraient une commission de docteurs en théologie et en droit canon à l'effet d'examiner les doctrines de Wyclif et de Jean Huss; les commissaires examineraient également la voie à suivre pour la condamnation de la mémoire de Wyclif et l'exhumation de ses ossements; ils prépareraient la condamnation des quarante-cinq articles, déjà condamnés par l'université de Paris et par celle de Prague. Quelle est cette condamnation parisienne à laquelle plusieurs documents font allusion? Probablement, il s'agit de celle de 1277, due à Étienne Tempier. Cf. Duplessis d'Argentré, *Collectio judic.*, t. II, col. 27; Denifle-Chatelain, *Auctarium chartul. univ. Paris.*, t. II, col. 97. Dans la session VIe, deux évêques et deux maîtres en théologie, désignés parmi les quatre nations représentées au concile, furent nommés pour instruire le procès de Jean Huss en matière de foi *usque ad sententiam definitivam*; ces commissaires recevraient le rapport des cardinaux de Cambrai, de Saint-Marc et de Florence sur la condamnation des ouvrages et des propositions de Wyclif, aussi bien les quarante-cinq frappées à Paris et à Prague que les deux cent soixante condamnées à Oxford; ils prendraient connaissance des mesures proposées pour la condamnation de la mémoire de Wyclif et la confirmation de la sentence du concile romain de 1413 condamnant au feu les ouvrages de l'hérésiarque; sur tout cela, les quatre commissaires feraient au plus tôt un rapport qui serait lu aux nations et au saint concile. A la session précédente, les députés des quatre nations avaient chargé Pierre d'Ailly d'examiner les doctrines de Wyclif et de Huss; le cardinal s'était chargé volontiers de cette partie purement théorique de la cause, mais il manifesta en même temps l'intention de ne pas instruire le procès des personnes, cela n'étant point, comme il disait, de son for, mais de celui des juristes, et il désignait ainsi François Zabarella, cardinal de Florence, et Guillaume Fillastre, cardinal de Saint-Marc. Le jeudi 2 mai, date de la VIIe session, les Pères du concile décidèrent à l'unanimité de consacrer la session suivante celle du samedi 4 mai, à l'examen des matières de foi. Au jour indiqué, le concile se réunit dans l'église cathédrale; après la messe *de beata Virgine*, célébrée par le patriarche d'Antioche, et la récitation des litanies, on lut l'évangile : *Attendite a falsis prophetis*. La présidence de la session appartenait, ce jour-là à Jean de Brogni, cardinal de Viviers; le roi des Romains, Sigismond, assistait à la séance avec une cour nombreuse. Vital, évêque de Toulon, monta à l'ambon et développa le texte : *Spiritus veritatis docebit vos omnem veritatem*. Après quoi, les promoteurs du concile, Henri de Piro et Jean de Scribanis, donnèrent une dernière fois lecture de la citation à comparaître adressée aux défenseurs éventuels de Wyclif et qui avait été, de grand matin, affichée aux portes des églises de Constance. Cette pièce déclarait Wyclif hérétique notoire et obstiné, affirmait qu'il était mort dans l'impénitence finale, annonçait comme imminente la condamnation des quarante-cinq articles; elle précisait des pénalités posthumes contre le réformateur anglais; ses ossements, s'il était possible de les discerner de ceux des autres fidèles, seraient déterrés et jetés à la voirie. C'est seulement en 1427 que cette sentence sera exécutée; elle le fut sur les instances du pape Martin V qui, par lettre du 8 décembre de la même année, ordonna à Richard Flemmyng, évêque de Lincoln, d'exhumer les restes de Wyclif et de les livrer publiquement au feu. Raynaldi, *Ann. eccles.* Lucques, 1752, t. IX, p. 57. Cette dernière rigueur était une aggravation de la peine édictée par le concile qui n'avait point exigé cet autodafé posthume. Ainsi quarante-trois ans après sa mort, les cendres du malheureux hérésiarque allèrent se perdre dans le Swift, petite rivière qui traverse le village de Lutterworth. En attendant, une assemblée majestueuse de prélats, représentant l'Église universelle, s'apprêtait à réprouver solennellement les doctrines du novateur.

En présence des représentants des quatre nations, Pileus, archevêque de Gênes, lut le décret du IVe concile de Latran, débutant par les mots : *Firmiter credimus*, et l'empereur, le président du concile et tous les Pères présents unirent leur créance à celle des Pères de Latran. On rappelait ainsi des doctrines dont celles de Wyclif étaient la négation directe : *Corpus et sanguis (Christi) in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem.* Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 430. Lecture fut donnée ensuite de la sentence de condamnation. Mansi *Concil.*, t. XXVII, col. 632 sq. Elle spécifiait nommément les quarante-cinq articles, et rappelait les décisions des synodes antérieurs, ceux d'Oxford, de Prague et de Rome. Des cardinaux, des évêques, des abbés, des maîtres en théologie, des docteurs de l'un et l'autre droit, *in multitudine copiosa*, avaient, sur l'ordre du concile, examiné à plusieurs reprises lesdits articles : *quibus articulis examinatis*, continue la sentence, *fuit repertum (prout in veritate est) aliquos et plures ex ipsis fuisse et esse notorie hæreticos et a sanctis Patribus dudum reprobatos; alios non catholicos sed erroneos; alios scandalosos et blasphemos, quosdam piarum aurium offensivos, nonnullos eorum temerarios et seditiosos.* Il avait été reconnu que les livres de Wyclif contenaient *plures alios articulos similium qualitatum* et répandaient *doctrinam vesanam et fidei et moribus inimicam.* Mansi, *loc. cit.*, col. 634. La sentence du concile de Rome était confirmée : tous les ouvrages de Wyclif devaient être livrés au feu; les restes de l'auteur étaient voués au traitement indiqué plus haut. Comme l'archevêque de Gênes se disposait à lire les deux cent soixante articles extraits par John Lucke de l'œuvre de Wyclif, le cardinal de Saint-Marc intervint et proposa de renvoyer cette lecture à la session suivante. La raison de cette intervention paraît avoir été le fait que ces articles n'avaient pas été communiqués aux Français. Von der Hardt, *Concil. constantiense*, t. IV, p. 191. La condamnation de ces articles aurait donc eu lieu lors de la IXe session. Ils furent, du reste, condamnés collectivement, sans que la note méritée par chaque article fût spécifiée en particulier : *Quidam ipsorum erant et sunt hæretici, quidam seditiosi, quidam erronei, alii temerarii, nonnulli scandalosi, alii insani nec non omnes pene contra bonos mores et catholicam veritatem fuerunt. Ibid.* col. 635. Il faut remarquer la forme disjonctive de la sentence du concile; cette sentence fut confirmée par la bulle de Martin V *Inter cunctas*, du 22 février 1418; des personnes instruites, soupçonnées d'hérésie, la bulle exige une attestation faite sous serment témoignant de leur foi à la vérité de la sentence

prononcée par le concile; on leur demandait de déclarer que les quarante-cinq articles de Wyclif et les trente de Jean Huss *non sunt catholici, sed quidam ex iis sunt notorie hæretici, quidam erronei, alii temerarii et seditiosi, alii piarum aurium offensivi. Magnum bullarium romanum*, Luxembourg, 1727, t. I, p. 292.

On comprendra aisément que les théologiens présents au concile ne s'étaient point bornés à une censure collective des propositions de Wyclif. Von der Hardt a publié deux écrits qui sont leur œuvre, l'un assez sommaire, l'autre plus diffus où chaque proposition est soigneusement examinée et notée d'une note particulière. L'auteur ou les auteurs de la *Brevis censura*, Von der Hardt, *Concil. constant.*, t. III, p. 171 faisaient suivre la négation des accidents eucharistiques du jugement suivant : *Hoc est falsum e erroneum et sapiens hæresim universaliter intellectam.* Argumentant contre la contradictoire : *Accidentia panis manent in subjecto in sacramento altaris*, il montre, reprenant le raisonnement exclusif familier aux théologiens, que ce sujet ne peut être ni le corps du Christ, ni le pain, ni tous deux, ni l'air ambiant et conclut par les mots : *Patet etiam hæresis illius conclusionis; quia qui aliter sentit de sacramentis Ecclesiæ quam romana Ecclesia hæreticus est.* Pour prouver le sentiment de l'Église romaine en la matière, il citait les décrétales de Grégoire IX, *Cum Marthæ*, et *Ad abolendam*. Décrétales de Grégoire IX, l. V, tit. VII, c. IX. La *Condemnatio diffusa*, qui révèle à la lecture un génie sûr, sol de et très pondéré, arrivait à une conclusion plus sévère : *Illi primi tres articuli de quadraginta quinque sunt hæretici. Loc. cit.*, p. 219. Et cela est indubitable pour le premier et le troisième qui sont respectivement la négation de la transsubstantiation et de la présence réelle. Mais le second : *Accidentia panis non manent sine subjecto in sacramento altaris* mérite-t-il la même note? Le censeur n'hésite pas. Il écrit : *Secundus articulus est directe contra transsubstantiationem prædictam.* Dans sa pensée, la thèse catholique sur les accidents eucharistiques est la conséquence inévitable du dogme défini par le IVe concile de Latran. Cette définition présupposée, il raisonne comme il suit : *Si non manet (panis) et tamen ibi remaneat tota species, per se sensibilis ipsius panis* (le décret : *Firmiter* employait pareillement les mots : *sub speciebus panis et vini*), *quæ non potest esse in aliquo alio subjecto, quam in pane : sequitur quod talis species panis stetit ibi sine subjecto. Loc. cit.*, p. 216. Il n'est pas probable que la plus brève même de ces deux censures ait été lue avec les quarante-cinq articles, lors de la VIIIe séance générale du concile de Constance; cela eût allongé outre mesure la lecture du décret de condamnation, Von der Hardt, *Concil. constant.*, t. IV*a*, p. 153; mais il nous paraît impossible de soutenir, comme l'ont fait les théologiens cartésiens que ce 2e article n'ait pas été condamné pour son contenu spécial et qu'il l'ait été seulement parce que, dans la pensée de son auteur, il impliquait la négation de la transsubstantiation. C'est là une interprétation qui ne tient pas devant les faits. Les propositions ont été examinées à part; toutes et chacune ont été condamnées à Constance; quelle que soit la note spéciale méritée par chacune d'elles — question sur laquelle les théologiens émettront sans doute, comme ceux du concile même, des avis divergents — chacune est condamnée dans son propre énoncé. A ceux qui nous disent que rien ne s'oppose à ce qu'un concile condamne plusieurs fois une même hérésie, quand la manière de l'énoncer diffère, nous répondons avec un théologien distingué : *Hoc quidem conceditur si sermo sit de ea diversitate propositionis quæ consistat in adjunctione novi erroris, priorem errorem confirmantis, non vero si sermo sit de ea diversitate propositionis, quæ nihil prorsus ad rem pertineat.* L. de San, S. J., *Instit. metaph. spec. Cosmologia*, Louvain, 1881, t. I, p. 270, note. On ne peut que souscrire à l'avis émis par Eck, dans la célèbre dispute de Leipzig contre Luther : *Sancti Patres... ex omnibus nationibus principalibus ad hoc deputati, articulos illos discusserunt et sacrosancta synodus eos damnavit, reprobavit,... ideoque a quolibet bono christiano pro condemnatis et reprobatis habendi sunt*, et s'adressant directement à Luther, il ajoutait : *Nec imponat mihi reverendus Pater, quod velim de illis articulis judicare, qui tam judicati sunt.* D. Martin Luther, *Werke*, Weimar, 1884, t. II, p. 295. Luther se trompait également quand il voulait obliger Eck à qualifier en particulier chaque proposition, avant de la condamner, ce que le concile lui-même s'était abstenu de faire. *Ibid.*, p. 288. L'Église a évidemment le droit de condamner en bloc un groupe de propositions en les rangeant sous un ensemble de censures, sans indiquer à quelle espèce appartient chaque erreur en particulier. Il est sûr alors que chaque proposition condamnée mérite au moins l'une des censures exprimées fût-ce la plus bénigne. On ne peut donc soutenir avec Marc-Antoine de Dominis que les articles de Constance n'aient pas été condamnés légitimement, sous le prétexte qu'on ne trouve pas trace d'un examen spécial pour chacun d'eux : *Respondeo... damnatos non esse legitime, quia eorum singulorum examen non apparet, sed in confuso simul cum multis aliis sunt in sententia... sub censura notati. De republ. christiana*, Londres, 1627, t. I, l. I, c. XII. Cet examen détaillé avait été fait par les théologiens du concile. Celui-ci, du reste, n'innovait rien. En 1317, Jean XXII avait condamné *in globo* les erreurs des fraticelles. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 490. En 1347 l'université de Paris se servit de la même forme pour condamner les erreurs de Jean de Mericour : *Horum autem articulorum aliqui reputantur erronei, aliqui suspecti ac male sonantes in fide.* Duplessis, *Collectio judiciorum* t. I, p. 345. C'est ainsi aussi que la faculté de théologie de Prague avait déclaré les articles de Wyclif ou « hérétiques, ou « erronés », ou « scandaleux ». *Ibid.*, t. II, p. 29, 55.

Concluons donc que la 2e proposition de Wyclif a été dûment condamnée à Constance et qu'elle l'a été comme proposition distincte de celle qui nie la transsubstantiation. Tous les actes conciliaires *in materia fidei*, élaborés à Constance, ont été confirmés par la bulle de Martin V : *In eminentis.* Schelstraete, *Tract. de sensu et auct. conc. constant.*, Rome, 1686, diss. II, c. III, p. 130. La condamnation a été préparée par les théologiens des quatre nations présentes au concile, approuvée par leurs députés et par les cardinaux. Quelques théologiens postérieurs, il est vrai, perdant de vue le fait historique que les quarante-cinq articles de Wyclif ont été condamnés à Constance *sub disjunctione variarum notarum*, ont voulu, du seul fait de la condamnation, déduire par un procédé dialectique le degré de certitude doctrinale de la contradictoire. Les théologiens cartésiens ont accusé leurs adversaires de soutenir que l'existence des accidents absolus avait été définie à Constance. P. Fortunatus a Brixia, *Philos. sensuum mechanica*, Brescia, 1751, t. I, p. 222-223; F. Jos. Ant. Ferrari, *Philos. peripatetica*, Venise, 1754, t. II, p. 149 sq. Ce procédé devait les exposer à dépasser ou à ne pas atteindre la pensée du concile. Un fait est certain : la 2e proposition de Wyclif est erronée; personne ne pourrait l'enseigner ou la défendre; il est certain qu'elle est hérétique dans la mesure où elle impliquerait la négation de la transsubstantiation. Il est certain aussi qu'elle mérite une censure, comme énoncé indépendant concernant directement les accidents eucharistiques. Nous espérons que cette étude, où nous nous sommes placé surtout au point de vue de l'évolution historique de la doctrine

des *accidentia sine subjecto*, aura contribué à établir fortement ce point. Il y a consentement unanime des docteurs scolastiques en faveur de cette doctrine; les témoignages sont nombreux et d'un poids singulier : Albert le Grand, Alexandre de Halés, saint Thomas, saint Bonaventure; des génies ou plus libres ou moins solides n'osent s'écarter de la doctrine commune. Si le témoignage unanime de l'École est de quelque autorité en matière de foi, indubitablement la proposition de Wyclif était téméraire : *Ex auctorum omnium scholasticorum communi sententia, tit re quidem gravi, usque adeo probabilia sumuntur argumenta*, écrit fort bien Melchior Cano, *ut illis refragari temerarium sit. De locis theologicis*, l. VIII, c. IV. Il y a plus. Nous croyons que le concile n'a pas simplement voulu déclarer que la proposition concernant les accidents eucharistiques entrait dans la classe générale des erreurs quelconques. En opposant dans la formule de condamnation, la note *erroneas* à l'expression *non catholicas*, le concile insinuait fort clairement la croyance catholique commune à cette époque : *In sacramento altaris, remanent accidentia sine subjecto*; la doctrine opposée est donc déclarée erronée par rapport à la vérité catholique. Elle est donc de celles qui, sans être directement destructives de la foi, c'est-à-dire hérétiques, s'écartent cependant de la doctrine catholique et, comme telles, sont limitrophes de l'hérésie (*hæresi proxima*). N'est-ce pas précisément ainsi que la jugeait l'auteur de la *Brevis censura*, que nous avons citée plus haut : *Sapiens hæresim universaliter intellectam? Error*, dit Melchior Cano, *qui et minus quiddam quam aperta hæresis et catholicæ doctrinæ tamen contrarius est, propositio erronea vocatur. Op. cit.*, l. XII, c. IX. Il nous serait facile de citer des théologiens plus sévères ou, si l'on veut, plus hardis; pour Becan, la doctrine des *accidentia sine subjecto* est *de fide*; pour Grégoire de Valentia, la proposition de Wyclif est de celles que le concile appelle *notorie hæreticas*; Suarez déclare la doctrine commune : *res certa in doctrina fidei. In Summam S. Thomæ*, III^a^, q. LXXVI. Ce qui nous a frappé surtout, c'est qu'à ne pas vouloir admettre que le concile de Constance ait vu dans la doctrine niée par Wyclif l'expression de la croyance commune de l'Église catholique, on rend purement et simplement inintelligible tout le développement doctrinal des siècles antérieurs dont la condamnation de la négation de Wyclif n'est qu'une conséquence. On est forcé alors, comme l'ont effectivement fait les cartésiens, de traiter les propositions de Constance comme des formules mortes, détachées de la pensée vivante des théologiens des XIIe, XIIIe et XIVe siècles et susceptibles d'offrir un sens bien différent de celui qu'ils y attachaient. On pourra ainsi défendre une thèse, qui sera d'autant plus fausse qu'elle sera ingénieusement défendue, on se flattera en vain d'atteindre la vérité. Soutenir que les Pères de Constance n'ont rien voulu affirmer touchant les « accidents » au sens péripatéticien du mot peut être un jeu dialectique intéressant; ce n'est qu'un jeu. Nous croyons qu'après le concile, il n'est plus possible au croyant catholique de nier, en toute sécurité de conscience, la proposition des grands docteurs de l'âge scolastique : *In sacramento altaris, manent accidentia sine subjecto.*

V. Période moderne. — 1° *Les théologiens avant Luther.* — La condamnation de la 2e proposition de Wyclif par le concile de Constance ne semble pas avoir influencé les théologiens qui s'échelonnent sur le siècle et demi environ qui sépare ce concile de celui de Trente. Les maîtres en théologie continuent à commenter immuablement le Lombard. La doctrine des *accidentia sine subjecto* est prêchée du haut de la chaire chrétienne; les saints y ont recours pour alimenter la dévotion populaire et les exégètes catholiques lui donnent l'hospitalité dans leurs commentaires sur les Écritures. S. Laurent Justiniani, *Sermo de corp. Christi devotiss.*, *Opera omnia*, Cologne, 1616, p. 713; S. Antonin, *Sum. theol.*, Vérone, 1740, III^a^, c. IV, V; Alph. Tostat, *Opera*, Cologne, 1613, t. X, p. 426. Dans ses sermons, pleins d'une sorte d'onction savante, le penseur original qu'est Nicolas de Cusa y revient plus d'une fois; cette doctrine, si abstraite, devient parfois chez lui le principe de conclusions morales pratiques : *Accidentia non subsistunt*, dit-il dans un de ses sermons, *virtute naturalis subjecti, sed divina voluntate. Ex quo elicias tuam voluntatem in omnibus dependere debere a voluntate divina, per quam tantum subsistat. Sicut accidentia sunt indicia panis et tamen non est, quia substantia transsubstantiata : ita per vehementiam amoris affectus transformatur ita ut sola apparentia sit hominis cum existentia deitatis. Opera*, édit. Badius, t. II, fol. XXXIX, q. XXXII, CII. Nicolas de Orbellis, Denys le Chartreux, Gui Brianson, dans leurs commentaires sur le IVe livre des Sentences, résument utilement les vues de leurs devanciers, parfois les arguments plus spécialement propres à leurs chefs de file; tous semblent ignorer également le jugement doctrinal de Constance. Le dernier nommé a recours, pour prouver la thèse traditionnelle, à l'office du saint sacrement : *Nam in officio corporis Christi quod legitur et approbatur ab Ecclesia dicitur : Accidentia etiam sine subjecto in eodem consistunt : ergo. Sup. IV Sent.*, Paris, 1512, fol. CIV. La thèse qui nie, sans restriction, la séparabilité de l'accident est une erreur : *Hic error est contra illud quod tenet sancta mater Ecclesia de sacramento altaris quæ ponit accidentia esse sine subjecto.* Et cette affirmation est prouvée par l'autorité d'Innocent III, *De offic. misse*, part. III, c. IX. *Op. cit.*, fol. CVII. Le bréviaire romain et Innocent III, *De sacro altaris mysterio*, l. IV, c. IX, voilà les seules autorités auxquelles recourt le docte scotiste; le reste de ses preuves pourrait se réduire à l'argument par exclusion, que nous avons vu employer déjà par les théologiens de Constance et qui, à cette époque du reste, est depuis longtemps classique. La théologie positive n'est pas encore née; par contre, la solution des grands scolastiques du XIIIe siècle se retrouve partout où les écrivains catholiques traitent du sacrement de l'autel. On peut dire qu'elle représente le sentiment universel touchant les qualités sensibles du sacrement.

Pour le cardinal Bessarion, dont le rôle fut si important au concile de Florence (1438-1445), les espèces sensibles sont le signe et la figure du corps et du sang du Christ; le corps du Christ lui-même est le symbole de son corps mystique, c'est-à-dire de l'unité de l'Église. *De sacr. euch. et quibus verbis Christi corpus perficiatur oratio*, édit. J. Petreius, Nuremberg, 1527, p. 52. Les idées du savant cardinal sont influencées par celles des Pères de l'Église grecque. Pour lui, tout signe est avant tout une réalité; les espèces consacrées qu'il appelle : *visibilis simul ac sensibilis species*, sont donc objectivement réelles : *In specie enim panis et vini, veritas corporis et sanguinis continetur, cum in illa substantia panis vinique mutetur. Op. cit.*, p. 4, 5.

Les auteurs de diverses *Summæ casuum* s'appuient sur la persuasion commune pour dicter leurs solutions pratiques. Le frère mineur, Battista Trovamala, dans sa *Somma Rosella*, au mot *Eucharistia*, résout la question : *Utrum in eucharistia possit aliquis liquor permisceri speciebus vini?* et répond : Si la liqueur ajoutée est assimilée et comme absorbée par les espèces du vin, elle provoque, dans les parties de ces espèces qu'elle pénètre, la cessation de la présence du sang du Christ, *cum non sunt ibi accidentia sine subjecto. Op. cit.*, au mot *Eucharistia*, II, 13. Sylv. Prieras,

Summæ Sylvestrinæ, Anvers, 1581, t. I, *Eucharistia*, n. 5. Dans un ouvrage analogue, la *Summa angelica*, dû à un autre frère mineur, Ange de Chivasso, on trouve inséré au mot *Eucharistia* un résumé substantiel et succinct des sententiaires sur les accidents eucharistiques. L'auteur de cette sorte de répertoire de renseignements utiles, dont le succès fut considérable à en juger par les éditions successives qu'il compta, mourut la même année que Gabriel Biel, qu'on nomme communément le dernier des scolastiques. Biel, comme Brianson, cite pour toute autorité la leçon du bréviaire romain; pour le reste, le *Collectorium* n'offre qu'un résumé fidèle des doctrines d'Occam. C'est l'inconvénient du procédé d'enseignement adopté depuis des siècles : un commentaire sur un texte invariable, imposant à l'avance les questions, traitées successivement, où l'on voit les mêmes réponses reparaître, dans le même ordre, parfois dans les mêmes mots. Cela crée une lassitude qui fera accepter favorablement les synopses et les répertoires qui condensent le contenu utile des commentaires verbeux. Dans son écrit apologétique, *Triumphus crucis*, Jérôme Savonarole concentre dans un chapitre, l. III, c. XVII, à peu près toute la doctrine de saint Thomas sur les accidents eucharistiques. Il s'y montre fidèle thomiste et il serait aisé d'indiquer les articles des deux Sommes qui ont inspiré les lignes suivantes : *Habet quoque quantitas dimensiva hoc inter cætera accidentia, quod ipsa secundum se individua est. Non enim apprehendi multæ albedines possunt, nisi prout sunt in diversis subjectis. Possunt tamen multæ lineæ, etiam secundum se consideratæ, apprehendi : diversus enim situs, qui per se lineæ inest, sufficit ad linearum pluralitatem*, Anvers, 1633, p. 288. La conclusion est celle de saint Thomas, dans la *Somme*, III[a], q. LXXVII, a. 2; *Contra gentes*, l. IV, c. LXV. Dans le dialogue qui a pour titre *Solatium itineris mei*, au l. IV, intitulé : *De articulis fidei contra philosophos*, l'âme objecte à l'esprit, son interlocuteur, un passage de la Métaphysique d'Aristote : *Accidentia non possunt esse sine subjecto, quia accidentis esse est inesse.* L'esprit répond : *Respondeo quod etsi accidens semper dependeat a substantia et hoc sit de ratione ejus, non tamen est de diffinitione accidentis, ut sit in substantia actualiter.* S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. LXXVII, a. 2. *Ideo per potentiam Dei potest accidens sine substantia conservari, præcipue loquendo de quantitate, quia seipsa habet quamdam individuationem, cum in ejus ratione positio includatur*, Leyde, 1633, p. 213.

En même temps, le dogme eucharistique influence toujours, chez les penseurs chrétiens, la philosophie proprement dite; elle leur impose une métaphysique. Pour Dominique de Flandre, un admirateur passionné de saint Thomas, l'inhérence, propriété de l'accident, n'est pas une relation du genre *ad aliquid*; si elle l'était, elle disparaîtrait par la disparition de son terme, la substance, ce qui est faux, comme il paraît par le sacrement de l'autel, *in quo remanent accidentia cum aptitudinali inhærentia absque subjecto. Quæst. sup. XII Metaph.*, l. VII, q. I, ad 3[um]. Une relation réelle peut se rencontrer en fait hors de toute substance; inhérence actuelle et relation réelle diffèrent donc réellement : *Probatio minoris clare est in sacramento altaris. Nam ibi est similitudo et equalitas quæ fundantur in qualitate et quantitate ut patet in duabus hostiis consecratis ejusdem quantitatis. Et tamen sunt absque substantia. Ergo. Loc. cit.* Même attitude chez le scotiste Antoine Trombetta, qui publie en 1502, à Padoue, son *Opus in Metaphysicam Aristotelis in thomistas discussum*. Si Aristote admet que la dépendance actuelle vis-à-vis de la substance est essentielle à l'accident, il faut à l'exemple de Scot et des théologiens l'abandonner sur ce point spécial : *Scotus et alii theologi negant hoc propter sacramentum altaris. Igitur oportet discordare ab eo (Aristotele) in conclusione et tenere quod dependentia actualis ad subjectum non est eadem realiter accidenti absoluto, quum separetur ab ipsa : melius est nempe theologo dissentire a philosopho in conclusione ubi dissentit in principio quam convenire in conclusione et dissentire in principio quam conclusionem non teneret si principium cum theologo concederet. Op. cit.*, l. VII, q. I, 1502. Les grands commentateurs de saint Thomas, Thomas de Vio et Sylvestre de Ferrare gardent le même point de vue. Pour prouver la thèse catholique, ils s'adressent presque exclusivement à l'argument de raison.

2° *Les protestants.* — Les réformateurs protestants, en rejetant toute autorité en dehors de l'Écriture et en professant un dédain sans réserve pour la scolastique, sentiment où se reconnaît l'esprit de l'humanisme et l'inspiration de la Renaissance, contribueront à la création d'une théologie catholique positive, plus soucieuse d'histoire, de critique et de documentation précise. Luther couvre de ses railleries scotistes et thomistes, surtout Capréolus, le *princeps thomistarum*, dont l'œuvre, très lue à cette époque, est comme le résumé des controverses entre scolastiques; il rejette en même temps toutes les parties du dogme eucharistique qu'une réflexion plusieurs fois séculaire, due au patient labeur des saints docteurs, avait abouti à faire exprimer dans le langage savant de l'École. Il ne veut pas qu'on lui parle de « transsubstantiation » ou d' « accidents ». L'Église qui impose ces déterminations doctrinales, c'est l'Église thomiste et aristotélicienne. *De captiv. Babyl. Ecclesiæ*, *Werke*, Weimar, t. VI, p. 508. Saint Thomas n'a ni philosophie ni dialectique : *Longe enim aliter Aristoteles de accidentibus et subjecto quam sanctus Thomas loquitur, ut mihi dolendum videatur pro tanto viro, qui opiniones in rebus fidei non modo ex Aristotele tradere, sed et super eum quem non intellexit, conatus est stabilire infelicissimi fundamenti infelicissima structura Loc. cit.* Le moine apostat est mû par une haine égale d'Aristote et du thomisme. La philosophie qui distingue réellement la quantité de la substance, c'est la philosophie de Babylone. *Ibid.*, p. 510. Qui a jamais démontré avec certitude que la couleur, la chaleur, le froid, la lumière, le poids, la figure soient des accidents? L'oracle d'Aristote : *Accidentis esse est inesse*, a forcé les thomistes à imaginer des miracles : *Accidentibus illis in altari coacti sunt fingere novum esse ac creari a Deo, propter Aristotelem qui dicit : Accidentis esse est inesse. Loc. cit.* La foi des simples ignore profondément toutes ces subtilités. Un peu plus loin, citant l'axiome d'Aristote au sujet des propositions affirmatives : *Ad affirmativam requiritur extremorum compositio*, il agrémente la citation de la réflexion suivante : *Ut bestiæ ipsius verba ponam ex VI Metaphysicorum.* Si le principe d'identité semble exclure l'impanation du corps du Christ, le pain ne pouvant être identiquement ce corps, comme l'exige la forme du sacrement, ne sait-on pas que l'Esprit-Saint est plus grand qu'Aristote? Ne dit-on pas du Verbe incarné : *Hic homo est Deus, hic Deus est homo*? Si la philosophie ne comprend pas cela, la foi le comprend : *Et major est verbi Dei auctoritas quam nostri ingenii capacitas.* Tout le raisonnement aboutit à la négation expresse du dogme de la transsubstantiation : si le Christ est sous les accidents, ceux-ci sont eux-mêmes dans le pain : *In sacramento ut verum corpus verusque sanguis sit, non est necesse panem et vinum transsubstantiari, ut Christus sub accidentibus teneatur, sed utroque simul manente vere dicitur : hic panis est corpus meum, hoc vinum est sanguis meus et e contra. Ibid.*, p. 512. Le décret *Firmiter*

du concile de Latran n'est qu'une opinion; qu'on la suive, si on veut, mais qu'on ne prétende pas l'imposer à l'égal d'un article de foi. On voit où ce nominalisme sceptique, disons plutôt cet antithomisme, conduit le réformateur allemand. La philosophie et la dialectique en particulier sont inutiles au dogme; la grammaire, par contre, et la connaissance de la nature constituent des auxiliaires précieux pour l'étude de la théologie. L'étude d'Aristote est inutile. *Op. cit.*, t. VI, p. 29. Tendance à la méthode philologique, dédain du raisonnement abstrait, amour des explications mécanicistes, chères au nominalisme matérialiste, toute l'inspiration scientifique et littéraire des hommes de la Réforme transparaît dans les *conclusiones quindecim tractantes an libri philosophorum sint utiles aut inutiles ad theologiam.* A Sylvestre de Prierio, un des plus vaillants adversaires du réformateur, celui-ci reproche de ne connaître que la théologie scolastique, d'être peu versé dans les Écritures, alors que la matière des indulgences, sur laquelle il est appelé à juger son adversaire, exigerait des juges *in sacris litteris et ecclesiasticis Patribus instructissimos. Appellatio a Cajetano ad papam, Werke*, t. II, p. 30-31. Prierio riposte que Luther cite les Écritures *copiosissime quidem, sed tamen more declamatorio*, sans à-propos et d'une manière incohérente. Les citations de Luther se tiennent *sicut catus et simia in culeo.* Quoi d'étonnant! L'Écriture est obscure, pleine d'analogies, nécessitant ces distinctions thomistes, qu'il traite si dédaigneusement : *Sed neque illud miraculo adscripserim, quippe qui me et thomastros (ut [tuo ular irrisorio vocabulo) et Thomam ipsum irrideas et criminceris, quod distinctionibus assueti his crebro utimur. Loc. cit.*, p. 52. Il est naturel que Luther dédaigne Thomas, cette lumière du monde; ne méprise-t-il pas aussi Aristote, *quem tota natura (ut ita dixerim) miratur*, et dont Luther parle en termes qui devraient le faire rougir de son langage. Aussi, quand, en 1520, l'université de Louvain condamne l'édition des œuvres latines de Luther, éditée par Jean Froben, l'année précédente, elle a raison de qualifier l'ouvrage : *insignem detractionem philosophiæ et omnium doctorum qui fuerunt ab annis quadringentis.* L'hérésiarque répondit par de nouvelles bordées d'injures contre Aristote et sa philosophie. *Responsio ad condemn. doctrin. per Lovan. et Colon. factam, Werke*, t. VI, p. 186-187. Toutefois, il sait recourir au besoin aux doctrines de ceux qu'il appelle les sophistes. Dans le colloque de Marbourg avec Zwingle et Œcolompade, sa thèse de l'impanation le conduit à soutenir la thèse de Duns Scot et des scotistes, expressément rejetée par saint Thomas : un corps peut être présent en plusieurs lieux à la fois : *Deo non solum possibile sed et leve esset unum corpus in multis locis, rursumque multa corpora in uno loco, conservare.... sophistas etiam hoc concessisse. Werke*, t. XXX, p. 138. Darwell Stone se trompe quand il voit une thèse thomiste dans l'impossibilité de la compénétration réelle, *A history of the doctrine of the holy eucharist*, Londres, 1909, t. II, p. 11; Luther admet la possibilité avec saint Thomas. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, q. II, a. 2, sol. 3[a], ad 2[um]; *Quodlib.*, I, a. 22, ad 1[um]. Il ne faut pas exagérer les sympathies scotistes du chef de la Réforme. La haine de l'École le conduit à rejeter la transsubstantiation et la thèse des *accidentia sine subjecto* et à les remplacer par la thèse de l'impanation : le sacrement de l'autel est *verum corpus et verus sanguis Domini nostri Jesu Christi sub pane et vino, ab ipso Christo ideo institutum ut christiani id manducarent et biberent. Petit catéchisme*, trad. latine, *Werke*, t. CCCI, p. 314. Et Luther renvoie à Matthieu, Marc, Luc et Paul. Toujours le même procédé : le recours aux textes de l'Écriture; l'autorité doctrinale de l'Église et des définitions conciliaires ne comptent pas.

De transsubstantiatione, déclare le 6e article de Smalkalde, *subtilitatem sophisticam nihil curamus, qua fingunt panem et vinum relinquere et amittere naturalem suam substantiam et tantum speciem et colorem panis et non verum panem remanere.* La raison de cette négation est fournie aussitôt : *Optime enim cum sacra Scriptura congruit, quod panis adsit et maneat sicut Paulus ipse nominat : Panis quem frangimus. Et : ita edat de pane. Confessio Augustana*, Leipzig, 1756, p. 330. Ces articles ont été élaborés en 1537, par Luther, Mélanchthon et d'autres théologiens protestants en vue d'un prochain concile à tenir avec les catholiques. Leur teneur indiquait *quid recipere vel concedere possumus, quid non. Ibid.*, p. 298. Dans l'*Epitome* des articles controversés parmi les théologiens de la Confession d'Augsbourg, la croyance catholique est rejetée en ces termes : *Rejicimus atque damnamus... papisticam transsubstantiationem : cum videlicet in papatu docetur panem et vinum in sacra cœna substantiam atque naturalem suam essentiam amittere et ita annihilari : atque elementa illa ita in Christi corpus transmutari, ut præter externas species nihil de iis reliquum maneat. Ibid.*, p. 602. De son côté, le point de vue catholique s'exprime admirablement dans les réserves faites au sujet de l'article 10e de la Confession d'Augsbourg, par la *Confutatio articulorum pontificia*, qui fut lue à la réunion même, en présence de l'empereur Charles-Quint : *Adjicitur unum tamquam ad hujus Confessionis articulum valde necessarium, ut credant Ecclesiæ potius, quam nonnullis aliter male docentibus, omnipotenti verbo Dei, in consecratione eucharistiæ substantiam panis in corpus Christi mutari, ita enim in concilio generali definitum est, c. Firmiter, de sancta Trinitate et fide catholica. Ibid.* Appendice, p. 10.

3° *Les conciles de Cologne et de Trente.* — L'année précédente, le concile de Cologne, rassemblé sous la présidence de l'archevêque Herman de Wied, qui devait, plus tard, passer à la Réforme, avait affirmé à nouveau les doctrines traditionnelles de l'Église romaine : celui qui reçoit le Christ sous une seule espèce reçoit autant que le prêtre qui le reçoit sous les deux; l'Église, à laquelle on doit soumission, a sagement exclu les laïques de la participation du calice; le Christ est tout entier sous chacune des deux espèces : *Quid enim panis vinique species aliud sunt post consecrationem quam species sacramentales et accidentia sine subjecto. Canones concil. prov. colon. celebr. an. 1536*, Cologne, 1538, fol. 27. On voit combien étroitement le concile de Cologne se rattachait à celui de Constance. Dans l'*Enchiridion christianæ doctrinæ*, dont l'archevêque annonçait au concile la publication prochaine, la même doctrine est affirmée à plusieurs reprises. *Loc. cit.*, fol. XCIII sq. C'est un admirable résumé de la doctrine catholique sur l'eucharistie, tout à l'honneur du théologien qui en est l'auteur.

Les théologiens du concile de Trente, dans leurs travaux préparatoires aux canons et aux décrets de la session XIIIe affirmèrent à plusieurs reprises la règle de foi catholique. Laynez émit l'avis : *Ille sensus qui tenetur a Patribus omnibus pro catholico est recipiendus, quia credi debet Spiritum Sanctum eum suggessisse; et secundum eum sensum omnes hæreses hactenus damnatæ sunt.* Jac. Laynez, *Disput. trident.*, édit. Grisar, Inspruck, 1886, t. II, p. 194; Prat, *Histoire du concile de Trente*, Bruxelles, 1864, t. I, p. 293. D'autres théologiens, tels que Martin Olave, Antoine Arias, Jean Aize, Sigismond Phedrius et Diruta, affirmèrent également ce principe, qui était le véritable objet du désaccord avec les réformateurs.

Theiner, *Acta concil. trid.*, t. I, p. 488 sq. Les Pères du concile, en se basant sur la règle de la tradition catholique, avaient raison de juger qu'ils pouvaient faire vite, *op. cit.*, p. 502; les thèses eucharistiques des novateurs étaient, comme le fit remarquer Campegius, évêque de Feltre, manifestement contraires aux conciles d'Éphèse, de Latran, de Florence et de Constance. Ils observèrent aussi avec insistance qu'ils étaient réunis pour condamner les hérétiques, non pour trancher des controverses entre docteurs scolastiques. *Op. cit.*, p. 502, 504, 505 et *passim*. Aussi se contentèrent-ils, en général, d'affirmer à nouveau les dogmes eucharistiques dans le langage de la tradition. Parmi les théologiens du concile, seuls, François de Toro et Adéodat de Sienne firent allusion à la théorie des *accidentia sine subjecto*; Balthasar de Heredia, évêque de Bosa, en Sardaigne, en réfutant les arguments des utraquistes, fit remarquer que le Christ n'est pas lié aux espèces : *Immo species illæ in sacramento manent sine subjecto. Op. cit.*, p. 514. Plusieurs orateurs se montrèrent soucieux de prouver que le terme *transsubstantiatio* n'était pas nouveau *quoad effectum*. Frédéric Nausea, évêque de Vienne, demanda même qu'on supprimât du canon 2e le mot, dont il avait signalé l'origine relativement récente, et Corneille Mussus, évêque de Bitonto, député pour répondre au nom du concile, avait opiné qu'il fallait maintenir le mot, comme indiquant le mode de la conversion eucharistique et *quia hæretici eam vocem damnant. Op. cit.*, p. 526.

Il faut tenir grand compte, en tirant argument des canons de la XIIIe session du concile, de cette volonté des Pères de ne pas trancher les controverses entre scolastiques. Nous croyons cependant que les théologiens ont eu raison de recourir au décret, sess. XIII, *De sacros. euch.*, c. I, III, IV, et aux canons de la session XIIIe du concile, pour prouver la thèse des *accidentia sine subjecto*. Bien que le concile n'ait pas voulu définir comme de foi la thèse scolastique, comme l'ont prétendu des théologiens, Becan, *De eucharistia*, q. LXXVII, a. 1; Suarez, *In IIIam*, disp. LVI, II, a, par le texte même du canon 2, MANENTIBUS *dumtaxat speciebus panis et vini*, déclaré suffisamment qu'il adhérait pleinement à la doctrine traditionnelle des théologiens scolastiques. Ces espèces qui demeurent après la disparition de la substance, qui sont susceptibles de division, can. 3, qui contiennent *sub specie illarum rerum sensibilium* l'Homme-Dieu tout entier, Decr., c. I, sont, dans la pensée des Pères du concile, objectivement réelles et doivent être identifiées aux *accidentia sine subjecto* des scolastiques. Les Pères ont laissé à la thèse des accidents son rôle subsidiaire, comme l'avait fait l'enseignement catholique traditionnel; elle est une dépendance logique du dogme de la transsubstantiation. Nous tenons donc avec Franzelin, *De sacra eucharistia*, Rome, 1868, p. 262, que les Pères ont voulu définir directement contre les protestants le dogme de la transsubstantiation et que, pour mieux expliciter leur pensée, ils ont subsidiairement affirmé la thèse incontestablement catholique, au moment du concile, des *accidentia sine subjecto*. C'est l'histoire qui nous paraît imposer cette conclusion. Elle ne permet pas d'admettre que le concile réuni à Trente aurait soudain renoncé par l'emploi du mot *species* à ce qui était depuis des siècles l'expression de la croyance et l'enseignement autorisé des théologiens catholiques. La durée, l'unanimité, le caractère traditionnel de cet enseignement sont eux-mêmes un grand fait historique, que la méthode dite criticiste et historique est trop portée à négliger. Si donc « même, après l'épanouissement de la dialectique aristotélicienne dans l'École, comme s'exprime Mgr Batiffol, *Études d'hist. et de théol. positive*, 2e édit., p. 382, l'Église s'en tient au vieux langage, » si « le concile de Latran et le concile de Trente s'expriment dans les termes qui servaient déjà à Paschase et à Haymon, » il ne s'ensuit pas du tout que, sans vouloir définir comme de foi la thèse des *accidentia sine subjecto*, l'Église enseignante tout entière n'ait *en fait*, pendant des siècles, traduit elle-même le langage du sens commun *species* par les termes précis et d'un sens philosophique bien défini d'accidents. Toutes les subtilités logiques ne peuvent rien contre l'évidence de ce fait historique; nier la thèse des *accidentia sine subjecto* ne nous paraît pas possible, sans encourir le reproche de témérité; soutenir que le contenu du mot *species* dans la pensée des Pères de Trente ou de Latran diffère « réellement » de celui du mot *accidentia* serait ouvrir la porte à des difficultés d'ordre historique inextricables. Un tel changement dans la conception catholique traditionnelle nous paraît pleinement inexplicable. Ceux qui aiment à justifier l'emploi des termes conciliaires par des raisons subtiles et profondes étudieront avec plaisir celles que Franzelin, *op. cit.*, p. 265, emprunte partiellement à Suarez. Le respect dû à l'histoire nous oblige à conclure avec un théologien déjà cité : *Concilium tridentinum in sessione XIII, can. 2, non quidem definiendo sed declarando permanere species panis et vini, nomine specierum intellexit realia accidentia panis et vini, prouti patet ex usu loquendi tunc universaliter in scholis recepto, juxta quem de sensu verborum a concilio usurpatorum statuendum est.* L. de San, *Cosmologia*, t. I, p. 270, note. Cf. Pallavicini, *De universa theologia l. IX*, Rome, 1628, l. VIII, n. 121.

4° *Les théologiens catholiques après le concile de Trente.* — Du reste, il serait aisé de montrer que la doctrine en possession, au moment du concile, n'est autre que celle qui est exprimée par le canon 2e de la session XIIIe. Trois ans avant l'ouverture du concile, le 10 mars 1542, la faculté de théologie de l'université de Paris publie en trente-six articles une déclaration de foi catholique. Le 5e, qui a rapport à l'eucharistie, s'exprime presque littéralement comme le canon 2e : *Quilibet christianus tenetur firmiter credere in consecratione eucharistiæ panem et vinum converti in verum Christi corpus et sanguinem,* REMANENTIBUS TANTUM PANIS ET VINI SPECIEBUS, *sub quibus realiter verum corpus Christi continetur.* J. Eck, *Enchiridion*, Anvers, 1562, fol. 251. Quand Luther en appelle aux textes de l'Évangile où l'eucharistie est appelée pain, Eck lui répond : *Propter species panis et accidentia, sicut imago nominatur ab imagine, sicut Salomo fecit boves et leunculos quia fecit imagines eorum. Enchiridion*, c. XXXVI, fol. 212. Pour lui, *species* et *accidentia* sont une et même chose. Jean Hessels, professeur de théologie à Louvain, qui fut présent au concile, rappelle dans sa *Probatio corporalis præsentiæ corporis et sanguinis Domini in eucharistia*, la condamnation des trois propositions de Wyclif par le concile de Constance, Louvain, 1563, p. 13, et affirme vigoureusement à plusieurs reprises la permanence de la quantité du pain et des autres accidents, p. 61, et *passim*. Même doctrine chez un autre théologien du concile, Josse Ravesteyn, également docteur en théologie de l'université de Louvain et député de cette université au concile en même temps que son collègue Jean Hessels : *Divina virtus*, écrit-il dans son *Apologia seu defensio decretorum sacrosancti concilii tridentini*, dirigé contre Martin Chemnitz, ... *dat remanentibus formis et accidentibus sicut subsistendi vim et potestatem, ita etiam officium et usum nutriendi, alendi et sustentandi, qualem panis habebat*, Louvain, 1570, pars altera, fol. 260, 264. François de Vittoria, qui renouvela si heureusement

l'enseignement de la théologie en Espagne et qui eut pour disciples des hommes tels que Melchior Cano et Dominique de Soto, reste fidèle sur ce point à la doctrine de saint Thomas. *Summa sacram. Ecclesiæ*, Salamanque, 1567; *De euch.*, n. 72. Pour Soto, cette doctrine est de foi. Pour lui, la thèse opposée a été expressément condamnée comme hérétique à Constance. *In IV Sent.*, l. IV, dist. X, q. II, Douai, 1613, p. 250, 251. Il écrit : *Præsentem conclusionem, quippe cum catholica sit, nefaria esset hæresis negare*, p. 250. Le cardinal Tolet, son disciple, le suit ici fidèlement : *Adverte*, écrit-il, *primam conclusionem esse de fide. Habetur determinata in concilio constantiensi, sess. VIIIa, ubi definitur accidentia manere in sacramento sine subjecto. In Sum. S. Thomæ*, Paris, Rome, 1870, t. IV, p. 238, 193.

Pour les Salmanticenses, pour Sylvius et Gonet, l'existence, dans le sacrement, des accidents sans soutien substantiel et dernier, est un point de foi. *Hæc conclusio est de fide*, dit le cours de théologie de Salamanque. *De euch.*, tr. XXIII, disp. VIII, dub. I, Venise, t. XI. Sylvius, comme Soto et Tolet, connaît la définition de Constance; il sait que toutes les propositions ne furent pas condamnées comme hérétiques : *Quamvis enim omnes illi articuli non condemnentur ut hæretici, videri tamen potest, quod iste sic damnetur, tum quia repugnat Patribus et concilio florentino et tridentino asserentibus sola accidentia panis et vini remanere, tum quia non potest eis subjectum aliquod assignari, absque novo et extraordinario miraculo, cujus nec ex forma consecrationis, nec aliunde fundamentum habetur. Comm. in IIIam part. Sum. theol.*, 6e édit., Anvers, 1695, p. 328. Gonet dit plus carrément : *Conclusio est certa de fide et definita in concilio constantiensi, sess. VIIIa, contra Joannem Huss qui hoc dogma fidei negabat. Clypeus theol. thomisticæ*, 7e édit., Anvers, t. V, tr. IV, *De sacr. euch.*, disp. VI.

L'école thomiste n'est pas seule à parler ainsi. Le scotiste Jean Poncius se montre parfaitement au courant de la théologie antérieure au XVe siècle, quand il écrit : *Doctores et scriptores tot annis ante hæc ultima tempora censuerunt esse de fide quod accidentia illa sensibilia panis et vini maneant sine subjecto in eucharistia.* Lui-même se range de leur avis : *Manere post consecrationem species panis et vini est de fide definitum in decreto Eugenii concil. later., c. Firmiter, constant., sess. VIIIa, trid., sess. XIIIa. Theol. cursus integer ad mentem Scoti*, Lyon, 1671, disp. XLIV, q. IX, concl. 1. Mastrius de Meldula estime qu'il est de foi définie que tous les accidents réellement distincts de la substance du pain et du vin, qu'ils soient sensibles en eux-mêmes, ou seulement par leurs effets, demeurent sans sujet substantiel au sacrement. Cette opinion le rapproche de Vasquez. Il hésite seulement sur le point de savoir si les qualités occultes, qui ne se trahissent pas par des effets sensibles, sont touchées par les mêmes définitions conciliaires. *Disp. theol., In IV Sent.*, Venise, 1731, disp. IIIa, q. XV. Le cardinal Jacques Davy du Perron, dans son *Traité de l'eucharistie divisé en trois livres*, Paris. 1622, venge à plusieurs reprises la thèse catholique des railleries du calviniste Duplessis-Mornay, p. 943 sq. et *passim*. Outre Suarez et Vasquez, presque tous les théologiens notables de la Compagnie de Jésus adhèrent à la thèse traditionnelle. Il n'y a divergence entre eux que sur la nature des accidents qui demeurent au sacrement, en raison des définitions conciliaires. *Certum de fide est*, dit Lugo, *manere aliqua accidentia*, et il cite le décret *Firmiter* du concile de Latran, les conciles de Florence et de Constance; *Certum item est manere sine subjecto*, et il cite à l'appui de cette assertion la condamnation prononcée à Constance contre la proposition 2e de Wyclif. D'après Lugo, il est de foi que tous les accidents réels, perceptibles aux sens, demeurent; c'est là un minimum exigé par les décisions doctrinales alléguées. *De sacr. euch.*, Lyon, 1644, disp. X, sect. I, p. 363. Son collègue d'Ingolstadt, Adam Tanner, défend identiquement la même position. *Theol. scolastica*, disp. V, q. VI, dub. I, Ingolstadt, 1627, t. VI. Gilles de Coninck, comme son compatriote Becanus, est d'avis que, entendue des accidents réels et du sujet substantiel et ultime, la thèse communément défendue est de foi. Ses autorités sont le concile de Constance et la session XIIIe de celui de Trente. *De sacramentis ac censuris*, q. LXXVII, a. 1. Lessius et Silvestre Mauro n'assignent pas de note théologique à la thèse commune, tout en y adhérant pleinement. Lessius, *De perfectionibus divinis*, l. XII, c. XVI, édit. Plantin, 1626. Chez le dernier, la polémique avec l'atomisme cartésien est déjà pleinement engagée. *Opus theol. in tres tomos distributum*, Rome, 1687, l. XII, q. CXLVII. On voit que Poncius ne fait que traduire une situation de fait, lorsqu'il caractérise la théorie des espèces sacramentelles, purement subjectives ou « intentionnelles » comme directement opposée au sentiment commun : *Temeraria, contra torrentem theologorum et communem sensum christianorum etiam hæreticorum. Loc. cit.* Ce torrent est autre chose ici qu'une hyperbole familière aux professeurs de théologie. Il est aisé, désormais, de prévoir l'accueil qui sera fait aux innovations cartésiennes.

5° *Les systèmes eucharistiques cartésiens.* — Descartes s'est déclaré touchant l'eucharistie en plusieurs endroits de ses ouvrages : une première fois dans les *Réponses aux quatrièmes objections*. Avant de donner au public ses *Méditations*, le philosophe en avait envoyé une copie manuscrite à son ami le P. Mersenne. Le célèbre minime avait mission de consulter sur l'ouvrage du maître les philosophes et les théologiens de son entourage. Interrogés, ceux de Sorbonne se récusèrent en masse; seul un jeune docteur, âgé alors de vingt-huit ans, Antoine Arnauld, consentit à communiquer à Mersenne quelques « remarques destinées à l'auteur; ce sont les « Quatrièmes objections ». On les trouve imprimées, avec les réponses de Descartes, à la suite des « Méditations » elles-mêmes. *Meditationes de prima philosophia*, Amsterdam, 1658, p. 259 sq. Nous n'exposerons pas ici la réponse donnée par Descartes aux objections qu'Arnauld lui présageait comme devant venir infailliblement du côté des théologiens : *De iis quæ theologos morari possunt*, et dont les plus graves concernaient l'eucharistie. Nous renvoyons une fois pour toutes, en cette question, à l'article substantiel, consacré à Descartes par Mgr Chollet, art. DESCARTES, t. III, col. 555 sq. En somme, la réponse de Descartes reposait sur une conception entièrement atomistique de la nature du corps; elle devait fatalement conduire à la théorie des espèces intentionnelles. D'après cette conception, l'effet de la transsubstantiation est de poser le corps et le sang de Jésus-Christ sous les dimensions sensibles qui appartiennent naturellement au pain et au vin; ce corps et ce sang affectent donc nos sens absolument comme le feraient ces substances, si elles demeuraient au sacrement. Les « espèces » du pain, par exemple, dont parle le concile de Trente, ne sont autre chose que la surface sensible du pain, sorte de moyen terme entre le pain lui-même et l'air ambiant : *Et nemo est*, écrit Descartes, *qui putet hic per speciem aliud intelligi quam præcise id quod requiritur ad sensus afficiendos. Meditationes*, Amsterdam, 1658, p. 162. Deux lettres de Descartes, inconnues jusqu'ici, découvertes par M. Paul Lemaire dans la bibliothèque de Chartres et éditées par lui dans sa thèse si intéressante sur le « cartésianisme chez les

bénédictins », *Dom Robert Desgabets, son système, son influence et son école, d'après plusieurs manuscrits et des documents rares ou inédits*, Paris, 1902, p. 100-102, reproduisent, avec de légères nuances et les restrictions prudentes habituelles à Descartes en matière de théologie, la substance de cette première réponse donnée à Arnauld. Cette réponse, Descartes l'avait d'abord soumise au jugement de Mersenne, après avoir lu les conciles touchant la matière de l'eucharistie. Descartes, *Œuvres*, édit. Cousin, t. VIII, p. 504. Le minime supprima toute la partie positive de la réponse proposée par Descartes, et ne laissa subsister que la partie évasive qui s'étend jusqu'aux mots : *sed cum forte primi theologi...*, dans l'édition latine des *Méditations* de 1658. Quand Elzevier offrit à l'auteur de publier en Hollande une édition des *Méditations*, celui-ci consulta à nouveau Mersenne sur le point de savoir s'il jugeait opportun de faire ajouter à cette édition la fin de la réponse à Arnauld, supprimée dans la 1re édition parisienne. *Op. cit.*, t. VIII, p. 542. Mersenne répondit à Descartes en lui signalant la proposition de Wyclif, condamnée à Constance, mais le philosophe jugea que cette condamnation ne le touchait pas. *Op. cit.*, t. VIII, p. 612. La solution des objections faites par Arnauld fut donc publiée intégralement dans l'édition des *Méditations* qui parut à Amsterdam en 1642. Le dernier alinéa des *Réponses de Descartes aux objections de M. Arnauld* contenait des assertions fort désobligeantes à l'endroit des théologiens péripatéticiens; « j'ose espérer, concluait l'auteur, que le temps viendra auquel cette opinion qui admet des accidents réels sera rejetée par les théologiens comme peu sûre en la foi, répugnante à la raison et du tout incompréhensible, et que la mienne sera reçue en sa place comme certaine et indubitable. » Nous savons par une lettre d'Arnauld à Descartes, datée du mois de juin 1648, que le jeune docteur de Sorbonne dont l'auteur des *Méditations* déclarait « estimer plus le jugement que celui de la moitié des anciens, » Descartes, *Œuvres*, édit. Cousin, t. VIII, p. 569, fut satisfait, sur un point au moins, par la réponse imprimée dans l'édition des *Méditations* de 1642. C'est aussi ce que Mersenne mandait à Gisbert Voet, professeur de théologie à l'université d'Utrecht, le plus acharné des détracteurs de la philosophie nouvelle en Hollande. *Op. cit.*, t. IX, p. 84. Arnauld concédait à Descartes que la distinction des accidents d'avec la substance n'était pas indispensable à une explication rationnelle de l'eucharistie : « Vous avez très bien montré, lui écrivait-il le 15 juillet 1648, comment l'indistinction des accidents d'avec la substance peut s'accorder avec le même mystère, » *op. cit.*, t. X, p. 143, mais, en même temps, il pressait vivement son correspondant de lui fournir quelque moyen de concilier sa thèse de l'étendue essentielle au corps avec « la foi catholique qui nous oblige de croire que le corps de Jésus-Christ est présent au saint sacrement de l'autel, sans extension locale... » *Ibid.* Descartes déclara vouloir s'en tenir, touchant le problème proposé par Arnauld, à la sage réserve du concile de Trente, disant que « le corps de Jésus-Christ est en l'eucharistie... d'une façon d'exister qu'à peine pouvons-nous exprimer par des paroles; » il ajoutait : « Je craindrais d'être accusé de témérité, si j'osais déterminer quelque chose là-dessus et j'aimerais mieux en dire mes conjectures de vive voix que par écrit. » *Ibid.*, p. 149. En vain, Arnauld, dans une nouvelle lettre du 25 juillet 1648, écrivit-il à Descartes : « Vous m'obligerez beaucoup de me communiquer quelque chose touchant la façon dont Jésus-Christ est en l'eucharistie; » la réponse de Descartes, tout en répétant la thèse de l'étendue essentielle, est absolument muette sur le chapitre qui intéressait si vivement le théologien. *Ibid.*, p. 157 sq.

Cependant, le moment était proche où, prié plus instamment de concilier positivement sa croyance à l'eucharistie et sa philosophie de la matière, Descartes allait faire plus que dire de vive voix « ses conjectures » sur ce problème; ce qu'il n'avait pas fait pour Arnauld, le philosophe allait le faire pour le P. Denis Meslant, jeune professeur de philosophie au collège de la Flèche, qui avait su mériter son amitié, par une critique à la fois bienveillante et détaillée de ses « Essais de philosophie ». Descartes, *Œuvres*, édit. Cousin, t. VII, p. 383. Dans une réponse très encourageante que Descartes lui envoie le 24 janvier 1638, vantant les avantages de sa méthode pour la défense des vérités de la foi, il affirmait à Meslant : « Particulièrement, la transsubstantiation, que les calvinistes reprennent comme impossible à expliquer par la philosophie ordinaire, est très facile par la mienne. » Le professeur de la Flèche voulut sans doute en savoir davantage. *Op. cit.*, t. IX, p. 172, 193. Il était, du reste, trop enthousiaste de la philosophie nouvelle pour se contenter de la fin de non-recevoir naïve que Descartes opposait à ses nouvelles demandes d'explications : « Pour l'extension de Jésus-Christ en ce saint sacrement, je ne l'ai point expliquée parce que je n'y ai pas été obligé... et même que le concile de Trente a dit qu'il y est *ea existendi ratione quam verbis exprimere vix possumus*; lesquels mots j'ai insérés à dessein à la fin de ma réponse aux quatrièmes objections, pour m'exempter de l'expliquer. » *Op. cit.*, t. IX, p. 172. Descartes, d'ailleurs, prenait soin de stimuler la curiosité de Meslant, en lui soutenant qu'à des hommes un peu plus rompus à sa façon de philosopher « on pourrait faire entendre un moyen d'expliquer ce mystère qui fermerait la bouche aux ennemis de notre religion et auquel ils ne pourraient contredire. » *Ibid.*, p. 173. Ainsi, ses illusions et la foi tenace des systématiques aux ressources de leur système allaient engager le philosophe dans une voie dont il avait longtemps reconnu la témérité. Ce dut être au courant de l'année 1644 qu'il envoya à son jeune disciple de la Flèche les deux lettres célèbres, connues, dans l'histoire du cartésianisme, sous le nom de *Lettres au P. Mesland*. On trouvera un résumé des explications par lesquelles elles prétendaient réaliser la synthèse de la physique cartésienne et du dogme de la transsubstantiation à l'art. DESCARTES, t. IV, col. 556. Disons brièvement ici que cette deuxième explication de Descartes, en tant qu'elle se distingue de celle fournie à Arnauld que, dans sa pensée, elle était sans doute destinée à compléter, n'est qu'une pure équivoque sur le mot « corps » de Jésus-Christ. Descartes appelle ainsi toute matière unie à l'âme de Jésus-Christ comme à son principe informant. Dès lors, par une simple analogie établie entre le plus incompréhensible des changements, celui où rien ne demeure du terme à partir duquel il s'opère et le phénomène de la nutrition qui renouvelle peu à peu le corps de l'animal, tout en lui laissant son identité organique et vivante, Descartes arrivait facilement à formuler une théorie rationnelle, trop rationnelle, hélas ! du changement eucharistique. Il pouvait dire dans un sens bien différent de celui qu'il avait en vue : « Or, cette transsubstantiation se fait sans miracle. » Le philosophe eut-il conscience de ce que son explication avait de risqué et, tranchons le mot, d'inconciliable avec l'orthodoxie? Il exprima, en tout cas, le désir qu'elle demeurât confidentielle : « Je me hasarderai, mandait-il à Meslant, de vous dire en confidence, etc.; » il exigeait même le bénéfice de l'anonymat en cas de publicité inopportune : « Si vous la communiquez à d'autres, ce sera sans m'en attribuer l'invention et même vous ne la communiquerez à

personne, si vous jugez qu'elle ne soit pas entièrement conforme à ce qui a été déterminé par l'Église. » F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 3e édit., Paris, 1868, t. I, p. 456, note. Le P. Denis Meslant, qu'à la suite de Sommervogel, *Biblioth. des écrivains de la Compagnie de Jésus*, t. II, p. 1020, on continue à confondre avec son homonyme Pierre Meslan, beaucoup plus âgé que lui, fut, sur sa demande, envoyé à la mission de la Martinique en 1645. Dans sa deuxième lettre, Descartes lui fait de touchants adieux. Ils devaient être définitifs. Meslant ne revint jamais en France et mourut à la Martinique, vers 1678, vingt-huit ans environ après la mort de Descartes. Les lettres de Descartes à Meslant sont probablement du commencement de l'année 1646 ou de la fin de 1645. Voir *Œuvres de Descartes*, Paris, 1901, t. IV, p. 669. Elles eurent bientôt une diffusion aussi large que discrète. Tandis que les originaux sont probablement perdus, les copies manuscrites en abondent, un peu partout. M. Paul Lemaire nous en signale, à Épinal, ms. n. *142*, *143*, à Chartres, ms. n. *366*, à Paris, Bibl. nat., *13262*. Le catalogue des manuscrits de la bibliothèque de Troyes en mentionne une sous le n. *2336*. Les éditeurs récents des *Œuvres de Descartes*, Paris, 1901, t. IV, p. 171, Ch. Adam et P. Tannery, signalent quatre autres copies : Bibliothèque Mazarine, *2001*, Bibliothèque nationale, fonds français, *15356*, p. 262, *17155*, p. 303; nouvelles acquisitions, *111*, p. 87. Baillet, le premier, imprima un extrait de la première lettre à Meslant, dans sa *Vie de Descartes*, Paris, 1691, t. II, p. 519 sq. Les deux ne furent imprimées intégralement qu'en 1811, date à laquelle l'abbé Émery, supérieur de Saint-Sulpice, les donna au public, en les insérant dans ses *Pensées de Descartes sur la religion et la morale*, Paris, 1811, sous le titre de : *Système de Descartes pour expliquer la transsubstantiation dans l'eucharistie, exposé dans deux lettres au P. Mesland, jésuite, qui n'ont pas encore été imprimées*, p. 243. Bouillier les réimprima dans son *Histoire du cartésianisme*, *loc. cit.* Une édition nouvelle d'après le ms. de Chartres, dont le texte a été revu par Clerselier sur les originaux, a été donnée dans les *Œuvres de Descartes*, Paris, 1901, t. IV, p. 162-170, 345-348. Malgré l'espèce d'incognito littéraire qu'elles gardèrent longtemps et où Clerselier, l'éditeur des lettres de Descartes, les avait laissées par retenue, « de peur que... cela ne choquast trop les esprits de ceux qui, n'étant pas encore accoutumez à ses raisonnements, pourroient trouver ces nouveautés suspectes et dangereuses » (lettre de Clerselier à Desgabets, du 6 janvier 1672) dans le ms. *142* de la bibliothèque d'Épinal, on en connut toujours l'existence et le contenu substantiel.

C'est ainsi que le dominicain Agnani, dans sa *Philosophia neo-palea*, Rome, 1734, critique la philosophie eucharistique de Descartes en signalant les lettres à Meslant : *...peculiaris philosophandi modus circa idem sacramentum, quem exhibet Cartesius in sua epistola data ad P. Messandum* (sic) *jesuitam, nondum facta publici juris*, p. 148. On lira dans l'ouvrage de M. Paul Lemaire, p. 102-104, par quelle voie les copies manuscrites des lettres à Meslant se multiplièrent et les controverses auxquelles elles donnèrent bientôt lieu, p. 105 sq. Le célèbre Edmond Pourchot, plus connu sous le nom latinisé de Purchotus, professeur de philosophie de l'université de Paris, qu'il dirigea comme recteur et dans laquelle il fera prévaloir la philosophie nouvelle, dut en posséder un exemplaire. En tout cas, il adopta la substance des explications cartésiennes sur l'eucharistie dans sa Physique. *Institutiones philosophicæ ad facilitorem veterum et recentiorum philosophorum intelligentiam comparatæ*, part. I, *Phys.*, sect. V, c. I, 4e édit., Lyon, 1733. C'est par Pourchot que Bossuet semble avoir eu communication des lettres de Descartes. *Lettres à M. Pastel*, 1701, dans *Œuvres complètes*, Paris, 1827, t. LII, p. 128-129. L'évêque jugea aussitôt, avec une netteté d'intuition remarquable, que l'explication qu'elles contenaient était inconciliable avec le dogme : « Vous pouvez dans l'occasion, écrit-il à Pastel, docteur en Sorbonne, un ami de Pourchot, bien assurer notre ami, qui m'en parla, qu'elles ne passeront jamais et qu'elles se trouveront directement opposées à la doctrine catholique. » *Loc. cit.*, p. 129. Ses sympathies bien connues pour la philosophie cartésienne lui firent ajouter ce bon conseil à la censure : « Si ses disciples (de Descartes) les imprimaient, ils seraient une occasion de donner atteinte à la réputation de leur maître et il y a charité à les en empêcher. » *Ibid.* Bossuet avait raison. L'explication contenue dans les lettres au P. Meslant était manifestement contraire à la tradition. A ce titre, elle devait être spécialement antipathique au génie du grand évêque; aussi encourut-elle, à plusieurs reprises, sa réprobation expresse.

Dans l'édition des œuvres de Witasse, Venise, 1738, t. IV, p. 400, à propos des diverses manières d'expliquer la transsubstantiation, on lit : *Sexta (opinio) aliorum qui existimarunt transsubstantiationis effectum esse solummodo relationem panis ad Christum, qua fieret ut panis corpus Christi diceretur, licet tota ejus substantia remaneret. Ita censuit olim Joannes Parisiensis. ...Ad eum accesserunt ætate nostra cartesiani complures, præsertim vero D. Cali, cujus sententia damnata est ab episcopo Bajocensi.* Ce D. Cali est en réalité Pierre Cailly, ou Cally, professeur d'éloquence et de philosophie à l'université de Caen. Voir t. II, col. 1368-1369. Son *Durand commenté ou l'accord de la philosophie avec la théologie touchant la transsubstantiation*, in-12, Cologne (Caen), 1700, avait été censuré par l'évêque de Bayeux, François de Nesmond, le 30 mars 1701. Dans une lettre très intéressante de Witasse à Bossuet, en date du 6 avril de la même année, où le professeur de théologie proteste auprès de l'évêque de son éloignement pour la nouvelle doctrine, il montre fort bien que Cally, en adhérant aux explications données par Descartes à Meslant sur le miracle de la transsubstantiation, se trompait notablement en croyant suivre de la sorte les traces de Durand. Bossuet, *Œuvres complètes*, édit. Lachat, t. XXX, p. 559. Pour Durand, en effet, seule la forme substantielle du pain était détruite par la transsubstantiation; la matière et l'aggrégat des accidents sensibles demeuraient existants. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XI, q. III. Descartes, au contraire — c'est ainsi que Witasse résume fort bien la substance de l'explication fournie au P. Meslant — « prétendait que rien ne se détruisait dans le pain, ni matière, ni forme : mais que le pain, sans aucun changement physique, réel et effectif, de corps inanimé qu'il était auparavant, devenait le corps de Jésus-Christ par la consécration et par l'union qu'il plaisait alors à Dieu de mettre entre l'âme de Jésus-Christ et ce qui s'appelait pain auparavant. » *Loc. cit.* On comprend que Witasse ait cru opportun de montrer ses cahiers au délégué de l'évêque afin de le convaincre qu'ils ne contenaient pas une doctrine dont l'abbé Émery, si sympathique pourtant à Descartes, dira comme à regret « que, prise à la lettre, sans modifications et sans additions, elle ne s'accorde pas avec le dogme orthodoxe, » entendez : la décision du concile de Trente sur la transsubstantiation. Nous connaissons du reste, dans les détails, les reproches que l'évêque de Condom adressait à la doctrine des lettres à Meslant. On savait qu'il existait de lui un écrit intitulé : *Examen d'une nouvelle explication du mystère de l'eucharistie;* un assez large extrait en avait été publié dans le t. XXXVIII des *Œuvres complètes* d'Arnauld,

Paris, 1780, *Préface historique et critique*, p. XXIII sq. Grâce à M. E. Levesque, qui eut la chance de retrouver le texte complet, publié par ses soins dans la *Revue Bossuet*, 25 juillet 1900; à part, in-8°, Paris, 1900, nous possédons désormais toute la pensée de l'illustre évêque, sur la matière. L'explication directement visée est, en réalité, celle du bénédictin Robert Desgabets, contenue dans un opuscule, publié, semble-t-il, sans l'assentiment de l'auteur, *Lettre de Desgabets à M. l'évêque de Condom*, dans P. Lemaire, *op. cit.*, p. 379, en Hollande, vers 1671 : *Considérations sur l'état présent de la controverse touchant le très saint sacrement de l'autel*, in-12 de 15 pages; elle n'est pas essentiellement différente de celle des lettres à Meslant, que Bossuet ne connaissait pas encore. Le prélat remarque d'abord que l'explication, proposée par Desgabets comme venant de Descartes, est en contradiction avec celle qu'on lit dans les quatrièmes objections et qui appartient incontestablement au philosophe : « Elle ne cadre même en aucune sorte (la nouvelle explication) à ce qu'enseigne M. Descartes lui-même dans sa réponse aux quatrièmes objections, puisqu'il s'y donne beaucoup de peine à expliquer, selon les principes de sa philosophie, les espèces et les apparences du pain et du vin dans ce mystère; ce qui n'aurait aucune difficulté dans cette opinion (celle de Desgabets ou des lettres à Meslant), n'y ayant rien de fort surprenant que les espèces ou apparences, ou les accidents, comme on voudra les appeler, *se conservent dans une matière qui ne change point et où l'on suppose que la substance du pain et du vin demeure toujours.* » *Examen*, etc., p. 16 du tirage à part, note. Bossuet indiquait ainsi le vice capital de l'explication donnée à Meslant; habilement et pour sauver l'orthodoxie de Descartes, il refusait de la reconnaître comme venant de lui et déclarait vouloir s'en tenir, touchant les vues de Descartes sur l'eucharistie, au seul texte des « quatrièmes objections » et aux *Méditations métaphysiques*, « écrit qu'il a publié et que lui-même il a toujours appelé le plus sérieux de ses ouvrages. » Il ajoutait : « Si, dans quelque écrit particulier, il a proposé ou hasardé (c'est le mot dont Descartes lui-même s'était servi dans la 1re lettre à Meslant) autre chose, je ne m'en informe pas, » p. 17. On ne peut qu'admirer la justesse pénétrante des objections par lesquelles l'auteur de l'*Exposition de la doctrine de l'Église catholique*, montrait le désaccord de l'opinion nouvelle avec la doctrine de la tradition. Elles seront reprises plus d'une fois, au cours des controverses eucharistiques, entre cartésiens et théologiens fidèles au péripatétisme scolastique ou s'attachant simplement aux données positives du dogme, tel que le conçoivent les Pères : « Dans la nouvelle explication, disait Bossuet, on trouve bien le moyen de donner deux corps à l'âme de Jésus-Christ (le pain et le corps né de la Vierge Marie), et, par là, d'unir deux corps à la personne du Verbe; mais on n'explique pas que nous recevions actuellement et en individu le même corps qui a été immolé pour nous, et qui a été dans le tombeau, qui est ressuscité de mort à vie et auquel le Verbe divin est actuellement uni dans le ciel, » p. 19. C'est l'objection de la non-identité du corps eucharistique et du corps historique de Jésus-Christ; Arnauld et Nicole l'opposeront avec le même ferme bon sens aux rêveries eucharistiques de Desgabets. Il y en avait une autre qui n'allait guère moins à l'encontre des idées reçues; l'âme de Jésus-Christ est rendue présente au mystère par concomitance seulement, à cause de son lien indissoluble avec le corps vivant et glorieux du Sauveur; or, l'explication donnée à Meslant renversait cet ordre de consécution naturelle : l'âme de Jésus-Christ s'unissant au pain et l'informant, en vertu des paroles de la consécration, rendait présent le corps (eucharistique) de Jésus-Christ. Bossuet ne manque pas d'en faire l'observation : « D'ailleurs, écrit-il, loin qu'il faille dire que nous recevions le corps de Jésus-Christ, parce que nous recevons son âme sainte; au contraire, il est certain que nous ne recevons son âme que parce que nous recevons le même corps auquel cette âme est unie... » *Ibid.*

M. L. Couture, dans une note critique sur la publication de M. Levesque, publiée dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* de Toulouse, 1900, p. 307, émet l'avis que l'*Examen* viserait plutôt l'opinion de Varignon que celle de Desgabets. Une lecture attentive du travail de Bossuet nous incline à croire que la réfutation concerne autant la théorie de l'organisation humaine des particules de l'hostie que celle, moins achevée et susceptible encore de perfectionnements ultérieurs, de Desgabets. Voir *Examen*, p. 17, v, 1°. Bossuet vise incontestablement celui-ci. *Examen*, p. 16. Distinguant l'opinion de Descartes de celle de « quelques disciples de ce philosophe, » il accuse ceux-ci de donner deux corps à Jésus-Christ. *Examen*, p. 19. Le reproche atteint réellement Desgabets et, à travers lui, le Descartes des lettres à Meslant que Bossuet ignore encore ou feint d'ignorer et dont il désolidarise jalousement la cause de celle de ses disciples. A la vérité, ce n'est pas deux corps seulement, c'est une infinité de corps que Varignon donnera à Jésus-Christ. Or l'*Examen* n'ignore pas certaine hypothèse qui veut « que Dieu peut organiser le pain tout entier et chaque petite parcelle, sensible ou insensible, dont il est composé, à la manière du corps humain. » *Examen*, p. 17. Sans la condamner formellement, l'auteur de l'écrit abandonne aux philosophes le soin d'en discuter la possibilité. Bossuet, au moment d'écrire, a-t-il su que cette idée appartenait au géomètre caennois? Cela dépend de la date de composition, incertaine malheureusement, de l'*Examen* et de l'époque précise, tout aussi incertaine, à laquelle Varignon entreprit de compléter l'opinion du moine bénédictin. Si, comme le veut M. Levesque, l'*Examen* remonte aux années 1674-1675, il est moralement impossible que cet écrit vise personnellement Varignon. En 1675, celui-ci n'a que vingt et un ans et est sans doute très loin encore d'être en possession de sa *Démonstration de la possibilité de la présence réelle*. D'autre part, quand Bossuet écrit, pour répondre à la « troisième objection », *Examen*, p. 24 : « On dist qu'on ne connoist l'union de l'âme avec le corps que dans le rapport des pensées de l'âme avec les mouvements des corps, » cela ressemble, à s'y méprendre, à la proposition 4e d'un résumé du système de Varignon, tel qu'il figure au t. XX des *Mémoires* du P. Niceron : « L'union de l'âme avec le corps consiste dans la correspondance mutuelle des mouvements du corps et des pensées de l'âme. » Faut-il voir seulement en Varignon l'organisateur et le vulgarisateur d'une idée découverte et connue longtemps avant lui ou bien l'*Examen* serait-il, en réalité, postérieur de beaucoup à la date que lui assigne M. Levesque? Cette deuxième hypothèse aurait nos préférences; l'*Examen*, en effet, vise non pas un seul, mais plusieurs systèmes eucharistiques, parmi lesquels, nous semble-t-il, celui de Varignon se laisse, sans trop de difficulté, reconnaître à ses traits essentiels.

En résumé donc, des deux explications données par Descartes du mystère de l'eucharistie, la première tendait à nier l'objectivité des espèces sensibles; la seconde, qui concernait plus spécialement la transsubstantiation, était nettement inconciliable avec la doctrine de la tradition, telle qu'elle était clairement fixée depuis Paschase et Lanfranc. De plus, elles étaient contradictoires, celle donnée à Arnauld supposant l'absence réelle du pain, tandis que celle

donnée au P. Meslant consistait, comme l'observait Bossuet, « à laisser dans l'eucharistie toute la substance du pain et du vin, en la faisant animer de l'âme du Fils de Dieu, » p. 15. Cf. Arnauld, *loc. cit.*, p. XXIII. Toutes deux, nous allons le voir, servirent néanmoins de point de départ à des systèmes ultérieurs, dont le vice sera le même : plier le dogme à une philosophie spécialement à une physique, au lieu de mettre la philosophie au service du dogme. Les systèmes postérieurs de dom Robert Desgabets, de Pierre Cally, du mathématicien Varignon se rattachent directement aux théories dangereuses des lettres à Meslant; celles de Maignan et de son disciple Saguens paraissent dépendre plutôt de la solution indiquée dans les réponses aux objections d'Arnauld. On ignore, en général, que la philosophie eucharistique cartésienne rencontra des oppositions décidées, du vivant de Descartes même.

Le premier théologien qui ait attaqué publiquement l'explication donnée à Arnauld est, croyons-nous, le P. Thomas Compton Carleton, professeur de théologie au collège des jésuites anglais de Liége. Il publia à Anvers, en 1649, un gros in-folio portant le titre de *Philosophia universa*. L'ouvrage dut être achevé au cours de l'année précédente, car il reçut le 17 septembre 1648, à Liége, l'approbation, non pas du provincial, mais du P. Alexandre Gottifredi, visitant alors au nom du P. Vincent Carafa, général de l'ordre, les provinces d'Angleterre et de Belgique. Nous renvoyons pour plus de détails, concernant Compton, à l'excellent ouvrage de Mgr Monchamp : *Histoire du cartésianisme en Belgique*, Bruxelles, 1886, qui corrige et complète sur plus d'un point l'ouvrage déjà cité de Francisque Bouillier. Sept ans à peine séparent la publication de Compton de celle des réponses aux quatrièmes objections. L'attaque de Compton est vive et pressante; on la lit avec un extrême intérêt. Le théologien, qui ne voyait pas encore poindre la célébrité imminente de Descartes, en repassant ses thèses de physique, a mis la main, par hasard, sur certains petits volumes, *in libellos quosdam incidi*; c'est ainsi que Compton appelle les *Meditationes de prima philosophia* et les *Principes*. Son étonnement a été grand d'y voir un catholique, *talis enim*, ajoute la parenthèse, *se hic auctor ubique profitetur*, nier sans restriction les accidents réels, vrai coup d'audace à ne pas tolérer : *audax mihi visum facinus, utpote cum principiis fidei aperte pugnans, cujus proinde confutationem hac disputatione suscepi*. Avec la concision méthodique que donne une longue pratique de l'enseignement, Compton réduit à dix propositions précises la substance de la réponse à Arnauld. Il accable Descartes sous le poids des témoignages unanimes des théologiens, *quibus in re præsertim quæ fidem spectat, contradicere, ingens temeritas est, impietatis vero insimulare, res plane non ferenda. Cursus philos.*, disp. XII, Phys., sect. II. Les derniers mots contiennent une allusion évidente au texte offensant de Descartes : *Impii certe hac in parte, quod authoritate Ecclesiæ uti velint ad evertendam veritatem. Meditationes*, Amsterdam, 1658, p. 164. Descartes est en opposition avec l'autorité de l'Église. Qu'après la consécration, il reste sur l'autel les qualités réelles des substances évanouies, *dogma fidei est ab Ecclesia traditum... et hic est catholicorum omnium ac totius Ecclesiæ sensus. Ibid.*, sect. III. L'érudition de Compton est sérieuse et de bon aloi. Il cite le concile de Trente, celui de Cologne, les propositions de Wyclif et de Huss, condamnées à Constance, et s'écrie victorieusement : *Vides in quos scopulos incideris. Impegisti in petram in quam nemo incurrit illæsus. Ibid.*, sect. III. Le philosophe est particulièrement dur pour la conception cartésienne qui fait de la superficie sensible des matières eucharistiques comme un léger réseau d'atomes enveloppant la substance : *corpuscula quædum fluida intra poros panis et vini contenta*, avant comme après la consécration. Il lui oppose la conception théologique de la présence sacramentelle : *Sequitur*, dit Compton, *Christi corpus non eo modo esse sub speciebus, sicut theologi affirmant, nempe ita ut speciebus intime sit præsens, sed sicut aqua miscetur vino, quæ per tenues quosdam meatus sese sibi invicem insinuant, ita tamen ut unumquodque locum sibi proprium occupet, ab alio diversum ac separatum. Ibid.*, sect. IV. Compton est admirablement au courant de son sujet; il en a déjà à la théorie des espèces intentionnelles qui était, sans nul doute, en voie de se former : *Audio aliam adhuc esse de speciebus sacramentalibus sententiam... dicunt ergo aliqui species eucharisticas... esse quidem accidentia, non tamen realia, sed intentionalia, id est, ejusmodi quæ ad operationes tantum intentionales ordinentur, visionem scilicet, olfactum, gustum*, etc.; il cite un argument familier aux défenseurs de cette théorie : *qua de causa, inquiunt, vocantur a concilio tridentino species. Ibid.*, sect. VII. Cette opinion lui semble moins hasardeuse que celle de Descartes, puisqu'elle admet quelques accidents réels et qu'elle recourt à un miracle pour expliquer la conservation des apparences objectives : *Unde non tam clare est contra definitiones Ecclesiæ, nec tam aperte ex conciliis convincitur ac præcedens. Ibid.*, sect. VII. Mais l'honneur de Compton est d'avoir aperçu nettement le point essentiel sur lequel la physique cartésienne devait entrer fatalement en conflit avec le dogme eucharistique : l'étendue actuelle constitue l'essence même des corps : *Hæc sententia*, écrit le vaillant polémiste, *a nullo orthodoxo sustineri potest; quare a theologis rejicitur ut erronea in fide. Ratio est clara : nam in sacrosancta eucharistia est verum et reale corpus Christi et tamen illic non habet actualem extensionem, secundum longum, latum et profundum, cum non solum sit totum sub tota hostia consecrata, sed totum etiam sub qualibet illius parte. Ergo certum est in hoc non esse situm conceptum corporis. Hæc si considerasset hic auctor in hanc sententiam non incidisset.* Et Compton décoche à Descartes cet épiphonème : *Tanti interest ad recte philosophandum, ut quis versatus sit in theologicis. Op. cit. Disput. in tres libros Aristot. de anima*, disp. VII, p. 486.

L'histoire et le développement ultérieurs des doctrines de Descartes devaient faire ressortir la justesse des vues de Compton. Si l'essence du corps est identiquement son extension actuelle, le corps eucharistique du Christ n'est donc plus son corps glorieux, présent au ciel, dans ses dimensions naturelles. C'est précisément cette thèse de l'étendue actuelle, essence des corps, et celle qui rejetait les accidents absolus que frappèrent les censures de la faculté de théologie de l'université de Louvain, publiées le 7 septembre 1662; les deux assertions y sont déclarées attentatoires à la pureté de la foi. Monchamp, *Histoire du cartésianisme en Belgique. Pièces justificatives*, n. 7. On se rappellera qu'Arnauld avait insisté sur ce double point dans sa lettre du 15 janvier 1648. Bossuet, dans le travail que nous avons signalé, s'efforçait de montrer que le cartésianisme pouvait être corrigé sur ce point important, en observant que « sans renverser la définition ordinaire, par laquelle on pose que le corps est la substance étendue, de même qu'on pose que l'âme ou l'esprit est la substance qui pense... et qu'ainsi on définisse les choses par leur acte, ce n'est pas à dire pour cela qu'on en constitue l'essence dans l'acte même, » Arnauld, *Œuvres*, t. XXXVIII, p. XXVI; *Examen*, p. 29; c'était corriger le cartésianisme au moyen d'une distinction purement aristotélicienne. Nous savons, du reste, qu'en physique, l'évêque de Meaux

penchait plutôt vers le dynamisme leibnitzien. *Œuvres*, Paris, 1827, t. LII, p. 10.

La définition du corps n'était pas le seul point sur lequel le cartésianisme allait heurter la conception théologique, alors régnante au sujet du sacrement de l'eucharistie; l'esprit même et l'inspiration tout entière de la philosophie nouvelle étaient directement opposés à cette conception. Les Pères et les théologiens avaient une conception profondément réaliste des espèces eucharistiques; Descartes dépréciait les sens et l'expérience sensible. Son nominalisme n'admettait que la substance et ses états concrets, qu'il appelait « accidents modaux »; par là, il heurtait de front le réalisme thomiste qui conçoit les natures corporelles comme des synthèses réelles, au delà même de la synthèse essentielle *ex materia et forma*. La couleur, la saveur, la chaleur, etc., étaient sacrifiées comme valeurs ontologiques transsubjectives; hors du sujet, les qualités sensibles se résolvaient en pur mouvement mécanique. Ainsi, la tyrannie du concept clair et distinct conduisait Descartes à appauvrir le réel et à ne laisser au corps, en dehors de l'étendue, ce premier attribut au moyen duquel l'esprit arrive à le penser clairement, que le mouvement local et la figure. De telles théories allaient droit à une sorte d'idéalisme eucharistique. Ce fut le minime Emmanuel Maignan qui se chargea de le formuler. Dédaignant les réticences, il dénia toute réalité objective aux espèces eucharistiques, simplifiant ainsi la première solution, donnée par Descartes aux objections d'Arnauld; restant dans la logique des théories de Descartes, il précisa : les espèces eucharistiques sont de pures impressions sensorielles, produites immédiatement par la causalité divine sur nos organes. C'était, avant Berkeley, un berkeleyanisme restreint à l'eucharistie. C'était aussi l'inadmissible. En effet, la thèse de Maignan modifiait totalement la notion du sacrement, qui, depuis Augustin, était considéré, par analogie surtout avec les autres sacrements, comme un signe sensible objectif de la grâce. De plus, on pouvait se demander quel terme commun reliait désormais, le mystère accompli, le pain transsubstantié et le corps du Christ, terme de cette conversion; l'action, du moins, des éléments sensibles du sacrement ne demeurait pas univoque, avant et après cette conversion. Le paradoxe n'était-il pas énorme de soutenir que, l'action sensible actuelle venant à cesser, par exemple, lorsque l'hostie consacrée demeurait renfermée au ciboire, la présence sacramentelle, liée à celle des espèces, était supprimée à son tour? C'était limiter la présence eucharistique dans le temps et la restreindre à la durée des perceptions sensibles actuelles. Par un autre paradoxe, on se voyait forcé de multiplier le sacrement selon le nombre des individus, ayant à un moment donné et en même temps, la perception sensible des espèces eucharistiques. Incontestablement, c'étaient là des nouveautés. Nous n'avons pu consulter les ouvrages originaux de Maignan, devenus fort rares. Il est probable qu'il s'ouvrit au public de son hypothèse eucharistique dans le vol. I de sa *Sacra philosophia sive entis supernaturalis*, Lyon, 1662. Sa théorie des espèces intentionnelles fut attaquée par le jésuite Théophile Raynaud, avec son érudition et sa fougue ordinaires, *Opera*, Lyon, 1665, t. VI, p. 147, *Appendix contra Magnanum*; à le lire, on voit que Maignan avait déjà émis les mêmes vues dans son *Cursus philosophicus*, Toulouse, 1652, et que dans sa *Sacra philosophia* qui doit être l'ouvrage que Raynaud appelle la *Theologia recentissima* de Maignan, celui-ci s'appuyait directement sur le passage des réponses aux quatrièmes objections. Dix ans après, en 1672, parut le IIe volume de la *Philosophia sacra*. Il contenait, en appendice, comme nous l'apprend Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XXXI, p. 351 sq., les réponses de Maignan à Raynaud et aussi aux Pères Nicolas Arnu et Vincent Baron, deux théologiens dominicains, résidant dans le voisinage immédiat de Maignan et enseignant l'un à Perpignan, l'autre à Toulouse. On trouvera un bon exposé du système de Maignan, dans le t. III de la *Métaphysique* de l'abbé Para du Phanjas, *Théorie des êtres insensibles*, Paris, 1779, p. 611-630, qui s'efforce de corriger la conception du célèbre minime, en la généralisant jusqu'à en « tirer une explication universelle de tout ce qui concerne la qualité sensible des corps quelconques. » Para remarque justement que la théorie de Maignan eut un grand nombre d'adversaires et aussi d'apologistes et de partisans. Au premier rang de ceux-ci, il faudrait, d'après lui, mettre Bossuet dans son *Exposition de la doctrine catholique*, ce livre dont l'illustre prélat disait avoir pesé toutes les syllabes. Bossuet, *Œuvres*, Paris, 1826, t. XXXI, p. 109. Le passage en question se lit au c. XIII qui traite de la transsubstantiation; les expressions de Bossuet sont bien cartésiennes, mais elles n'excluent pas nécessairement des espèces réelles et objectives.

Nous ne pouvons souscrire non plus au jugement de M. A. Humbert qui, dans un compte rendu du travail de M. Lemaire, *Revue de philosophie*, janvier 1904, p. 55, attribue, non toutefois sans hésiter, à Pellisson, *Traité* (posthume) *sur l'eucharistie*, Paris, 1694, l'opinion que l'abbé Para découvre chez Bossuet. Pellisson, à l'exemple de Nicole et d'Arnauld, s'attache étroitement à la tradition et semble plutôt se défier de la spéculation rationnelle en matière de foi. Il nous a paru bien éloigné de combattre l'explication des scolastiques, puisqu'il prend la peine de la justifier longuement. *Démonstrations évangéliques* de Migne, 1843, t. III, col. 970. Il admet pleinement la réalité des espèces sensibles, lorsque, reprenant la comparaison des miroirs brisés, qui multiplient les présences sensibles d'un seul objet, « comparaison, dit-il, qui n'est pas nouvelle et n'a pas été inconnue à saint Thomas, » il écrit : « Cette présence multipliée s'appelle communément image, mais n'est pas une imagination comme celle que vous pouvez vous former dans votre esprit : c'est quelque chose de réel et très réel et même de corporel, que nos philosophes appellent espèce, etc. » *Ibid.*, col. 974. Cf. col. 972. Il faut renoncer, croyons-nous, à faire de Pellisson un défenseur des espèces eucharistiques intentionnelles.

Du reste, on était pour ou contre Maignan, suivant qu'on niait ou qu'on admettait les accidents absolus.

Il y eut, dans la seconde moitié du XVIIe siècle et la première du XVIIIe, une littérature polémique très abondante, spécialement en France, touchant les accidents eucharistiques. Le Toulousain Jean Saguens, disciple de Maignan et minime comme lui, défendit vigoureusement son maître dans sa *Philosophia Maignani scolastica*, Toulouse, 1703, et surtout dans un ouvrage, dirigé contre le théologien dominicain Nicolas Gennaro, qui avait attaqué l'hypothèse de Maignan dans son *Adversus atomos redivivas*, Messine, 1704. L'ouvrage a pour titre : *Systema eucharisticum Maignani vindicatum... adversus atomos redivivas. Quare hic certatur pro atomis redivivis, quales Maignanus ex Platone hausit, adversus formas semineces aristotelicas in tuitionem prædicti veri systematis eucharistici*, Toulouse, 1705. Le titre dit assez les tendances de l'ouvrage; l'auteur employait la forme dialoguée; le nom de Pazzius, dont il affuble le défenseur des idées péripatéticiennes, dénote une intention peu aimable envers l'École. Du reste, toute cette théologie polémique a les défauts du genre : plus de vigueur que de justesse. Gennaro fit donner la réplique à Saguens

par son neveu, Messine, 1707, s'appelant comme lui Nicolas Gennaro, dans un opuscule où Platon et Maignan protestaient contre l'interprétation que Saguens donnait de leur pensée. Déjà, en 1700, Saguens avait publié, sous le voile de l'anonymat, un plaidoyer chaleureux en faveur du système de Maignan en même temps qu'une attaque en règle des accidents absolus : *Accidentia profligata, species instauratæ, sive de speciebus panis ac vini post consecrationem eucharisticam dumtaxat manentibus Opus philosophico-theologicum*, Milan, 1700. Les *Mémoires de Trévoux*, septembre 1702, p. 51, donnent une analyse substantielle des vues de Saguens : « L'auteur, disent-ils, p. 56, a supprimé son nom et déguisé le nom de la ville et de l'imprimeur. La bienséance et l'honnêteté ne nous permettent pas de développer ce petit mystère. » Aujourd'hui, le petit mystère est « développé » depuis longtemps. On trouvera naturel que les écrivains et théologiens de l'ordre des minimes employassent leur zèle et leur talent à défendre un système né chez eux. Ils défendaient ainsi la mémoire d'un de leurs penseurs et savants les plus ingénieux. En 1687, Jacques Salier avait publié son *Historia scolastica de speciebus eucharisticis*. Emmanuel Naxera, un minime espagnol, donna en 1720, à Toulouse, son *Maignanus redivivus, sive de vera quidditate accidentium manentium in eucharistia juxta novo-antiquam Maignani doctrinam*.

L'effort des théologiens, entraînés dans le courant cartésien, alors si impétueux, allait toujours à repenser le dogme eucharistique à l'aide des conceptions physiques nouvelles, à le concilier, tout en gardant les formules qui, depuis des siècles, l'exprimaient, avec l'atomisme cartésien ou, comme disaient dédaigneusement ses adversaires, avec le démocritisme renouvelé. En somme, derrière cette querelle des espèces eucharistiques, qui pourra paraître d'un intérêt assez mince, deux grandes conceptions du monde, deux systèmes ennemis, l'hylémorphisme et l'atomisme mécaniciste, se combattaient. C'était la vieille querelle de la qualité et de la quantité, qui se disputaient ici l'honneur d'expliquer rationnellement l'expérience sensible eucharistique et se prétendaient mutuellement incapables d'y réussir. C'est l'époque des *Atomi redivivæ*, *Maignanus redivivus*, *Aristoteles redivivus*, de Barbarinus de Angelis, in-fol., Catane, 1741, des dissertations « physico-théologiques ». Les deux systèmes avaient leurs partisans dans l'ordre même des minimes. Naxera et Saguens, atomistes convaincus, combattirent leur collègue François Palanco, qui publia, à Madrid, en 1744, son *Dialogus physico-theologicus contra philosophiæ novatores sive thomista contra atomistas*. On pense bien qu'on s'accablait mutuellement des censures les plus graves. Après les ardeurs de la lutte, on confessait ingénument ce manque de modération : *Fateor*, disait Gennaro, *me nimis zelo sanæ doctrinæ exardescentem in ferendis censuris limina cauti theologi transgressum fuisse*. Saguens, *Systema eucharisticum*, præf. L'autorité intervenait parfois et réprimait les excès. La *Philosophia Maignani scolastica* de Saguens fut mise à l'index par décret du 7 juin 1707. En 1675 déjà, un ouvrage du Lucquois André Pissini, moine olivétain, longue diatribe contre le péripatétisme, avait connu la même disgrâce. Le titre avait des allures de défi : *Naturalium doctrina qua funditus eversis materiei primæ formæque substantialis et accidentalis, eunctisque ferme sectariorum sententiis, cujuslibet auctoritate posthabita, rationibus firmis inopinata substituuntur aut penitus obsoleta revocantur*, Augsbourg, 1675. Le 2 décembre 1676, Pissini fut invité à rétracter ses erreurs devant le Saint-Office. Il publia lui-même cette rétractation, à Rome, l'année suivante : *Ritrattazione del P. Andrea Pissini Olivetano, nella Congregazione del S. Officio, tenuto nel convento di S. Maria sopra Minerva, li 2 decembre 1676*, Rome, 1677. Cette rétractation a été rééditée à Naples en 1735, par le théatin Gaétan Marie Pezzo, dans une dissertation où il entreprend de prouver contre les cartésiens que « les espèces eucharistiques sont des accidents physiques, dans l'École, des accidents absolus. » *Mémoires de Trévoux*, octobre 1739, p. 2258. Pissini disait, entre autres choses, dans sa rétractation : « Dans un mien examen j'ai dit que, lorsqu'on ne voit, ni ne touche l'eucharistie, alors sont présents seulement le corps et le sang du Christ, et non point la chose appelée sacrement, parce qu'il n'existe point alors ces apparences et ces ébranlements des sens qui naissent, lorsqu'on voit ou touche l'eucharistie; je me corrige et me rétracte et confesse que toujours, dans l'eucharistie, qu'elle soit vue ou non, touchée ou non, comme dans la custode ou ailleurs, il y a toujours, actuellement, le sacrement et le corps du Christ... » Cité par F. Jos. Ant. Ferrari de Modoetia, *Philos. peripatetica*, dist. IV, q. I, Venise, 1754, t. II p. 170. Comme on le voit, Pissini n'avait pas évité les paradoxes que nous signalions plus haut. Pour lui, les espèces sacramentelles étaient pareilles aux images des songes; Dieu, comme auteur de la nature, déterminait dans nos organes sensibles ces illusions trompeuses; il avait le droit de nous tromper, *op. cit.*, p. 170, à cause de sa souveraineté sur nous. C'est ainsi que les théologiens cartésiens faisaient mille efforts pour sauver leur foi, sans abandonner leurs principes. Quelques-uns, tel Naxera, renoncèrent spontanément à leur cartésianisme. Après avoir brillamment défendu durant vingt ans la thèse de Maignan, il finit par se rétracter en 1737. Cette rétractation, rédigée en espagnol, fut publiée la même année, par Jean Vasquez de Cortis, médecin de Séville. En Italie, les accidents réels furent vigoureusement défendus par le frère mineur Jos. Ant. Ferrari, *op. cit.*, contre les attaques de son ingénieux collègue, le P. Fortuné de Brescia. *Dissertatio physico-theologica de qualitatibus corporum sensibilibus*, Brescia, 1740; *Philosophia sensuum mecanica*, Brescia, 1751, t. I, n. 605. L'argumentation de ce dernier nous a paru plus adroite que solide. C'est ainsi que, comme Saguens, il est bien près de voir dans les Pères des atomistes, parce qu'ils sont platoniciens; les scolastiques ont emprunté non à Aristote, mais à ses interprètes arabes, la doctrine des accidents absolus; Wyclif n'aurait pas nié les accidents absolus; les Pères du concile de Trente, par le mot *species*, auraient uniquement désigné la sensibilité du pain, etc.; il emprunte également à Tournely la thèse que seuls le corps et le sang du Christ et les impressions sensorielles constituent le signe sensible ou le *sacramentum*. Comme l'auteur de la *Dissertatio physico-theologica* avait mis en doute l'orthodoxie du bénédictin Ulric Weiss, professeur de philosophie au monastère d'Irsingum, dans la Souabe impériale, auteur d'un *De emendatione intellectus humani*, celui-ci répondit par une *Epistola apologetica*, Augsbourg, 1750, adressée au cardinal Quirino, évêque bénédictin de Brescia. Ziegelbauer, *Hist. rei litt. ord. S. Benedicti*, t. II, p. 290. A cette apologie, Fortuné de Brescia répondit par ses *Animadversiones criticæ in epistolam apologeticam R. P. Udl. Weiss, bened. Ursinensis, contra P. Fortunati a Brixia calumnias*, Brescia, 1751. Parmi les défenseurs des accidents réels, signalons encore le dominicain Billuart, *De mente Ecclesiæ catholicæ circa accidentia eucharistica*, Liége, 1715, le carme Emmanuel Ignace Coutinho qui publia, en 1751, son *Systema quaquaversum aristotelicum cæteris præferendum de formis materialibus, tam substantialibus, juxta quam accidentalibus Baconii expositionem, cum appendice de accidentibus eucharisticis*, et Barbarini de Angelis, dont l'*Ari-*

stoteles redivivus, Catane, 1741, contient une longue discussion des idées de Maignan.

L'évolution de la deuxième explication de Descartes, celle qu'il proposait au P. Meslant, n'est pas moins curieuse; elle mérite de nous arrêter un instant. Bien que pleinement inconciliable avec le dogme de la transsubstantiation, elle allait être adoptée d'enthousiasme et défendue obstinément par plusieurs membres de l'ordre bénédictin en France, en particulier dom Robert Desgabets. La philosophie eucharistique de ce dernier, ses relations avec Clerselier, les déboires que lui valut, au sein de sa congrégation, son attachement au cartésianisme, tout cela est aujourd'hui mieux connu, grâce au travail de M. Lemaire. Nous renvoyons, pour tout ce qui concerne l'histoire des essais eucharistiques de Desgabets, aux c. IV et V de cette importante contribution à l'histoire du cartésianisme en France. Voir t. IV, col. 622-624, la biographie de Desgabets. En physique, dom Robert se rallia pleinement aux idées de Descartes : « Au lieu d'employer des prétendus accidents absolus, il faut expliquer tous les changements, qui se font dans la matière, par le moyen des mouvements et autres modes dont l'assemblage est le vrai et l'unique principe formel de tous les corps particuliers. » Ayant connu par Clerselier les lettres à Meslant, il employa son génie, à la fois subtil et ingénieux, à défendre et à développer l'explication qu'elles contenaient. Desgabets croyait, du reste, retrouver cette explication chez saint Jean Damascène. D'après lui, tous les problèmes cosmologiques, posés par le mystère de l'eucharistie, se réduisaient à celui de la multilocation d'un corps et à la réduction d'un grand corps en un petit espace. Il résout aisément l'un et l'autre et les hypothèses ingénieuses qu'il émet ici font de lui un véritable précurseur. « Une âme, écrit-il, pourrait être unie (n'étant pas proprement dans l'espace) à des portions de matière fort éloignées l'une de l'autre, s'il n'y avait aucune fonction à faire qui requît de la continuité entre ces portions de matière fort éloignées l'une de l'autre; c'est pourquoi la forme donnant l'être à la chose, l'âme peut avoir son corps par miracle en divers lieux séparés et, en cet état, elle n'aurait qu'un seul corps, si ces parties de matière n'avaient aucun rapport entre elles de tout et de parties. » E. Lemaire, *Dom Robert Desgabets*, p. 112, note. Pareillement, si un grand corps peut tenir dans un petit espace, c'est que l'identité d'un même corps n'exclut pas les contradictoires pour des temps divers. Ne peut-on pas dire du corps né de la Vierge Marie qu'il a été grand et petit, qu'il n'était jamais dans le même état tout en étant toujours le même? Dès lors, « quelle merveille que ce même corps, se trouvant tout entier et indivisiblement en divers lieux, ait des organes et du sang et n'en ait pas, soit grand et petit, visible et invisible, se divise et ne se divise pas, etc. ? » *Ibid.*, p. 113, note. On reconnaît l'équivoque que Descartes le premier avait suggérée dans sa deuxième lettre à Meslant. De l'objection très grave et insoluble en fin de compte, affirmant que cette conception de la transsubstantiation laisse exister réellement le pain au sacrement, Desgabets croyait se débarrasser par une simple distinction : le pain consacré qui demeure, disait-il, peut être considéré « comme du pain, si on détourne son attention de l'âme qui l'informe; il n'est plus pain, si on le considère comme informé d'une âme qui le change au corps d'un homme. » *Ibid.*, p. 113, note. Cette doctrine rencontra l'opposition décidée d'Arnauld, *Œuvres*, Paris, 1775, t. I, p. 670, et de Nicole, *Lettres de feu M. Nicole*, Lille, 1718, t. I, p. 444-455, qui, s'en tenant à la tradition, critiquaient à la fois la méthode de Desgabets et l'erreur dogmatique où elle le menait. Léonce Couture, dans un opuscule intitulé : *Commentaire d'un fragment de Pascal sur l'eucharistie*, Paris, 1899, a démontré qu'un fragment obscur des *Pensées*, traitant de l'eucharistie, était en réalité une attaque du système eucharistique de Descartes, dans les lettres au P. Meslant, qu'il avait probablement connu par les travaux de Desgabets. Les objections de Pascal reproduisent en partie celles qui avaient été formulées déjà contre la transsubstantiation cartésienne par le P. Viogué, le P. Honoré Fabri et le P. Poisson. Toute cette théorie eucharistique était trop voisine de l'impanation luthérienne : *Nihil deesset ad esse panis*, censurait fort bien le P. Fabri, *manente scilicet eadem entitate corporea et manentibus iisdem accidentibus, etiam more democrito explicatis. Censura Honorati Fabri S. J.*, ms. de Chartres, n. *366*, fol. 26. Dénoncé par son collègue dom Thomas le Géant et un peu plus tard par l'archevêque de Paris, au R. P. président de la congrégation de Saint-Vanne, Desgabets, après s'être justifié auprès de l'archevêque de Paris et avoir composé un nouvel écrit : *Explication familière de la théologie eucharistique*, où il condamna ses idées, se vit forcé de désavouer ses doctrines. D'après dom Calmet, les supérieurs lui imposèrent dans « une diette tenue à Saint-Vincent de Metz, le 15 décembre 1672, ... de renoncer à ses sentiments particuliers sur le sujet de l'eucharistie, avec défense d'en écrire à qui que ce fût, ni de communiquer ses nouvelles opinions sur ce mystère, ni par paroles, ni par écrits. » *Bibliothèque lorraine*, Nancy, 1751, p. 397 sq. Pareille mésaventure était arrivée à deux autres défenseurs acharnés de la nouvelle philosophie eucharistique. L'un, dom Maur Fouquet, qui passait « pour fort habile cartésien », avait composé une *Animadversion cartésienne* contre une dissertation d'Adrien de la Rue, chanoine de Chartres, probablement la *Dissertatio quid de transsubstantiatione sentiant carthesiani* (ms. *2001* de la bibliothèque Mazarine, p. 575-855). Ses supérieurs, « ayant été avertis des impertinences qu'il avançait pour défendre la transsubstantiation suivant les principes de Descartes, lui ont imposé silence. » Lettre d'Adrien de la Rue à Picques, docteur de Sorbonne, du 13 janvier 1671. Levesque, *op. cit.*, Introduction, p. 6. L'autre, dom Le Gallois, professeur de philosophie de Saint-Vandrille, fanatisait ses jeunes élèves pour Descartes, au point de leur faire siffler, le jour de la fête du saint sacrement, les leçons du second nocturne que l'on chantait à matines et dans lesquelles saint Thomas expose la conception scolastique du mystère. On lira dans l'ouvrage de M. Lemaire, p. 387-410, le mémoire aussi violent que solide que dom Joseph Mège présenta au chapitre général de l'ordre bénédictin contre Le Gallois, qui renonça définitivement à l'enseignement pour la prédication, après avoir dû supprimer l'écrit justement incriminé par dom Mège.

Il ne semble pas que le cartésianisme eucharistique des bénédictins français ait réussi à s'implanter parmi leurs confrères d'Allemagne. La célèbre université de Salzbourg resta longtemps un centre de propagande intense au service du plus pur péripatétisme. Cela ressort clairement de l'*Historia almæ et archiepiscopalis universitatis Salisburgensis P. P. benedictinorum*, commencée par le P. Willperts et publiée à Bonnsdorff, en 1728, par son continuateur le P. Sedelmayr. Les bénédictins allemands restèrent en masse fidèles aux doctrines du thomisme. Les titres seuls des ouvrages dus à leur plume et nés cependant en pleine réaction cartésienne suffiraient à le prouver. Le P. Alphonse Wenzl publie en 1739, à Augsbourg, une *Philosophia angelico-thomistica seu questiones peripateticæ ad mentem D. Thomæ Aquinatis doctoris angelici et accuratam scholæ angelicæ methodum concinnatæ*; le P. Placide Rentz, profès du monastère

impérial de Weingarten, en Souabe, avait publié en 1714 une *Philosophia ad mentem angelici doctoris divi Thomæ Aquinatis explicata*, en trois volumes. Du reste, l'Allemagne universitaire fut en général assez lente à secouer le joug des autorités philosophiques reconnues, pour embrasser la liberté de penser. Eucken signale, pour l'université d'Iéna, la date de 1756 comme symptomatique des premiers essais d'indépendance philosophique. C'est la même année précisément que le P. bénédictin Gall Cartier, du monastère d'Ettenheim, en Brisgau, publie sa *Philosophia eclectica ad mentem et methodum celeberrimorum nostræ ætatis philosophorum concinnata*. Sur le point spécial des espèces eucharistiques, il s'y déclare nettement favorable à l'opinion du gassendiste Bernier. *Physica*, part. I, c. I, p. 192-194. Depuis l'année 1715, des relations épistolaires assez suivies s'étaient nouées entre les bénédictins du monastère de Saint-Emmeran à Ratisbonne et les mauristes de Saint-Germain-des-Prés, à Paris. Une partie de cette correspondance, celle qui forme le n. *21* du fonds *Starkiana* de la bibliothèque royale de Munich, a été publiée par J. A. Endres, professeur de philosophie au lycée royal de Ratisbonne. *Korrespondenz der Mauriner mit den Emmeramern und Beziehungen der letzteren zu den wissenschaftlichen Bewegungen des XVIII Jahrhunderts*, Stuttgart et Vienne, 1899. Nous y voyons le bouillant, mais savant, dom Prudent Maran dépêcher à Saint-Emmeran des plaidoyers chaleureux, à la fois en faveur du cartésianisme et contre la bulle *Unigenitus*. Il exprime toutefois à son correspondant, un jeune bénédictin allemand du nom de J.-B. Kraus, qui, après s'être formé à Saint-Germain-des-Prés, se disposait à enseigner la philosophie aux étudiants de sa congrégation, ses expresses réserves touchant « la liberté que quelques cartésiens se sont donnée d'expliquer l'eucharistie d'une manière peu conforme aux Pères de l'Église, qui nous enseignent tous que nous mangeons la même chair qui a été crucifiée et qui est ressuscitée. » *Op. cit.*, Maran à Kraus. Lettre du 4 décembre 1723. Nous apprenons, par une correspondance ultérieure, publiée également par M. Endres, que la philosophie nouvelle rencontra des contradicteurs ardents, au sein de la congrégation bénédictino-bavaroise. C'est ainsi qu'en 1760, dom Frobenius Forster, qui deux ans plus tard allait être créé prince-abbé de Saint-Emmeran, mande à dom J. François, bénédictin de la congrégation lorraine des Saints-Vanne-et-Hydulphe, que, l'année précédente, un chapitre général, tenu au monastère de Prifling ou Pruvening, près de Ratisbonne, a décrété, *ut tam in philosophicis quam theologicis, professores communis studii, methodo D. Thomæ Aquinatis inhærerent et quæ nova sunt in utraque disciplina ab auctoribus variis introducta, nonnisi refutando, tractarentur*. Endres, *op. cit.*, p. 100. Un vétéran de la scolastique, *veternus in castris scolasticis miles*, a même poussé le zèle jusqu'à distribuer aux abbés réunis en chapitre un factum composé à la hâte et imprimé à Ratisbonne (*impressum in urbe nostra*), où il stigmatise des censures les plus graves les opinions et principes de la philosophie nouvelle, *ut vocat philosophiæ neotericæ*. Il s'agit indubitablement de l'ouvrage que le P. Vérémond Gufl, professeur émérite en résidence précisément à Prifling, fit imprimer à Ratisbonne, en 1760, mais qu'il avait fait approuver par les supérieurs de l'ordre et les censeurs diocésains, au cours de l'année précédente : *Examen theologicum philosophiæ neotericæ, epicureæ, cartesianæ, leibnitzianæ, wolfianæ*. Cf. Ziegelbauer, *Historia rei litterariæ ordinis S. Benedicti*, t. I, col. 538. Forster ajoute, non sans dépit : *Terrentur his umbris prælati nostri, quidque in hac re statuendum sit hærent ambigui*. Endres, *op. cit.*, p. 100. On ne sera pas loin de la vérité, croyons-nous, en affirmant que les dom Fouquet, les Desgabets, les Le Gallois n'eurent pas leurs équivalents philosophiques parmi leurs confrères des congrégations bénédictines d'Allemagne.

En France, pays d'origine du cartésianisme, l'emballement général pour ce qu'on appelait alors « la bonne physique » était malheureusement trop grand pour être arrêté par des mesures de rigueur. Ni la mise à l'index des ouvrages de Descartes, ni les interventions royales, ni les persécutions auxquelles furent en butte les chefs du mouvement cartésien, tels que Clerselier et Rohault, ne purent empêcher l'éclosion des théories eucharistiques les plus hasardeuses. Pierre Cally, professeur de philosophie au collège du Bois à Caen, cartésien convaincu, allait continuer la tâche de dom Robert Desbagets. En 1680, le P. Le Valois, professeur de philosophie au collège des jésuites dans la même ville, avait attaqué l'*Institutio philosophiæ* de Cally, parue en 1674, Caen, 2 in-4°, dans un ouvrage signé du pseudonyme Louis de la Ville et intitulé : *Sentiments de M. Descartes, touchant l'essence et les propriétés des corps, opposés à la doctrine de l'Église et conformes aux erreurs de Calvin sur le sujet de l'eucharistie*, Paris, 1680. Il y affirmait que la doctrine cartésienne sur l'étendue était contraire au concile de Trente. Cally aurait répondu à son adversaire par une thèse latine, qu'il s'abstint néanmoins, pour lors, de publier. M. l'abbé de la Rue, *Essais historiques sur la ville de Caen*, 1820, t. I, p. 330. Malebranche, visé également par l'écrit de la Ville, répondit par sa *Défense de l'auteur de la recherche de la vérité, contre l'accusation de M. de la Ville, Traité de la nature et de la grâce*, Rotterdam, 1712, p. 365. Bayle chercha à tirer profit du conflit, en montrant que la doctrine cartésienne sur l'étendue exprimait la vérité philosophique. *Dissertation où l'on défend contre les péripatéticiens les raisons par lesquelles quelques cartésiens ont prouvé que l'essence des corps consiste dans l'étendue, Œuvres*, La Haye, 1731, t. IV, p. 109. Bernier, célèbre voyageur et médecin gassendiste, fit imprimer une défense du gassendisme. La pièce porte le titre : *Eclaircissements sur le livre de M. de la Ville*. C'est la troisième d'un petit *Recueil de pièces curieuses concernant la philosophie de M. Descartes*, imprimé à Amsterdam en 1684, sous le nom de Desbordes, mais dont le véritable éditeur est Bayle. Sans doute, on aurait pu souhaiter que le P. Le Valois eût fait preuve de plus de modération et de courtoisie envers des hommes dont les intentions, au moins, demeuraient catholiques, mais, sur le fond même du débat, il est difficile de ne pas lui donner raison. Déjà, en septembre 1671, l'archevêque de Paris avait signifié à la faculté de théologie de l'université la volonté du roi très chrétien de bannir des écoles les nouveautés cartésiennes. Onze ans après la publication du livre du P. Le Valois, un ordre royal, communiqué aux membres de la faculté des arts de la même université par l'archevêque, leur imposait défense d'enseigner que « la matière des corps n'est rien autre chose que leur étendue et que l'une ne peut être sans l'autre. » Duplessis d'Argentré *Collectio judiciorum*, t. III, p. 138, 149. Si ces sévérités eussent eu besoin de justification, des écarts doctrinaux, tels que ceux de Cally, se seraient chargés de la fournir. Devenu curé de Saint-Martin de Caen, en 1684, il publia son second cours du : *Universæ philosophiæ institutio*, 2 in-4°, Caen, 1695, dans lequel il répondit au P. Le Valois et ne lui ménagea pas les attaques. Il ne se borna pas à cette réponse; il aurait, dans une pensée de zèle, traduit en français la thèse latine rédigée jadis contre le P. Le Valois. Fut-il trahi par son imprimeur qui n'attendit pas, comme l'écrit l'abbé de la Rue, *op. cit.*, p. 331, l'approbation

convenue entre eux? En tout cas, le *Durand commenté* parut en 1700 à Caen, sous le nom de l'imprimeur Pierre Marteau et sous la fausse indication de Cologne, qui a surpris parfois la bonne foi des bibliographes. L'ouvrage eut un retentissement considérable. Le 30 mars 1701, François de Nesmond, évêque de Bayeux, dans une instruction pastorale, condamna dix-sept propositions extraites du *Durand commenté*. L'évêque les déclarait *falsas, temerarias, erroneas, scandalosas, concilio tridentino injuriosas, destructivas præsentiæ realis corporis Christi in eucharistia, in hæresim circa transsubstantiationem inducentes*. Tournely, *De eucharistia*, Paris, 1739, t. I, p. 279. Il est à peu près impossible de trouver aujourd'hui l'ouvrage de Cally, l'auteur ayant mis beaucoup de zèle à le retirer des mains du public. On trouvera huit des dix-sept propositions condamnées dans les *Mémoires de Trévoux* du mois de septembre 1730. L'assertion capitale de Cally et son erreur principielle consistaient à dire que le pain et le vin devenaient le corps et le sang de Jésus-Christ par l'effet des paroles de la consécration, qui les unissaient à l'âme du Sauveur. « Cette matière, disait-il, est le corps de Jésus-Christ eucharistié par l'union miraculeuse qui s'en est faite avec l'âme de Jésus-Christ et sa divinité. » *Mémoires de Trévoux, loc. cit.* Une misérable équivoque, contenue déjà dans les lettres de Descartes au P. Meslant, lui permettait d'appeler corps et sang de Jésus-Christ ce qui, en réalité, n'était que du pain et du vin, unis par une sorte de lien hypostatique à l'âme du Dieu-homme. L'auteur du *Durand commenté* concluait hardiment que « l'impénétrabilité, la divisibilité et la figure eucharistique » étaient « l'impénétrabilité, la divisibilité et la figure du corps de Jésus-Christ eucharistisé. » Si l'on disait que ce corps eucharistisé n'était donc pas le corps historique et humain du Christ, né de la Vierge, immolé sur la croix, glorieux et incorruptible dans le ciel et, d'après la croyance catholique, invisiblement présent dans l'hostie, il déclarait encore, en suivant toujours Descartes : « Toute portion de matière qui est véritablement unie, tant avec l'âme de Jésus-Christ en unité de nature qu'avec la divinité en unité de personne, doit être, non en figure, mais réellement et substantiellement le corps de Jésus-Christ qui a été sacrifié à la croix pour le genre humain : le même corps, dis-je, sinon à raison de son extrémité et circonférence, du moins à raison de son union avec la même âme et divinité. » *Ibid.*, p. 1579. C'était encore une fois jouer sur les mots : le corps eucharistique n'était manifestement plus le corps individuel du Christ, ayant la nature de la chair humaine; c'était à tout le moins un corps équivoque au vrai corps de l'Homme-Dieu. Cally se soumit noblement. Il déclara lui-même en chaire être l'auteur du *Durand commenté*, donna lecture de la condamnation épiscopale et rétracta généreusement ses erreurs. Bossuet avait communiqué à l'évêque de Bayeux, sous forme de censure, son jugement sur l'ouvrage de Cally. Il en exigeait la suppression par les mains de la justice séculière dans tout le royaume. *Lettre à M. l'évêque de Bayeux.* Lettre CCXLVII, 9 février 1701. Voir G. Vattier, *La doctrine cartésienne de l'eucharistie chez Pierre Cally*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, décembre 1911, p. 274-296; janvier 1912, p. 380-409.

Il se trouva néanmoins des génies plus originaux que soucieux des exigences de l'orthodoxie, qui songèrent à corriger l'opinion de Cally. Une des objections que soulève son système et celui de Descartes lui-même est que le corps de Jésus-Christ est du pain, non un corps humain organisé, ayant sa forme extérieure naturelle. Un autre prêtre caennois, mathématicien de renom, que la géométrie avait conduit au cartésianisme, Pierre Varignon, professeur de mathématiques au collège Mazarin et plus tard au collège Royal, à Paris, s'avisa d'appliquer à l'eucharistie des conceptions qui lui avaient été suggérées sans doute par l'étude des infiniment petits. Il est, en effet, l'auteur d'un ouvrage intitulé : *Éclaircissements sur l'analyse des infiniment petits*, Paris, 1725. Varignon supposait que les plus petits éléments sensibles de la matière du pain étaient, comme toute matière, susceptibles de tous les arrangements possibles et, par conséquent, d'avoir tous les organes du corps humain. Une stature déterminée n'est pas essentielle au corps humain; un enfant, disait Varignon, dont le corps n'a qu'un pied, est un homme; des parties matérielles indéfiniment petites pourront donc recevoir l'arrangement du corps humain. Il retenait l'idée de Descartes : l'identité du corps humain dépend uniquement de celle de l'âme. Sur l'union de l'âme humaine avec le corps, Varignon pensait à peu près comme Leibniz : elle n'est que la correspondance mutuelle des mouvements du corps et des pensées de l'âme. Les pensées d'une seule âme pourront ainsi occasionner divers mouvements dans plusieurs corps et réciproquement ceux-ci pourront occasionner diverses pensées dans une seule âme. Celle-ci constituant à elle seule le moi, qu'elle soit unie à plusieurs corps ou à un seul, il n'y a toujours qu'un seul homme. Un seul homme peut donc, sans contradiction, être dans plusieurs lieux; il suffit, pour cela, qu'une seule âme humaine informe plusieurs de ces corps microscopiques, séparés les uns des autres par rapport à l'espace. Par la transsubstantiation, la puissance divine organise en un instant les plus petites parties de la matière du pain, en autant de vrais corps humains. Ce changement, toutefois, demeure invisible aux sens, parce que ces parties infinitésimales gardent entre elles le même ordre qu'elles avaient lorsqu'elles étaient simplement du pain. Varignon ajoutait que la petitesse même de ces corps humains les mettait à l'abri de toute lacération sacrilège : il n'y a nul instrument, disait-il, qui puisse les frapper, les percer, les déchirer. Voilà ce que Varignon appelait une démonstration géométrique de la possibilité de la présence réelle, ce que d'Alembert traitera dédaigneusement de pieuse extravagance d'un dévot mathématicien. Le petit opuscule de Varignon fut imprimé à Genève en 1730 dans un recueil de *Pièces fugitives sur l'eucharistie*, qui est une publication du ministre Vernet. On trouvera un résumé du système eucharistique de Varignon dans le t. XX des *Mémoires* du P. Niceron, p. 26, et aussi dans le t. V des *Philosophes modernes*, Paris, 1773, p. 352 sq., de M. Savérien.

Les idées de Varignon furent combattues, croyons-nous, dans un ouvrage qui parut à Paris en 1729. Il était dû à la plume de l'abbé F. David : *Réfutation d'un système imaginé par un philosophe cartésien qui a prétendu démontrer géométriquement la possibilité de la présence réelle.* Si la réfutation ne vise pas l'ouvrage de Varignon lui-même, elle vise, en tout cas, son système, exposé en latin par quelque professeur cartésien peut-être, qui ne le communiquait aux étudiants qu'en manuscrit. *Mémoires de Trévoux*, septembre 1730, p. 1570. L'écrivain qui, dans les *Mémoires de Trévoux*, rend compte de l'ouvrage de l'abbé David, caractérise fort bien ce qu'avaient d'étrange et de presque indécent les idées de Varignon : « Qu'est-ce après tout, disait-il, que ce passage continuel de l'âme de Jésus-Christ en une infinité de ces portions organisées de pain et de vin, sinon une espèce de métempsycose immense et perpétuelle, inventée exprès pour se jouer du mystère? L'identité de l'âme fera, si l'on veut, que Jésus-Christ ne sera pas plusieurs hommes, mais elle n'empêchera pas que ce ne soit un homme

à mille millions de corps. » Il signalait l'insuffisance dogmatique du système, en poursuivant : « Que tous ces corps pris en des temps et des lieux éloignés soient le corps d'une même personne : sont-ils pour cela le même corps? Comment, sans la réplication que l'on veut éviter, une âme informera-t-elle chacun de ces mêmes corps, infinis en nombre et dispersés par tout l'univers? Et supposé qu'on admette la réplication de l'âme, pourquoi n'admettre pas aussi la réplication du corps unique de Jésus-Christ? » *Loc. cit.*, p. 1575. Il se répète parfois encore, probablement sur le témoignage de l'abbé Émery, *op. cit.*, p. 248, que le janséniste Jacques-Joseph Duguet aurait composé contre Varignon le *Traité dogmatique sur l'eucharistie*, Paris, 1727; *Dissertations théologiques et dogmatiques*, Paris, 1727. L'explication de Varignon s'étant accréditée dans une maison de bénédictins, dit Émery, l'abbé Duguet, consulté, s'éleva contre elle, avec beaucoup de force et de véhémence. Nous croyons que ce renseignement est erroné et dû à quelque confusion. D'abord, Duguet s'en prend plutôt à l'opinion exprimée dans les lettres au P. Meslant qu'aux compléments que lui donna Varignon. Il dit, en effet, de l'opinion qu'il combat : « On ne reconnaît dans ce corps ni organes humains, ni figure humaine, ni aucune des lois naturelles, établies pour former l'union de l'âme et du corps; et l'on ne laisse pas de l'appeler corps humain, comme si le pain demeurait pain et, conservant son être naturel et ses propriétés naturelles, pouvait devenir la seconde partie de la nature humaine dans Jésus-Christ. » *Op. cit.*, p. 288. Cela, c'est la thèse de Desgabets plutôt que celle de Varignon. Ensuite, un abbé bénédictin consultant, sur des différends philosophico-dogmatiques qui troublent sa maison, un étranger, fût-il même Duguet, est un personnage peu probable, on l'avouera. Rien, dans la préface de Duguet, n'insinue qu'il s'adresse à des religieux. D'après un renseignement très vague de Bouillier, *Hist. du cartésianisme*, t. I, p. 461, Duguet aurait écrit pour des collègues de l'Oratoire. Cela serait plus probable; seulement, en 1727, Duguet avait quitté l'Oratoire depuis plus de cinquante ans. Nous osons suggérer une explication plus banale. Nous croyons que l'abbé Émery a consulté, pour se renseigner sur l'ouvrage de Duguet, le *Dictionnaire* de Moréri. Il y est parlé à l'article : *Duguet*, de son *Traité sur les scrupules*, immédiatement avant les renseignements concernant le *Traité dogmatique sur l'eucharistie*. C'est le premier de ces deux traités qui a été composé effectivement, à la demande du R. P. Dauxi, prieur d'une abbaye de bénédictins, aux environs de Beauvais. Émery aura, par un lapsus de mémoire, rapporté le renseignement concernant l'origine du *Traité sur les scrupules*, au *Traité dogmatique sur l'eucharistie*. Si on lit attentivement la Ve partie de l'œuvre de Duguet, on se convainc que la proposition qui scandalise l'auteur est celle-ci : le corps de Jésus-Christ n'occupe que l'étendue que le pain occupait; il est réduit, précisément, à la même mesure. Or, cette proposition, il aurait pu la lire dans les *Entretiens* de Rohault, qui l'emprunte aux objections d'Arnauld. Duguet lui reproche « d'ouvrir le chemin à de nouveaux systèmes encore plus insoutenables. » *Op. cit.*, p. 287.

Un de ces systèmes, que Duguet dit avoir sous les yeux, est présenté comme il suit : « On prétend que le pain demeure réellement et en substance dans l'eucharistie et qu'il ne devient le corps de Notre-Seigneur que parce que son âme et sa divinité s'y unissent. » S'il s'agit là du système de Varignon et non de celui des lettres au P. Meslant, adopté par Desgabets et Cally, il faudrait reconnaître que Duguet laisse échapper à sa critique, très solide et victorieuse, les traits essentiels du rêve du trop ingénieux géomètre. Quoi qu'il en soit, l'auteur du *Traité dogmatique* signale avec force l'obstacle que tous ces systèmes n'arrivaient pas à tourner : la chair du Christ dans l'eucharistie est la chair même née de la Vierge, immolée sur la croix, ressuscitée et siégeant à la droite du Père. « Or, conclut Duguet, aucun nouveau système n'a ce caractère de vérité; aucun, par conséquent, ne mérite d'être examiné. » *Op. cit.*, p. 293. Il obligeait les défenseurs de ces systèmes à rétracter la négative qu'il avait raison d'appeler hérétique, *ibid.*, p. 282-283, faute de quoi, disait-il, « il ne paraît pas qu'on puisse leur accorder les sacrements. » *Ibid.*, p. 283. Comme le remarque l'abbé Émery, le système de Varignon restait en dessous des exigences du dogme de la présence réelle. Le sens catholique de ce dogme est qu'un corps humain unique, celui qui est né de la Vierge et mort sur la croix, est présent partout où se trouvent des espèces consacrées, gardant les propriétés caractéristiques du pain et du vin. Ce sens implique donc la multilocation du corps du Christ. Or, la critique protestante, à diverses époques, a objecté, aux théologiens et aux controversistes catholiques, cette multilocation comme une impossibilité. L'objection est présentée avec force et non sans habileté dans les *Réflexions anciennes et nouvelles sur l'eucharistie*, parues sans nom d'auteur à Genève en 1718. Elle nous valut un développement très curieux des idées de Varignon.

Un certain Boullier, ministre calviniste à Utrecht, auteur d'un *Essai sur l'âme des bêtes*, aurait défié, dans un journal hollandais, l'abbé de Lignac de fournir une démonstration de la possibilité de la présence corporelle de l'homme en plusieurs lieux. Celui-ci, qui avait successivement quitté l'ordre des jésuites et celui de l'Oratoire dont il avait adopté l'attachement à la philosophie de Descartes et de Malebranche, écrivit contre Boullier un traité ayant pour titre : *La présence corporelle de l'homme en plusieurs lieux prouvée possible par les principes de la saine philosophie... par l'auteur des Lettres à un Américain*, Paris, 1764. Nous n'avons pu nous procurer l'ouvrage. Barbier, dans son *Dictionnaire des anonymes*, le signale comme un ouvrage posthume de l'abbé de Lignac, publié par M. J. Brisson. L'argumentation de Lelarge de Lignac, pour autant que nous avons pu la saisir au travers de documents de seconde main, ne manquait pas de dextérité. Si l'homme, disait-il, arrive à concevoir une manière suivant laquelle le mystère de la présence réelle serait possible, à plus forte raison un entendement infini trouvera-t-il, dans l'abîme sans fond de sa sagesse, mille moyens d'effectuer ce qui ne nous paraît impossible précisément que par suite de l'étroitesse de nos pensées. Il produisait ensuite une hypothèse positive, dont le but était de montrer que la multilocation d'un corps n'était pas inconcevable. Bouvier rapporte comme il suit la fiction imaginée par de Lignac. Une même âme peut être unie à plusieurs corps individuels, aussi bien qu'elle est présente aux divers membres d'un corps unique. C'est là, croyons-nous, une idée que de Lignac emprunte à Varignon. Dieu peut ensuite, par un effet de sa toute-puissance, détacher, de l'ensemble du corps du Christ, certaines parties, non par une section, mais par un dédoublement réalisé avec soin. Nous conjecturons que cette idée a été suggérée à l'auteur des *Lettres américaines* par ses études de botanique. La vie des plantes offre, en effet, le spectacle d'organes se multipliant par voie de dédoublement. L'opération divine aboutirait ainsi à la production d'un corps organique, uni à l'âme et à la divinité du Christ, né de la Vierge, etc. Rien ne s'oppose à ce que cette opération de dédoublement soit répétée un nombre infini de fois, et ainsi rien ne

s'opposera non plus à ce que le corps du Christ soit multiplié en raison de la multiplicité des lieux. Bouvier, *Institutiones theologiæ*, Paris, 1834, t. III, p. 26. Évidemment, les conceptions de l'abbé de Lignac n'ont que la valeur d'une ingénieuse conjecture; elle ne saurait être présentée comme une explication positive sans ôter à la présence réelle son caractère de mystère. Elle peut être utile là ou un préjugé naturel, consistant à limiter le possible aux formes connues de l'expérience, déclarerait impossible, sans plus, la présence d'un même corps en divers lieux.

Nous ne pouvons songer à reproduire ici toutes les hypothèses ingénieuses imaginées pour rendre plausible la multilocation du corps du Christ. Cf. Pluquet, *Mémoires pour servir à l'histoire des égarements de l'esprit humain*, Paris, 1767, t. I, p. 492, art. *Bérenger*, 2e difficulté. L'abbé de Feller croit découvrir dans la nature un fait qui rend en quelque sorte sensible la thèse de Lignac, « celui des rayons de lumière, qui, partant d'un seul et même corps, en forment dans les yeux et dans les miroirs des millions d'images parfaites et absolument finies. Si la lumière, dit-il, est un corps, deux rayons lumineux seront impénétrables et, par conséquent, devront partir de points différents du corps lumineux. Comme chaque image est totale, il faudra donc que le corps lumineux soit constitué d'une infinité de corps partiels, de même forme que le corps total. La théologie, à cette époque, trahit l'influence du philosophisme régnant. Elle montre partout le légitime souci de prouver que nos dogmes ne sont pas contradictoires. Elle appelle au besoin à son secours les sciences et le calcul. Déjà Malebranche, dans le *Traité de l'infini créé*, imprimé à Amsterdam en 1769, où l'éditeur a inséré son *Explication de la possibilité de la transsubstantiation*, avait soutenu que Dieu peut vouloir, c'est-à-dire produire un même corps en divers lieux. Cf. André, *Vie de Malebranche*, Paris, 1886, p. 57. Cette thèse est défendue contre le reproche d'absurdité avec une science parfois extrêmement ingénieuse. Feller cite, sans le nommer, un physicien théologue qui, par des calculs étonnants sur la division de la lumière et du temps, prouve qu'un même corps peut être en 2 335 252 555 lieux différents, par une simultanéité morale, équivalant pour nos sens à une simultanéité absolue. F.-X. de Feller, *Catéchisme philosophique*, Lille, 1825, t. III, p. 38.

Un opuscule anonyme, dû à la plume de Jean Cochet, ex-recteur et ancien professeur de l'université de Paris, publié à Paris en 1764 sous le titre de *Preuve sommaire de la possibilité de la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie*, se rattache aux idées de Varignon qu'il développe, en ce sens que la formation de petits corps humains complètement organisés est étendue également aux parties sensibles de l'hostie. L'auteur suit une méthode presque géométrique. Il démontre sa proposition : « L'existence du corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie est évidemment possible » moyennant cinq lemmes, dont trois ont leurs corollaires; le troisième lemme a un scolie, montrant que la résurrection de nos corps est évidemment possible. La conclusion de l'auteur est que « si l'on suppose que l'âme de Jésus-Christ a été unie (par la transsubstantiation) à ces portions de matière (organisée) et que l'on nomme hostie ce qui est sensible, après la transsubstantiation, chacune de ces portions de matière organisées, de la dernière petitesse sensible, unie à l'âme de Notre-Seigneur, sera le même Jésus-Christ, avec le même corps qu'il a eu dans les entrailles de la sainte Vierge et il sera tout entier dans chacune sous les mêmes espèces de pain. » Ce système, d'après Mgr François-Joseph-Gaston de Partz de Pressy, évêque de Boulogne, « renferme en peu de mots beaucoup de choses très bonnes, » mais il ne corrige pas ce vice de la théorie de Varignon « qui suppose que le corps sacramentel n'est formé que de la matière du pain. » *Instruction pastorale et dissertation théologique sur l'accord de la foi et de la raison dans le mystère de l'eucharistie*, Boulogne, 1769, p. 36. Le corps sacramentel de Notre-Seigneur et son corps historique ne sont pas identiques physiquement. Le savant auteur de l'*Instruction pastorale* en prend occasion pour soutenir que la foi catholique n'exige pas plus qu'une identité morale de ces deux corps. Cela nous vaut une nouvelle explication dont on ne contestera certes pas l'originalité. Elle prétend tout simplement s'autoriser de la théorie de Swammerdam sur la préformation ou l'emboîtement des germes. Les animaux et les plantes même sont dans leur germe, dit le mandement de l'évêque de Boulogne, « et il suffit de renvoyer à tout ce qu'ont dit de beau à ce sujet, Messieurs Redi, Malpighi, Levenœk (*sic*), Swaramerdan (*sic*), Kerkline, Derélincourt, Dodart, etc. » Cela posé, voici les propositions essentielles à l'hypothèse de Mgr de Pressy : 1° Le corps visible de Jésus-Christ (nous omettons un parallèle établi entre le premier et le second Adam) contenait un nombre infini d'autres petits corps invisibles. 2° Ceux-ci sont tous formés du corps de la Vierge Marie, ainsi et en même temps que le corps visible, comme celui-ci organisés, vivants, unis à l'âme et à la personne du Verbe. 3° En conséquence, Dieu avait établi, pendant la vie de Jésus-Christ sur la terre, une telle correspondance entre le corps visible de Notre-Seigneur et ses corps invisibles, que ceux-ci éprouvaient toutes les impressions sensibles de celui-là. 4° Par les paroles de la consécration (suivant le décret de Dieu), « il se détache du corps visible autant de corps invisibles qu'il y a de parcelles sensibles de pain dans chaque hostie et chacune de ces parcelles se convertit en la substance d'un de ces corps invisibles » à peu près comme la nourriture que Notre-Seigneur prenait sur la terre se convertissait dans la substance de son corps; seulement, ici la conversion se fait en un seul instant. 5° Si ces petits corps demeurent invisibles, c'est que « Dieu empêche qu'ils ne paraissent ce qu'ils sont et les fait paraître ce qu'ils ne sont point. » Jésus-Christ ne s'est-il pas donné une autre forme, en présence de Madeleine? Le reste de l'hypothèse, édifiée par Mgr de Boulogne, n'est que la traduction dans son système de l'assertion théologique commune qui limite la durée de la présence du corps et du sang du Christ à celle de la persistance des propriétés et des caractères du pain et du vin. *Op. cit.*, p. 42 sq. Le savant évêque conclut en disant : « Nous laissons à votre examen, M. F., tous les articles de cette explication, qui paraît plus simple que celle de M. de Lignac. » Pour juger équitablement l'œuvre d'un esprit extrêmement original et, à ce titre, très sympathique, il faut se rappeler qu'il ne la donne que comme une hypothèse à laquelle il n'attribue pas, comme il prend soin de nous en avertir, « l'actualité, mais seulement la possibilité. » *Loc. cit.*, p. 44.

Il faut mentionner encore l'œuvre originale d'un prêtre de Palerme, du nom de Joseph Balli ou de Ballis. François Baronius, dans son *De majestate Panormitana*, l'appelle *sacræ theologiæ doctor eximius, non Panormi modo sed etiam Romæ conspicuus.* C'est en 1640 que Balli publie à Padoue sa *Resolutio de modo evidenter possibili transsubstantiationis.* Le sous-titre de l'ouvrage nous apprend que nous avons affaire à un résumé d'un ouvrage plus complet, demeuré dans les cartons. La date de publication et le fait que l'auteur a médité sa théorie durant trente ans environ, dont il en met quinze à l'approfondir et à lui donner la forme syllogistique, après quoi, par crainte des critiques de ceux qu'il appelle *non modo*

minorum gentium theologi, verum etiam magistri alioqui doctissimi, il en retarde l'impression pendant quinze autres années encore, nous donnent la preuve certaine que l'auteur n'a pu subir l'influence des idées cartésiennes. S'il se décide à donner au public le fruit de ces méditations, c'est pour empêcher que sa théorie ne soit défigurée ou travestie. Déjà elle a commencé à circuler clandestinement; un jésuite de Palerme en a donné connaissance à ses élèves : *Jesuita, magister quidam insignis, qui argumentum positionis meæ viderat, præsto fuit Panormi suis auditoribus communicasse.* *Op. cit., Auctor ad lectorem.* L'auteur craint que la nouveauté de la doctrine ne rende sa foi suspecte, par suite de quelque malentendu qui peut aisément se produire dans l'exposé oral des idées d'autrui. Cette doctrine est, au fond, une simplification; l'auteur est guidé par le principe d'économie : supprimer à la fois les miracles et les entités inutiles. *Op. cit.*, p. 19. Par le mot pain, on entend moralement non seulement la substance, mais un complexus de propriétés sensibles; la transsubstantiation atteint le pain ainsi compris : *Non enim vere dicitur panis sine illis entitatibus atque adeo transsubstantiatur cum illis. Op. cit.*, p. 6. L'activité sensible dont ce pain était doué avant la conversion est transférée par Dieu au corps du Christ lui-même : *translatione ministerii operandi de re ad rem*, ce qui est aisé à la cause première libre : *Cum Deus talis sit prima ac libera causa potuit præcise utique omnem agendi rationem, cum replendi locum functione, exemisse a pane et a vino, dedisseque corpori et sanguini suo. Ibid.*, p. 2. Les espèces ou apparences au sens propre de ce mot sont un effet, produit activement par le corps et le sang du Christ. Les fidèles perçoivent sensiblement, cela d'une manière immédiate, ce corps et ce sang eux-mêmes, mais sous des apparences d'emprunt : *Tametsi sub insolita specie et non secus, ac si, sufficienter admonitus, amicum, post diuturnam absentiam, proceritate, effigie, canitie, voce et per omnia mutatum reciperem, ampleclerer et sub insolita specie haberem per se et immediate sensibilem, op. cit.*, p. 8, en sorte que les apparences sacramentelles contiennent l'ami en représentation et que celui-ci produit effectivement ses propres apparences : *Species v. g. amici continet amicum representative et amicus continet species suas effective. Ibid.*, p. 40. Dans une *Peroratio* finale, l'auteur range sous vingt chefs différents les avantages de son système ou, comme il dit, de sa construction eucharistique qu'il déclare *non temere tentatam... non superfluo entitatum numero constantem... divi Thomæ sigillo impressam*, etc., p. 80. L'auteur prétend même que sa thèse met dans son plein jour celle qui pose les accidents sans sujet, c. XV; la lumière dont parle la Genèse, créée avant le soleil, était, d'après Basile et Théodoret, un accident sans sujet; rien n'empêche d'appeler ainsi les apparences du pain et du vin, produites en dehors de la présence de ces substances. Évidemment, il y a là une équivoque; un sens tout nouveau est versé dans une ancienne formule. L'imprimeur avertit le public catholique que l'auteur n'attend que son approbation, pour produire au grand jour son *Enigma dissolutum.* Nous croyons que cette promesse n'a jamais été tenue. La prudence décida Balli, qui interprète la condamnation infligée à Telesio, comme une pure mesure d'opportunité, à surseoir à l'exécution de ce dessein. Il publia toutefois, la même année, à Padoue, sa *Responsio ad objectiones qua doctor Josephus Ballus... suum de sacrosancta eucharistia ænigma dissolutum adstruit*, in-4°, s. l., 1640, et l'année suivante, toujours dans la même ville, ses *Assertiones apologeticæ cum suis dilucidationibus, pro scolasticorum reverentia exaratæ... ne forte lucubrationibus suis de eucharistiæ constructionis modo, piorum scriptorum cuipiam, vel tenuem notam inussisse videretur*, in-4°, Padoue, 1641.

Les approbations particulières ne manquèrent pas à l'auteur; ses ouvrages parurent avec l'*approbatur* de l'inquisiteur général de Padoue. Toutefois, il rencontra aussi de l'opposition à Palerme, surtout de la part d'un maître, auquel sa sainteté et sa science donnaient grand crédit, auprès des supérieurs ecclésiastiques. Nous croyons reconnaître là le P. Jérôme la Chiana, S. J., professeur de mathématiques au collège des jésuites de Palerme, longtemps censeur au service des archevêques de Palerme et des gouverneurs espagnols du royaume de Sicile. Le P. la Chiana publia à Palerme, sans date et sans nom d'imprimeur, un in-folio portant le titre de : *Opusculum quo probat substantiam corporis Christi, quæ sub speciebus panis continetur, non posse appellari imaginem corporis Christi.* Or, le système de Balli avait précisément cette conséquence et on la lit énoncée en termes formels au ch. XVII de sa *Resolutio* : *Assero itaque*, écrit-il, *signum et sacramentum gratiæ esse ipsum corpus, nobis factum sensibile in terris per translatum panis ministerium. Op. cit.*, p. 58. Ce qui est certain, c'est qu'un chanoine de Palerme, plus tard vicaire général de l'évêque de Monreale, prit la défense de Balli dans sa *Trutina qua Jos. Balli sententia de modo existendi Christi Domini sub speciebus et vini expenditur*, in-4°, Monreale, 1643. Chiavetta est un de ceux auxquels Balli dut faire confidence de son système. La *Trutina* devait exister manuscrite en 1639 déjà, car l'éditeur de la *Resolutio* nous signale la composition de Chiavetta, comme une œuvre *cui selectissimi XIII diversarum familiarum theologi publica subscriptione adhæserunt*; de ce nombre, huit étaient qualificateurs de la sainte Inquisition ou censeurs ecclésiastiques dans le royaume de Sicile. Chiavetta fut moins heureux que Balli. Celui-ci n'éprouva jamais, que nous sachions, les rigueurs de l'Église, tandis que la *Trutina* fut mise à l'Index, du vivant même de son auteur, par un décret du Saint-Office en date du 12 mai 1655. Par sa piété sincère, sa prudence, sa modestie qui lui faisait volontiers recourir aux lumières d'autrui, Balli méritait d'échapper à cette épreuve. Nous savons par le témoignage de Thomasini que Balli avait souvent exposé son système eucharistique à Bellarmin; son suprême désir fut de le publier. Thomasini observe justement que l'entreprise ne manquait point de difficultés : *Arduum quidem videbatur hoc opus in publicum producere; attamen cum difficultates omnes cum romanis theologis, cum Siculis pariter primi nominis eventilasset, majori posteritatis studio quam valetudinis aut ætatis an. 1640 denuo Patavium accessit, ut commentaria sua in lucem proferret.* Mongitore, *Bibliotheca Sicula*, Palerme, 1708, t. I, p. 373. Balli mourut l'année même de la publication de la *Resolutio*, à l'âge de soixante-douze ans. Il semble bien que son système mourut avec lui. Voici en quels termes Poncius, presque un contemporain de Balli, mentionne ce système : *Quidam modernus author, ni fallor, Siculus, cujus nominis non recordor, quamvis ipsius tractatum ea de re viderim Romæ, conatus est probare illa accidentia non manere*, etc. Malgré sa nouveauté, le système fut patronné par quelques hommes doctes *qui eam (doctrinam) probabilem existimaverunt, approbatione sub propriis nominibus concessa.* Interrogé lui-même sur le point de savoir quelle censure méritait la construction de Balli, Poncius répond qu'à son avis elle est téméraire, *quia est sine sufficienti fundamento contra torrentem, ut aiunt, theologorum et communem sensum omnium christianorum, etiam hæreticorum*, erronée, si elle n'est pas hérétique, enfin positivement hérétique. Ce dernier point est établi par le concile de Trente, sess.

XIII, can. 2, et celui de Constance, sess. VIII, 2e prop. de Wyclif. Et, en effet, des « espèces » qui ne sont produites qu'après la consécration ne sauraient être dites demeurer, *manere*, et ce qui est transsubstantié avec le pain, ne restant à aucun degré, ne peut non plus *manere sine subjecto. Theol. cursus integer*, Lyon, 1671, dist. XLIV, q. IX.

Balli, en reliant le corps du Christ et les espèces par un *vinculum efficientiæ*, nous fait songer, très naturellement, au dynamisme leibnitzien. On sait que, pour l'auteur de la *Monadologie*, l'essence du corps ne consiste pas dans l'étendue, mais dans une force active primitive et une passivité première. Les propriétés spatiales des corps : étendue, impénétrabilité, inertie, mobilité, etc., ne sont que des phénomènes, c'est-à-dire des effets dérivés des monades simples, qui, dans les substances composées, sont réunies entre elles par un *vinculum substantiale*, qui est comme la forme du composé, un mode indépendant des monades dont il est l'union. Leibnitz se rapproche donc de la conception aristotélicienne qui distingue la réalité de la substance de celle de la quantité. La substance corporelle pourra être présente en un lieu d'une manière non dimensive; rien ne s'opposera même à ce qu'elle soit présente en plusieurs lieux à la fois; il suffira, pour cela, qu'elle y soit active, la substance, par elle-même, n'étant pas d'ordre spatial. Leibnitz expose, dans son *Système de théologie*, une explication du dogme eucharistique, qui est entièrement d'inspiration catholique. Il y prouve l'existence de deux accidents absolus, la masse ou le pouvoir de résister et l'effort ou le pouvoir d'agir, qui sont, par rapport aux corps, quelque chose d'absolu, de réel et de surajouté, que l'action divine pourra donc, sans contradiction, séparer des corps. Seulement, on aurait tort de voir dans le *Systema* la pensée personnelle de Leibnitz. M. Baruzi a démontré qu'il n'est autre chose qu'un écrit « objectif » destiné à préparer l'union des Églises, en précisant mieux les principaux points de controverse. Baruzi, *Leibnitz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris, 1907, p. 242-243, note. On ne doit pas, en lisant Leibnitz, oublier qu'en raison même de sa fécondité et sa sympathie intellectuelle universelles, il est plein d'essais. Ce caractère affecte aussi sa théologie. Il prouve à Arnauld « que la transsubstantiation et la présence réelle du même corps en plusieurs lieux ne diffèrent pas en dernière analyse et qu'on ne peut pas dire qu'un corps soit en plusieurs lieux distants, les uns des autres, autrement qu'en concevant que sa substance existe sous diverses espèces ou apparences. » Émery, *Exposition de la doctrine de Leibnitz sur la religion*, Paris, 1819, p. 418. Il tient surtout à prouver que sa philosophie se concilie avec le dogme de la transsubstantiation aussi aisément qu'une autre et il écrira au P. des Bosses : *Si accidentia vultis restare sine subjecto, dicendum est, sublatis monadibus panem constituentibus quoad vires primitivas activas et passivas, substitutaque præsentia monadum corpus Christi constituentium, restare solum vires derivativas quæ in pane fuere, eadem phænomena exhibentes, quæ monades panis exhibuissent. Opera philosophica*, édit. Jo. Ed. Erdmann, Berlin, 1840, p. 463. Si des Bosses répugne à faire des espèces eucharistiques de purs phénomènes, Leibnitz tient en réserve une explication plus réaliste : le *continuum* corporel s'étant évanoui, à la suite de la transsubstantiation qui fait disparaître le *vinculum substantiale* ou l'union réelle des monades du pain, il reste, néanmoins, les points isolés de la continuité primitive; ces points, que Leibnitz appelle accidentels, servent de soutien aux qualités réelles. *Ibid.*, p. 680. On le voit, il n'y a là qu'une transposition mathématique et leibnitzienne de l'explication de saint Thomas. Un point demeure dans l'ombre : que deviennent, après la conversion sacramentelle, les monades du pain et du vin? Le dynamisme offre incontestablement de grandes facilités d'explication : le corps du Christ est présent dans l'eucharistie *per modum substantiæ*, d'une présence non locale : ni compénétration réelle, ni multiplication de petits corps humains organisés pour chaque élément sensible de l'hostie, comme chez les cartésiens qui ne peuvent concevoir une présence corporelle inétendue. Ces avantages sont vivement mis en lumière dans une brochure du chanoine Ubaghs, jadis professeur de philosophie à l'université de Louvain : *Du dynamisme considéré en lui-même et dans ses rapports avec la sainte eucharistie*, Louvain, 1852. D'après Ubaghs, « tout ce qui concerne les espèces eucharistiques se simplifie pour le dynamiste, qui n'hésite pas un instant à admettre la réalité des accidents absolus. » *Op. cit.*, p. 133. Il cite un passage de Leibnitz, emprunté au *Systema theologicum*, qui appelle toutes les réserves que nous avons faites plus haut, concernant le caractère réel de cet écrit. Leibnitz adoptait plutôt l'attitude nominaliste vis-à-vis des accidents absolus; il en faisait, comme les cartésiens, de purs états concrets de la substance, *Opera phil.*, p. 686; il écrit au P. des Bosses : *Mallem accidentia eucharistica explicari per phænomena, ita non erit opus accidentibus non modalibus quæ parum capio. Ibid.*, p. 681. On admettra très difficilement aussi le réalisme outré d'Ubaghs qui lui fait écrire que « toute substance, essentiellement une, est toujours la même et tout entière partout où elle se trouve, sans se multiplier avec les individus, les phénomènes ou les accidents auxquels elle est unie. » Il devient, dès lors, très aisé, trop aisé de comprendre « comment le même corps de Jésus-Christ peut se trouver à la fois sous une si innombrable quantité d'espèces. » *Op. cit.*, p. 119.

Le dynamisme eucharistique compte aujourd'hui encore des défenseurs intrépides. Le P. Leray, eudiste, a rajeuni les principales thèses dynamistes dans son intéressant ouvrage : *La constitution de l'univers et le dogme de l'eucharistie*, Paris, 1900. Le P. Léonard Lehu, des frères prêcheurs, consacra à l'ouvrage du P. Leray trois articles dans la *Revue thomiste*, mars, mai, juillet 1901, où il lui reproche d'avoir cru « que, par suite des découvertes de la science, la théologie eucharistique était aujourd'hui réduite à une page blanche sur laquelle il lui serait loisible d'écrire ce qu'il voudrait. » Le P. Leray riposte dans les *Annales de philosophie chrétienne*, novembre 1901, que, si, « pour mettre d'accord sa foi et sa raison, il a senti le besoin d'inventer un système nouveau, il ne l'a point inventé au gré de sa fantaisie, » comme le P. Lehu semblait l'insinuer. Il nous a paru que ce système, sur plusieurs points, retrouvait les thèses de Joseph Balli. D'après le P. Leray, après la transsubstantiation, le corps du Christ soutient les accidents du pain : blancheur, rondeur, à la place du pain « en ce sens que certains des éléments de ce corps, carbone, hydrogène, oxygène, azote, supportent réellement et en toute rigueur les accidents particuliers des éléments du pain qu'ils remplacent. » *Annales de phil. chrét., loc. cit.*, p. 175. Le corps de Jésus-Christ « est présent tout entier sous chacun des petits volumes occupés précédemment par les atomes du pain et, par suite, l'ensemble des positions où il a multiplié sa présence forme une figure ronde; mais cette figure n'affecte aucunement son corps qui est présent à l'instar d'un esprit, sauf pour les éléments substitués à ceux du pain, dont ils ont revêtu toutes les propriétés. » *Ibid.* Les accidents passent donc du pain au corps de Notre-Seigneur; le P. Leray tient avec Lugo que ce corps supporte (*sustentat*) les accidents *non in eodem genere causæ*. Nous percevons donc visiblement l'éclat et

le rayonnement du corps de Jésus-Christ, quand nous percevons le rayonnement de l'hostie; le prêtre à l'autel touche réellement sa chair; le fidèle qui communie touche de la langue les atomes du corps divin et celui-ci éprouve sensiblement ce même contact. Dans l'eucharistie, tous les sens de Notre-Seigneur peuvent s'exercer à notre endroit, malgré l'exiguité du volume de son corps. La vie des sens ne requiert que la proportion et l'harmonie des divers organes, non une grandeur locale déterminée. « Le corps est surtout un ensemble de monades; et comme les monades sont des substances simples, leurs influences réciproques ne dépendent que de leurs rapports harmoniques. » *Ibid.*, p. 184.

L'abbé A. Veronnet s'efforce de compléter et de corriger le système eucharistique du P. Leray. L'espace, contrairement à la thèse du P. Leray, ne saurait être une substance réelle; il faut « débarrasser les monades de cette gangue matérielle, de ce volume pesant qui n'est qu'un être de raison. » *Annales de phil. chrétienne*, décembre 1901, p. 279. M. Veronnet s'efforce ensuite de présenter le mystère eucharistique « sous un nouveau jour en montrant ses rapports avec la vie plutôt qu'avec la matière. » *Ibid.*, p. 300. Et, effectivement, les explications de M. Veronnet sont empruntées aux conceptions et aux conclusions de la science physiologique. La forme extérieure, la grandeur, les organes mêmes ne sont pas nécessaires pour constituer un corps humain. *Ibid.*, p. 291. La cellule originelle forme à elle seule tout l'organisme de l'être vivant. Dans l'eucharistie, Notre-Seigneur détruit, en quelque sorte, son humanité même. « Ici, dit M. Veronnet, comme sur la croix, ce n'est plus même un homme, mais un ver de terre, un embryon d'homme. » *Ibid.*, p. 291. La physiologie peut nous aider aussi à comprendre la multilocation du corps de Jésus-Christ. « Les découvertes récentes ont montré que le système nerveux ne réalise pas un ensemble continu. Les cellules nerveuses, les neurones ne sont pas même contigus, mais leurs cylindraxes et leurs prolongements protoplasmiques sont nettement séparés les uns des autres. Et, cependant, une seule âme anime toutes ces molécules vivantes... » *Ibid.*, p. 293. Dans un corps d'homme, s'il y a une seule âme, un seul individu, il y a aussi des millions de cellules distinctes et toutes animées par cette même âme... Ces cellules ne sont-elles pas aussi distinctes vraiment que les hosties d'un même ciboire, p. 294? Ainsi, conclut M. Veronnet, « tout, dans les êtres vivants, nous montre que les âmes peuvent agir dans plusieurs lieux à la fois, animer des substances différentes, placées dans des lieux différents, quel que soit leur éloignement. On conçoit plus facilement encore qu'il en soit de même de l'âme de Notre-Seigneur, unie substantiellement au Verbe et participant en quelque sorte à son ubiquité, » p. 296. On admettra difficilement, je crois, qu'un organisme, considéré comme un tout formé de parties distinctes et hétérogènes, ne soit pas plus continu que les hosties numériquement distinctes d'un seul ciboire. D'après M. Veronnet, qui reprend ici une idée de Descartes, le pain devient chair parce qu'uni à l'âme du Christ par les paroles de la consécration. « La transformation, dit-il, est tellement profonde qu'il n'en paraît rien à la surface. La question de la permanence des accidents a-t-elle même besoin d'être posée? » p. 299. Il nous paraît qu'elle est posée par le fait même que M. Veronnet affirme que ce qui est corps vivant de Jésus-Christ est « extérieurement, physiquement et chimiquement parlant, toujours du pain. » A moins qu'on ne dise que ces propriétés sensibles sont celles de la chair vivante de Jésus-Christ, ce qui est la thèse du P. Leray.

Signalons enfin les articles intéressants que M. G. Koch a donnés sur le problème eucharistique dans les *Annales de philosophie chrétienne*, décembre 1903, juin et novembre 1904, mars et avril 1905. Pour expliquer la présence du corps du Christ dans l'eucharistie et sa multilocation, M. Koch attire notre attention sur le mode de présence des réalités morales. Distinguant entre la substance présente et le mode de sa présence, il respecte le dogme qui veut que le corps du Christ soit présent au sacrement *vere, realiter et substantialiter*; mais le mode de présence ne doit pas être nécessairement physique. Des réalités vraies et actives, telles que le devoir, la loi, la faute, le châtiment, etc., ont en commun, avec les réalités métaphysiques, la propriété de n'être pas aussi précisément localisées que les masses et les forces physiques. Elles sont présentes *non localiter*, décembre 1903, p. 308. D'après cette théorie, que M. Koch s'efforce de rendre plausible par la présence morale et juridique du roi dans la personne de son ambassadeur, juin 1904, p. 278-279, la substance du corps de Notre-Seigneur serait présente dans l'eucharistie à la manière d'une réalité morale. Cette substance n'est unie aux espèces que par un lien moral, c'est-à-dire par la volonté de Dieu; l'union entre le Christ et le communiant n'est que morale. M. Koch atténue cette union à tel point qu'on ne voit plus pourquoi « la force morale et religieuse » du sacrement ne pourrait pas être égalée — et c'est là une grave objection — au point de vue de l'union du fidèle avec le Christ, par un moyen non sacramentel, tel qu'une prière fervente ou l'amour intense qui arrive jusqu'à assimiler physiquement les saints à leur divin modèle. Le fait que « la pensée contemporaine restreint de plus en plus le domaine du miracle » nous paraît une raison très peu valable pour diminuer, dans nos explications de l'eucharistie, la place du miracle physique. L'opinion de M. Koch atténue à tel point l'aspect physique et matériel de la présence du Christ qu'elle nous a parue franchement hétérodoxe; elle s'inspire d'une conception totalement étrangère, pour ne pas dire opposée, aux canons eucharistiques du concile de Trente. Voir l'exposé et la critique qu'en a faits M. Hourcade, *Autour du problème eucharistique*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* de Toulouse, novembre 1905, p. 267-291.

VI. Conclusion générale. — La doctrine qui admet la présence, après la transsubstantiation, dans le sacrement de l'eucharistie, d'un élément sensible objectif et réel, comme signe du corps et du sang du Christ, sans être de foi définie, nous paraît si incontestablement certaine qu'il y aurait témérité à la rejeter. Elle représente l'enseignement unanime et traditionnel de l'École. Avant le concile de Trente, les théologiens à tendance nominaliste, tels que Pierre d'Ailly et Robert Holkot, n'osent s'en écarter; la théologie post-tridentine, dans la personne de ses plus illustres représentants, incline plutôt à considérer la thèse des *accidentia sine subjecto* comme étant de foi définie, après la condamnation de la 2e proposition de Wyclif et les canons de la session XIIIe du concile de Trente. Cet accord unanime des théologiens rend absolument certaine la proposition suivante : après la transsubstantiation, des éléments réels appartenant au pain et au vin et dont l'effet était de les constituer présents par rapport à nos sens, de là le nom d'espèces, continuent d'exister et sont maintenant le signe objectif sensible de la présence du corps et du sang du Christ. Nous ne pensons pas qu'on puisse interpréter autrement, étant posée l'expérience sensible dont il faut maintenir intégralement les droits, les définitions conciliaires, en particulier celles de Trente. Ces espèces, qui seules demeurent, *remanentibus dumtaxat speciebus*, concile de Trente, sess. XIII, can. 2, de ces réalités que l'on

nous déclare substantiellement, totalement converties en des réalités transcendantes, doivent être ce que saisit le toucher, ce que l'œil perçoit, ce qui est brisé, ce dont la rupture et le morcellement multiplie, avec le nombre des parts dues à la division, la présence réelle et substantielle du corps et du sang du Christ. *Ibid.*, can. 3. Nous pensons qu'il n'est pas soutenable historiquement — ainsi que le prétendaient les théologiens cartésiens et comme on continue à le prétendre après eux — qu'au concile de Constance la proposition : *Accidentia panis non manent sine subjecto in eodem sacramento*, ait été condamnée seulement dans la mesure où elle impliquait la précédente qui niait la transsubstantiation. Les théologiens du concile n'ont pas confondu ces deux propositions, au point de vue de la censure; précisément, parce que la négation des *accidentia sine subjecto* peut conduire aisément à la négation du dogme, elle a une saveur d'hérésie qui mérite d'être signalée à part, tandis que cette négation elle-même est manifestement hérétique. Les quarante-cinq propositions ont été condamnées comme autant d'assertions distinctes, par le moyen d'une censure globale disjonctive; bref, après le concile, il est sûr, d'après nous, que toutes sont hétérodoxes, bien qu'elles ne le soient pas au même degré, et c'est ce qui nous fait considérer comme erronée au moins et scandaleuse toute doctrine qui nierait la présence dans le sacrement d'un élément objectif sensible, après la disparition des substances. Après la consécration, plus de pain, plus de vin, voilà le dogme défini; et néanmoins, présence objective et sensible des propriétés de ces substances, voilà le sentiment universel de l'Église catholique. Voilà pourquoi les théologiens, suivant en cela la vraie méthode, ont, à la lumière du dogme, déterminé leurs thèses philosophiques, guidés par la forme du sacrement : *Hoc est corpus meum*, qui exige à la fois la présence réelle et la transsubstantiation; devant le fait stupéfiant de l'expérience sensible identique à elle-même, avant comme après le changement eucharistique, ils n'ont sacrifié ni la certitude des sens, ni la signification naturelle des paroles du Maître. Le dogme leur a servi à compléter leur philosophie naturelle. C'est l'eucharistie qui leur a appris pleinement que certaines formes de réalité, inhérentes à la substance, pouvaient se détacher miraculeusement de ce support. Le mérite du thomisme, dans la question des accidents eucharistiques, c'est précisément d'être une fois de plus, non un système, mais une synthèse admirable du dogme eucharistique et de la raison. Simplicité et économie de surnaturel, voilà le double caractère de la solution proposée par saint Thomas : un seul miracle, celui de la transsubstantiation qui se prolonge en quelque sorte dans l'efficience divine, soutenant miraculeusement la quantité, elle-même soutien naturel des autres phénomènes sensibles. Le cartésianisme, au contraire, devait échouer, parce qu'il prétendait faire plier le dogme devant une physique, ce qui aboutit à ce paradoxe de lui faire multiplier les miracles, que rien n'insinuait dans les documents révélés. Voilà pourquoi le sol de l'histoire est jonché des ruines des divers systèmes eucharistiques cartésiens, pourquoi aussi la masse des théologiens est revenue avec sympathie à la synthèse thomiste. Nous croyons donc avec le P. Lehu que la théologie eucharistique n'est plus, depuis longtemps, « réduite à une page blanche sur laquelle il serait loisible d'écrire ce qu'on veut. » Par ailleurs, la science moderne n'a point, pensons-nous, rendu caduque la distinction réelle de la substance et de la masse ou quantité dimensive. Elle ne le fera jamais, parce qu'elle est essentiellement limitée aux phénomènes, tandis que la substance n'est accessible qu'à la pensée métaphysique. Du reste, si l'hylémorphisme, dont la science se rapproche plutôt avec une sympathie croissante, ou, si l'on veut, avec moins de défiance et de préjugés, se montrait définitivement intenable, le dynamisme se présenterait, prêt à recueillir son héritage et à prêter ses conceptions cosmologiques au dogme eucharistique. Si l'on néglige les objections d'ordre philosophique qu'il soulève, il offre cet avantage qu'il explique aisément la présence et la multilocation du corps du Christ sous les espèces sensibles et surtout qu'il admet que ces espèces sont des effets réels et objectifs, des produits dynamiques réels, conservés miraculeusement, en dehors de leur cause active naturelle. Le cardinal Franzelin adopte précisément une hypothèse philosophique dynamiste, à l'endroit des espèces eucharistiques, qui le rapproche de Leibnitz, sans trop l'éloigner de saint Thomas. *Tractatus de SS. eucharistiæ sacramento et sacrificio*, Rome, 1868, p. 272-276. Nos conclusions nous rapprochent de lui. La réalité physique objective des espèces est une doctrine théologiquement certaine. Des systèmes de cosmologie ne sauraient prétendre à la remplacer, mais seulement à s'y adapter en l'expliquant. L'Église ne prétend pas nous imposer une théorie déterminée sur la nature de la matière, mais, d'autre part, quelques-unes de ces théories sont écartées par le seul fait de la certitude théologique de la réalité physique objective des espèces. Ces conclusions paraîtront à quelques-uns étroites et timides; il nous a paru, toutefois, qu'elles s'imposaient impérieusement à nous, comme le résultat inévitable de l'étude historique à laquelle nous a obligé la méthode génétique objective que nous avons suivie ici.

A consulter, en dehors des ouvrages cités au cours de l'article : Billuart, *De mente Ecclesiæ circa accidentia eucharistica*, Liége, 1714; L. Billot, S. J., *De Ecclesiæ sacramentis commentarius in III^am partem*, Rome, 1893, t. I; Cienfuegos, *Vita abscondita sub speciebus velata*, Rome, 1728; Darwell Stone, *A history of the doctrine of the holy eucharist*, Londres, 1909; Gilles de Rome, *Theoremata de corpore Christi*, Rome, 1554; cardinal du Perron, *Traitté du sainct sacrement de l'eucharistie*, Paris, 1622; J.-B. Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ*, Anvers, 1700, t. IV; A. Mayr, S. J., *Theologia scolastica*, Ingo stadt, 1722, t. II; Dr A. Naegle, *Ratramnus und die heilige Eucharistie*, s. l., 1903; *Die Eucharistielehre des heiligen Joh. Chrysostomus*, Strasbourg, 1900; G. Rauschen, *L'eucharistie et la pénitence durant les six premiers siècles de l'Église*, trad. franç., Paris, 1910; Franz Schmid, *Ist die eucharistische Gegenwart Christi eine örtliche?* dans *Zeitschrift für kath. Theologie*, Inspruck, 1903, et les articles parus sous la même signature, *ibid.*, 1889, 1890, 1891, 1894; J. Salier, *Historia scolastica specierum eucharisticarum*, Lyon, 1687; Th. Raynaud, S. J., *Exuviæ panis et vini in eucharistia, Opera*, Lyon, 1665, t. VI; J.-J. Rossignol, S. J., *Vues philosophiques sur l'eucharistie*, Turin, 1801; J. Franz, S. J., *Accidentia absoluta in systemate peripatetico per mysterium eucharistiæ defensa*, Prague, 1750; *Sentiments de Monsieur Descartes et de ses sectateurs sur le mystère de l'eucharistie*, ms. *336* de la bibliothèque de la ville de Chartres; mss français *463*, *13262*, *14837*, *17157* de la Bibliothèque nationale; *Œuvres de théologie de dom Robert Desgabets*, ms. *142* de la bibliothèque d'Épinal; E. Levesque, *Examen d'une nouvelle explication du mystère de l'eucharistie. Opuscule inédit de Bossuet, précédé d'une introduction* (extrait de la *Revue Bossuet*), Paris, 1900; J.-B. Delpouve, *Dom Robert Desgabets*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1902, p. 436; dom Ursmer Berlière, *Bulletin d'histoire bénédictine*, dans la *Revue bénédictine*, 1903, p. 267 sq.; C. de Kirwan, *Un rameau oublié du cartésianisme*, dans la *Revue thomiste*, 1903, p. 379; Victor Cousin, *Fragments de philosophie cartésienne*, Paris, 1852; *Œuvres très complètes de Mgr de Pressy*, Paris, 1858, t. II, col. 1031 sq.

F. JANSEN.

EUCHER (Saint). — I. Vie. II. Œuvres.

I. VIE. — Saint Eucher, l'un des plus célèbres archevêques de Lyon, et l'un des plus zélés défenseurs de saint Augustin contre les semi-pélagiens gaulois du Ve siècle, était issu d'une famille lyonnaise considérable. La forte éducation littéraire qu'il reçut, selon l'usage du temps, se reconnaîtra dans ses écrits, qui refléteront sa familiarité avec les prosateurs et les poètes, Aulu-Gelle, Pline le Jeune, Symmaque, Prudence, Claudien. Mais d'abord, ses rares talents, fécondés par l'étude, lui avaient valu dans la société civile un rang éminent; il était devenu sénateur. De son mariage avec la noble et pieuse Galla, saint Eucher eut deux fils, Uranius ou Veranius et Salonius, qu'il conduisit de bonne heure à Lérins, pour y être élevés dans le monastère, sous les yeux de l'abbé saint Honorat, par le moine saint Hilaire, le futur archevêque d'Arles, et qui, du vivant de leur père, seront promus à l'épiscopat, en Provence probablement. Eucher lui-même ira retrouver ses deux fils à Lérins, vers 422, et y embrassera la vie religieuse, du consentement de sa femme, qui entrera, de son côté, dans le cloître et s'y vouera sans retour au service de Dieu. Épris ensuite de l'amour d'une entière solitude, Eucher passera de l'île de Lérins dans celle de Léro, île Sainte-Marguerite, et s'y fera de cénobite anachorète. La renommée de ses vertus l'élèvera, malgré lui, en 434, sur le siège de Lyon. En 441, il prendra part au Ier concile d'Orange, *Justinianensis* ou *Arausicana I^a*, Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1908, t. II, p. 431, et y signera, comme métropolitain, au nom de tous ses suffragants. Des autres détails de sa vie épiscopale on ne sait rien de précis; on lui attribue l'honneur d'avoir fondé à Lyon mainte église et maint pieux institut. La date de sa mort n'est pas certaine; les uns le font mourir en 449, les autres en 454; Tillemont et dom Rivet inclinent plutôt vers 450. La fête de saint Eucher se célèbre le 16 novembre.

II. ŒUVRES. — Les ouvrages et opuscules qui portent le nom de saint Eucher se partagent en trois classes. Il y en a d'authentiques, il y en a de suspects et discutables; il y en a de sûrement apocryphes.

1° *Œuvres authentiques.* — 1. Les deux premiers opuscules de saint Eucher, deux lettres adressées par lui, l'une en 427 à son parent Valérien, *Epistola parænetica de contemptu mundi et sæcularis philosophiæ*, *P. L.*, t. L, col. 711-726, l'autre en 428 à saint Hilaire d'Arles, *Epistola de laude eremi seu vitæ solitariæ*, *ibid.*, col. 701-712, expriment avec grâce et non sans enthousiasme l'amour de la retraite et de l'isolement avec Dieu.

2. Deux manuels d'herméneutique sacrée, étroitement rattachés entre eux et dédiés par l'auteur celui-là, le *Liber formularum spiritalis intelligentiæ*, *P. L.*, t. L, col. 727-772, à son fils Uranius ou Veranius, celui-ci, les *Instructionum libri duo*, *ibid.*, col. 773-882, à son second fils Salonius, ont pris place dans la longue série des glossaires plus ou moins allégoriques du moyen âge. La vogue extrême que ces deux ouvrages, mais surtout les *Formulæ*, ont eue dans les cloîtres de cette époque, a provoqué successivement des interpolations énormes. Les éditeurs modernes, J.-B. Pitra, *Analecta sacra*, 1884, t. II, p. 511-569, et Fr. Pauly, *Grazer.-Progr.*, 1884, ont essayé de nous rendre le texte primitif des *Formulæ spiritalis intelligentiæ*. Mais, en le publiant d'après le *codex Sessorianus*, qui paraît être du VIe siècle, le cardinal Pitra s'est malheureusement avisé de publier à la fois une compilation sans valeur, où il croyait retrouver la fameuse *Clef* de Méliton et qu'il tenait pour la source d'où Eucher avait tiré son livre. Les citations scripturaires de saint Eucher sont empruntées pour la plupart à la Vulgate, sans exclusion cependant des versions antéhiéronymiennes. S. Berger, *Bulletin critique*, 1885, p. 243, paraît disposé à croire que l'archevêque de Lyon « a compilé ses *Formules* dans plusieurs auteurs, et que les passages où la Vulgate est suivie sont de lui. » Cf. dom J. Chapmann, *Notes on the early history of the Vulgate Gospels*, Oxford, 1908, p. 173-177.

3. On a fortement contesté l'authenticité du récit du martyre de la légion thébéenne, *Passio agaunensium martyrum*, *P. L.*, t. L, col. 827-832. Mais aujourd'hui, après l'étude de M. Stolle, *Das Martyrium der thebäischen Legio*, Breslau, 1891, la conviction de l'authenticité prévaut. Des dernières recherches d'ailleurs ressort l'historicité du fait en question. P. Allard, *La persécution de Dioclétien et le triomphe de l'Église*, Paris, 1890, t. I, p. 17-34; t. II, p. 355-364; Funk, dans *Theol. Quartalschrift*, 1895, p. 171-172. Peut-être que l'archevêque de Lyon s'est contenté de retoucher un opuscule de date antérieure; M. Wotke le tient pour probable, y ayant remarqué des locutions et des tournures de phrases qui lui semblent, sinon étrangères, du moins peu habituelles à la manière de saint Eucher. *Corpus script. eccl. lat.* de Vienne, t. XXXI, *Præf.*, p. XXII.

2° *Œuvres suspectes.* — 1. Dans le petit recueil des homélies attribuées à notre saint, *P. L.*, t. L, col. 833-868, l'apocryphe se mêle largement à l'authentique, sans qu'on puisse d'une main sûre démêler l'un d'avec l'autre. 2. Il s'est élevé des doutes sérieux sur la lettre *Ad Faustum seu Faustinum de situ Judæ urbisque hierosolymitanæ*, laquelle manque dans Migne, comme aussi sur l'*Exhortatio ad monachos duplex*, *P. L.*, t. L, col. 865-868.

3° *Œuvres certainement apocryphes.* — 1. Une lettre *Ad Philonem*, *P. L.*, t. L, col. 1213-1214. 2. Deux abrégés des *Institutions* et des *Conférences* de Cassien, *ibid.*, col. 867-894. 3. D'amples et savants commentaires sur la Genèse, col. 894-1048, et sur les livres des Rois, col. 1047-1208.

Le style de saint Eucher est, pour son temps, d'une pureté rare, qui rappelle l'âge d'or des lettres latines; si le *Liber formularum spiritalis intelligentiæ* fait exception, la faute en est sans doute au sujet. Mais enfin, piété et culture de l'esprit, saint Eucher figure avec éclat parmi les meilleurs écrivains de l'Église latine au Ve siècle.

I. ÉDITIONS. — Les œuvres complètes d'Eucher, tant apocryphes qu'authentiques, ont été publiées à Bâle, en 1531, par J.-Al. Brassicanus, et ont trouvé place dans la *Magna bibliotheca Patrum*, Cologne, t. V *a*, p. 741-918; t. XV, p. 982-987; dans la *Bibliotheca Patrum maxima*, Lyon, t. VI, p. 822-1014; t. XXVII, p. 180 sq.; dans la *Patrologie latine* de Migne, t. L, col. 701 sq. Voir Schœnemann, *Biblioth. histor. litterar. Patrum latin.*, dans *P. L.*, t. L, col. 687-698. L'édition *princeps* de Paris, supérieure à celle de Brassicanus, est néanmoins tombée dans un oubli complet. M. Wotke a entrepris dans le *Corpus* de Vienne, 1894, t. XXXI, une édition vraiment scientifique des œuvres de saint Eucher. On retrouve la lettre *Ad Faustum seu Faustinum*, dans Geyer, *Itinera hierosolymitana*, Vienne, 1898, p. 123-134.

II. TRAVAUX. — A. Mellier, *De vita et scriptis S. Eucherii Lugdun. episcopi*, Lyon, 1878; A. Guilloud, *S. Eucher, Lérins et l'Église de Lyon au Ve siècle*, Lyon, 1881; Fessler-Jungmann, *Institutiones patrologiæ*, Inspruck, 1896, t. II *b*, p. 340 sq.; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, nouv. édit. franç., Paris, 1905, t. II, p. 464 sq.

P. GODET.

EUCHITES, massaliens ou messaliens. — I. Sources. II. Histoire. III. Erreurs de doctrine et de pratique.

I. SOURCES. — La meilleure source de renseignements sur la secte des euchites serait vraisemblablement les deux seuls livres dont il est fait mention dans l'histoire, comme contenant leurs doctrines, l'un l'*Ascétique*, Ἀσκητικός, d'un auteur inconnu, mais qui pourrait bien être Adelphius, l'autre le *Testament*, Διαθήκη, de Lampétius. Mais nous ne les possédons pas; nous ignorons donc ce qu'ils contenaient intégralement et nous n'avons pas davantage

les réfutations dont ils furent l'objet, soit de la part de saint Amphilochius d'Iconium dans les actes du synode de Sidé, soit de la part d'Archélaüs de Césarée, qui écrivit vingt-quatre anathématismes contre les euchites, soit de la part du monophysite Sévère d'Antioche, qui s'en prit à l'œuvre de Lampétius. Restent alors les hérésiologues et les historiens, contemporains ou postérieurs. Le premier en date est saint Épiphane de Salamine, qui inscrit les euchites au dernier chapitre de son Πανάριον, *Hær.*, LXXX, *P. G.*, t. XLII, col. 756 sq.; mais ce qu'il en dit se réduit à peu de chose, car à l'époque où il composait son ouvrage, c'est-à-dire entre 374 et 377, la secte, sortie de la Mésopotamie et déjà répandue en Syrie sous la forme d'un mouvement religieux suspect et inquiétant, était encore sans chef, sans ordre, sans organisation apparente, sans une doctrine parfaitement coordonnée ou suffisamment connue. Il en donne pourtant une idée générale assez juste et un essai de réfutation qui mérite d'être signalé.

Cinquante ans plus tard, en 428, lorsque saint Augustin dresse à son tour, à la demande de Quodvultdeus, un catalogue des hérésies, bien des événements s'étaient produits en Orient, plusieurs évêques avaient écrit contre la secte, et trois synodes, tenus à Sidé, à Antioche et à Constantinople, l'avaient condamnée, mais il ignorait tout cela, car il n'en parle pas et ne fait que résumer saint Épiphane, sauf à y ajouter un trait de peu d'importance tiré d'une source inconnue. *De hær.*, 57, *P. L.*, t. XLII, col. 41.

Mieux renseigné et plus précis se montre Théodoret de Cyr († vers 458), sans toutefois être complet. *H. E.*, IV, 10, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1144, 1145; *Hæret. fab.*, IV, 11, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 429-432. Puis il faut attendre jusqu'au commencement du VIIe siècle, où un prêtre de Constantinople, gardien des vases sacrés, Timothée, publie un Περὶ τῶν προσερχομένων τῇ Ἐκκλησίᾳ, *De receptione hæreticorum*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 45-47, dans lequel il consigne dix-neuf points de la doctrine et des pratiques des euchites; il les tire sans aucun doute des livres de la secte ou des documents officiels qui la concernaient; c'est en tout cas une petite Somme des plus précieuses. Saint Jean Damascène, au VIIIe siècle, l'a mise largement à contribution pour enrichir les emprunts qu'il faisait à saint Épiphane. *Hær.*, 80, *P. G.*, t. XCIV, col. 728-734. Au siècle suivant, Photius, plus attentif aux faits qu'aux doctrines, et en possession des pièces authentiques dont il note la lecture confirme et complète le récit de Théodoret. *Bibliotheca*, cod. 52, *P. G.*, t. CIII, col. 88 sq. Il rappelle tous les incidents relatifs à l'opposition faite aux euchites dans les lettres épiscopales et les actes synodaux depuis la fin du IVe siècle. Mais nous ne pouvons pas contrôler son résumé historique, attendu que tous les documents qu'il possédait ont disparu, à l'exception de la condamnation prononcée au concile d'Éphèse, en 431, dont il ne reste plus que la version latine, Act. VII, Hardouin, t. I, col. 1627; Mansi, t. IV, col. 1447, mais on peut se fier à son témoignage, c'est celui d'un consciencieux érudit.

Après Photius, ce n'est qu'à la fin du XIe siècle et au commencement du XIIe qu'il est question des euchites à l'occasion des bogomiles. La plupart des historiens de cette époque, en effet, ont soin de marquer la parenté et comme la filiation qui existe entre les nouveaux hérétiques et les anciens : tels Georges Cédrène, *Historiarum compendium*, *P. G.*, t. CXXI, col. 559, 560, 596; Anne Comnène, *Alexiadis*, l. XV, *P. G.*, t. CXXXI, col. 1168; Nicéphore Grégoras, *Byzantinæ historiæ*, l. XIV, c. VII, n. 2; l. XVIII, c. I, n. 9; l. XIX, c. I, n. 4, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 948, 1133, 1181; Harmenopulus, *De hæresibus*, 18, *P. G.*, t. CL, col. 25-28. Seul Euthymus Zigabène, dans sa *Panoplia dogmatica*, tit. XXVI, *P. G.*, t. CXXX, col. 1273-1289, rappelle et réfute les diverses erreurs de la secte, sauf, dans sa *Confutatio et eversio impiæ et multiplicis exsecrabilium massalianorum sectæ*, *P. G.*, t. CXXXI, col. 39-48, à englober sous ce même nom générique et sans aucun ordre chronologique les fondaïtes, les bogomiles, les euchites, les enthousiastes, les encratites et les marcianites. Il ne nous apprend rien de nouveau, il permet du moins de constater que la secte a poursuivi son existence au delà de l'époque de Photius et qu'elle n'a pas été exempte de l'immoralité prévue, dès ses origines, par saint Épiphane.

II. HISTOIRE. — 1° *Les noms.* — Les sectaires dont il est question ici ont été généralement connus sous le nom de *massaliens* ou *messaliens*, d'un mot syriaque qui signifie ceux qui prient, les priants ou les prieurs, ou sous le nom grec correspondant d'*euchites*, εὐχῆται, εὐχίται, de εὐχή, prière, qui a exactement le même sens. Cette expression servait, en effet, à désigner l'un des traits caractéristiques de ceux qui prônaient la prière comme le moyen par excellence de chasser le démon, de posséder le Saint-Esprit et d'opérer le salut, au détriment du baptême et des autres sacrements. Mais d'autres expressions encore furent employées pour désigner les euchites, empruntées à leur manière d'être ou d'agir, telles que celles d'*enthousiastes*, ἐνθουσιασταί, et de *choreutes*, χορευταί, danseurs. On aurait pu tout aussi bien leur donner le titre de *paresseux*, puisqu'ils abhorraient toute espèce de travail manuel, ou de *mendiants*, puisqu'ils ne vivaient que d'aumônes. On leur donna en tout cas le nom de leurs principaux chefs et on les appela tour à tour *adelphiens*, du nom d'Adelphius, *lampétiens*, du nom de Lampétius, *eustathiens*, du nom d'Eustathe, *marcianites*, du nom de Marcien. Quant à eux, ils se qualifiaient simplement de pneumatiques ou spirituels, πνευματικοί. Théodoret, *Hæret. fab.*, IV, 11, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 429. Il leur arrivait même, quand on leur demandait : « Êtes-vous patriarche, prophète, ange, Jésus-Christ? » de répondre invariablement : Oui. S. Épiphane, *Hær.*, LXXX, 3, *P. G.*, t. XLII, col. 760.

2° *Origine et débuts.* — Les euchites étaient d'origine orientale : ils sortaient de la Mésopotamie, plus particulièrement de l'Osrhoène, des environs d'Édesse, qui resta toujours l'un de leurs centres, sans qu'on puisse savoir de façon positive, à la suite de quelles circonstances et sous l'action de quels hommes ils s'étaient primitivement groupés. Dans la seconde moitié du IVe siècle, ils envahissent, par bandes nombreuses d'hommes et de femmes, la Syrie et les provinces de l'Asie Mineure. Dès qu'ils y paraissent sous le règne de Constance († 361), ils ressemblent moins à une secte religieuse proprement dite, organisée avec des clercs et des prêtres, qu'à une troupe de vagabonds, sans feu ni lieu, sans clergé et sans guides, à la merci de la charité publique, passant leur vie à ne rien faire ou à dormir, et n'ayant pour unique exercice religieux que la prière. Telle est du moins l'impression qu'ils produisent sur saint Épiphane, qui a soin tout d'abord de les distinguer d'autres personnages, de mœurs assez semblables, mais d'origine païenne, qualifiés de massaliens ou d'euphémites, qui, ayant eu à subir l'hostilité de quelques officiers, notamment du général Lupicien, se mirent à honorer ceux des leurs qui avaient été mis à mort, en se réunissant autour de leurs tombes, et prirent le nom de *martyriens*. Ils donnèrent naissance à la secte de *sataniens*, ainsi nommée du culte qu'elle rendait à Satan pour se le rendre favorable. S. Épiphane, *Hær.*, LXXX, 1-3, *P. G.*, t. XLII, col. 756-760. Tout autres étaient les massaliens d'origine chrétienne; ceux-ci, par leur nombre et par

les troubles qu'ils suscitèrent parmi les fidèles, ne tardèrent pas à provoquer des mesures disciplinaires de la part des évêques.

3° *Fin du IVe siècle.* — Leur première condamnation fut prononcée à Sidé, en Pamphylie, vers 390. Saint Amphilochius d'Iconium, en Lycaonie, l'ami de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze, y présidait un synode de vingt-cinq évêques contre l'hérésie dite des massaliens, euchites ou adelphiens. Photius, *Bibliotheca*, cod. 52, *P. G.*, t. CIII, col. 88. Ce nouveau nom d'adelphiens vient de celui de l'un de leurs principaux chefs, le vieil Adelphius; celui-ci, en effet, avec d'autres personnages de marque, moins élevés en dignité sans doute, mais déjà connus à cette époque, tels que Sabas, Dadoès, Hermas et Siméon, marchait à leur tête. Théodoret, *H. E.*, IV, 10, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1144; *Hæret. fab.*, IV, 11, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 432. Il n'était pourtant ni moine ni clerc, tandis que Sabas, surnommé l'Eunuque parce qu'il s'était mutilé lui-même, se donnait le titre et portait l'habit de moine. Le synode de Sidé envoya à Flavien d'Antioche une lettre synodale contenant le récit des décisions prises contre ces sectaires. Flavien, qui avait aussi à se plaindre de leur présence turbulente dans son diocèse, ainsi prévenu, voulut prendre également des mesures disciplinaires, mais après s'être rendu compte par lui-même des mœurs de la secte. Dans ce but, il envoya à Édesse un groupe de moines, qui ramena quelques massaliens, entre autres le célèbre Adelphius. Interrogés par l'évêque pour savoir à quoi s'en tenir sur les bruits fâcheux qui couraient sur leur compte, ceux-ci nièrent tout et protestèrent que les erreurs et les crimes qu'on leur reprochait étaient de pures calomnies. Flavien eut alors recours à la ruse et fit semblant de vouloir s'instruire comme un futur adepte. Blâmant donc la conduite de ses émissaires, trop jeunes encore, il dit à Adelphius : « Nous qui avons longtemps vécu, nous connaissons mieux la nature de l'homme et tous les artifices du démon, et nous savons par expérience la conduite de la grâce. Ces jeunes gens qui n'ont pas examiné tout cela ne peuvent supporter les discours spirituels. Dites-moi donc comment vous expliquez que l'esprit malin se retire et que le Saint-Esprit se communique. » Adelphius, flatté par des procédés aussi engageants et croyant avoir affaire à un futur prosélyte, s'expliqua clairement et révéla le fond secret de sa doctrine. Dès qu'il eut fini, Flavien répliqua : « Homme vieilli dans le crime, tu es condamné par ta propre bouche; tes lèvres ont porté témoignage contre toi-même. » Rassemblant aussitôt en synode trente de ses prêtres et diacres, et assisté de trois évêques de passage, Bize de Séleucie, Samos, dont l'évêché n'est pas marqué, et Maruthas de Sophanène, le patriarche jugea Adelphius et ses compagnons. Ceux-ci eurent beau demander à être admis à la pénitence, Flavien passa outre et les condamna; il savait le peu de fond qu'on pouvait faire sur eux, la facilité qu'ils avaient à mentir effrontément et les relations secrètes qu'ils entretenaient par lettres avec ceux de leur secte qu'ils avaient préalablement anathématisés; en conséquence, il les fit expulser de la Syrie et fit part de ses décisions aux évêques de l'Osrhoène, qui l'en remercièrent par une lettre d'approbation. Théodoret, *loc. cit.*; Photius, *loc. cit.*

Or, la Lycaonie, la Pamphylie et la Syrie n'avaient pas été les seules provinces contaminées par la secte massalienne, plusieurs couvents de l'Arménie Mineure avaient été également envahis. Un évêque même s'était laissé plus ou moins circonvenir par elle. Flavien s'en émut et écrivit deux fois à cet évêque, lui reprochant notamment dans sa seconde lettre la faveur qu'il avait accordée à de pareils hérétiques. Tel ne fut pas le cas de l'évêque de Mélitène, le zélé Letoius, qui s'informa d'abord auprès du patriarche d'Antioche de ce que c'était que cette hérésie et qui, une fois renseigné par les actes du synode d'Antioche, n'hésita pas à mettre le feu aux monastères ou plutôt « aux tanières » de ces sectaires et chassa ainsi les loups de sa bergerie; puis il écrivit contre la secte. Théodoret, *Hæret. fab.*, IV, 11, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 432; Photius, *loc. cit.*, col. 89.

4° *Première moitié du Ve siècle.* — Ni les lettres épiscopales, ni les sentences synodales n'arrêtèrent la diffusion et la propagande toujours plus grandes des massaliens. En Syrie, après la mort de Flavien († 404), ils étaient plus nombreux que jamais; en Pamphylie, en Lycie et en Lycaonie, de même; ils avaient déjà envahi la Cappadoce, et telle était la préoccupation qu'ils donnaient aux chefs des Églises qu'Atticus, patriarche de Constantinople, dut écrire contre eux et adressa une lettre au métropolitain de la Pamphylie, Amphilochius de Sidé. A la mort d'Atticus, en 425, lors de la consécration de son successeur, Sisinnius († 427), celui-ci, de concert avec Théodote, patriarche d'Antioche, et les autres évêques présents à son sacre, écrivirent une lettre collective à Bérinien ou Béronicien de Pergé, à Amphilochius de Sidé et à tous les évêques de la Pamphylie. Dans cette lettre, l'évêque Néon proposait comme mesure disciplinaire de ne point faire grâce à quiconque, une fois anathématisé, se trouverait surpris de nouveau dans les liens de la secte, quand même il demanderait à faire rigoureusement pénitence, et de traiter aussi rigoureusement celui qui se permettrait dorénavant, fût-il évêque, de témoigner la moindre faveur aux euchites ou massaliens. Photius, *loc. cit.*, col. 89. Une telle rigueur s'explique quand on songe à l'extrême facilité avec laquelle ces sectaires s'entendaient à tout accepter, même la participation aux sacrements et les épreuves de la pénitence sans renoncer pour autant à leurs sentiments intimes, à leurs erreurs de doctrine et de morale. Il importait donc qu'ils ne rencontrassent pas le moindre témoignage de sympathie de la part du clergé, car c'eût été les favoriser au lieu de travailler à leur suppression. Sisinnius mourut trop tôt pour mener à bien la campagne énergique qui s'annonçait ainsi. Il est vrai que son successeur, le fameux Nestorius, montra encore plus d'énergie. Dès le début de son épiscopat, il avait dit à Théodose le Jeune : « Avec moi, prince, terrassez les hérétiques, avec vous je terrasserai les Perses. » Socrate, *H. E.*, VII, 29, *P. G.*, t. LXVII, col. 804. Il était donc tout disposé à faire place nette et à réduire à l'impuissance tous les hérétiques. Aussi obtint-il de l'empereur une loi sévère, celle du 30 mai 428, *Cod. theod.*, l. XVI, tit. V, leg. 65, où interdiction était faite aux euchites, massaliens ou enthousiastes de tenir aucune réunion, de faire aucune prière publique, soit dans les villes, soit à la campagne.

Survint bientôt après le IIIe concile œcuménique, tenu à Éphèse en 431. A la session VIIe, Valérius d'Iconium et Amphilochius de Sidé prièrent les Pères de trancher la question des massaliens. Ils présentèrent la lettre synodale du synode de Constantinople, tenu six ans avant lors du sacre de Sisinnius, et un livre de cette secte, l'*Asceticus*, le premier dont l'existence nous est connue. La lettre fut approuvée et l'on décida que ceux qui feraient partie de cette secte ou seraient simplement soupçonnés d'en faire partie seraient sommés d'anathématiser par écrit les articles qu'on leur indiquerait; que ceux qui souscriraient seraient maintenus dans leur état; que ceux qui refuseraient seraient dégradés et même privés de la communion, s'ils étaient clercs, et anathématisés, s'ils étaient laïques; et que les moines qui auraient été convaincus

d'avoir pactisé avec elle ne seraient point admis à gouverner des monastères. On anathématisa aussi le livre *Ascétique* et tout écrit qui contiendrait quoi que ce fût de la doctrine condamnée. Concile d'Éphèse, act. VII, Hardouin, t. I, col. 1627; Mansi, t. IV, col. 1447.

Timothée de Constantinople nous fait connaître un détail que négligea plus tard Photius, à savoir que saint Cyrille d'Alexandrie avait combattu les massaliens. Ceci ne peut être qu'une allusion à un synode tenu à Alexandrie, dont le décret du concile d'Éphèse nous révèle d'ailleurs l'existence, et à la lettre à Calosyrius, qui sert de préface au traité contre les anthropomorphites, et où il réfute certains moines qui, refusant de travailler, se faisaient de la piété un manteau de paresse. *De recept. hær.*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 47. D'autre part, nous savons par Photius, *loc. cit.*, col. 89, que Jean, successeur de Théodose sur le siège d'Antioche, continuant la tradition de ses prédécesseurs, avait écrit à Nestorius au sujet des massaliens; que quelques années plus tard, vers 440, Héraclidas de Nysse publia deux lettres contre ces sectaires, et que, vers la même époque, Archélaüs de Césarée en Cappadoce condamna vingt-quatre propositions dans lesquelles se résumait leur doctrine.

5° *Seconde moitié du Ve siècle.* — Il en fut de ces lettres et de ces décrets ce qui en avait été des précédents; même appuyés d'une loi impériale, ils n'eurent pas raison de la secte. Une trentaine d'années, en effet, après le concile d'Éphèse, l'un de ses membres les plus influents, nommé Lampétius, avait réussi à surprendre la bonne foi d'Alypius, évêque de Césarée en Cappadoce, et, s'étant fait ordonner prêtre par lui, avait été propager son erreur dans le Pont. Mais il n'échappa point à la vigilance de Gérontius, archimandrite de Glitis, qui dénonça sa conduite équivoque et indécente, ses propos abominables tels que celui-ci, σὲρε μίαν κόρην πρὸς ἐμὲ καλὴν καὶ δεῖξω σοι ἁγιωσύνην, ainsi que ses railleries contre la psalmodie chrétienne. Alypius chargea Hormizas, évêque de Comane, d'instruire l'affaire et de prononcer la sentence. Hormizas le fit, et Lampétius, convaincu de culpabilité tant par des témoins que par ses propres aveux, fut condamné à être déposé de a prêtrise. L'archevêque de Césarée ratifia la sentence. Or, ce Lampétius avait mis dans un ouvrage de sa main, intitulé Διαθήκη, *Testament*, tout le venin de son impiété; et ce livre fut plus tard l'objet d'une réfutation de la part du monophysite Sévère, futur patriarche d'Antioche. Malgré sa condamnation, Lampétius ne garda pas moins une grande influence sur beaucoup de massaliens, qui prirent son nom et furent appelés lampétiens. Il trouva même des défenseurs jusqu'au fond de l'Égypte parmi es orthodoxes : l'évêque de Rhinocorura, un certain Ἀλφεῖος, écrivit sur son compte comme s'il n'avait rien dit ou fait de ce qu'on lui reprochait. Mais, quoique son écrit n'eût rien de mauvais en lui-même, Alfius fut déposé comme coupable des mêmes erreurs que Lampétius. Un prêtre alexandrin, nommé Alfius comme l'évêque, fut également déposé pour avoir soutenu le même hérétique, ainsi qu'on l'apprend d'un rapport adressé à Timothée d'Alexandrie, vraisemblablement celui qui est connu sous le surnom de Salifaciole (460-482), par l'évêque Ptolémée, le successeur d'Alfius sur le siège de Rhinocorura. Photius, *loc. cit.*, col. 92.

6° *Du VIe siècle au Xe.* — Sur l'histoire de la secte à partir du VIe siècle, nous sommes moins bien renseignés. C'est à peine si l'on relève quelques traits épars sauvés de l'oubli, mais qui témoignent qu'elle continuait à vivre en dépit de tout et à faire toujours parler d'elle sous des noms nouveaux. Il est question alors d'*eustathiens*, du nom d'un des chefs, Eustathe d'Édesse, et de *marcianites*, du nom d'un certain Marcien, banquier du temps de Justinien (527-565), et de Justin II (565-578). Timothée, *De recept. hæret.*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 45. « En Arménie aussi, dit Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1910, t. III, p. 305, les massaliens firent scandale et encoururent des condamnations ecclésiastiques. » Voir là-dessus, écrit-il en note, Ter-Mkrttschian, *Die Paulikianer*, Leipzig, 1903, p. 39 sq. Il est possible que le Malpat dont il est question dans une lettre d'Isaac de Ninive, Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, t. VIII, p. 184, soit en rapport avec un épisode édessénien de l'histoire de cette secte. On a rapproché *Malpat* de *Lampétius*.

Il est certain qu'en Orient on ne cessa jamais d'avoir les yeux sur ces sectaires et que, le cas échéant, on appliqua à certains d'entre eux les pénalités indiquées par le concile d'Éphèse. C'est ce qui arriva notamment, en 595, pour un prêtre de Chalcédoine, nommé Jean, qui fut condamné comme marcianite. Sur appel fait au pape, saint Grégoire le Grand voulut en connaître; il instruisit donc l'affaire. Informations prises, il fait part au comte Narsès qu'il ne trouvait pas dans les actes du concile d'Éphèse la condamnation d'Adelphius, de Sava (Sabas) et des autres hérétiques. *Epist.*, l. VI, epist. XIV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 806. Ignorant d'autre part ce que l'on entendait par un marcianite et n'ayant pas même pu l'apprendre des accusateurs de Jean, il proclama l'orthodoxie de ce dernier et le renvoya indemne. *Ibid.*, epist. XV, col. 807-808. Il est à croire que l'accusation ne tenait pas debout et que la preuve ne put être faite, car les Orientaux connaissaient à n'en pas douter l'hérésie des massaliens, quel que fût le nom qu'on lui donnât. Les catholiques savaient pertinemment à quoi s'en tenir. Dès le commencement du VIIe siècle, Timothée de Constantinople, dans son traité sur la manière de recevoir les hérétiques, s'occupe assez longuement d'eux, sans les ranger toutefois par ordre chronologique, puisqu'il cite dans l'ordre suivant les marcianites, les massaliens, les euchites, les enthousiaste, les choreutes, les lampétiens, les adelphiens et les eustathiens. Un peu plus tard, saint Maxime le Confesseur († 662), dans son commentaire sur le pseudo-Denys, *De eccl. hier.*, VI, *P. G.*, t. III, col. 548, rapporte, toujours sans ordre chronologique, que les lampétiens, massaliens, adelphiens ou marcianites, ce qui est tout un, exigeaient de leurs adeptes trois ans d'abstinence, après lesquels tout leur était permis, même les actes de luxure, puisqu'ils s'étaient ainsi rendus indemnes.

Mais les catholiques n'étaient pas les seuls à poursuivre les massaliens; les hétérodoxes eux-mêmes les avaient en horreur. Déjà, nous l'avons noté, au commencement du VIe siècle, le monophysite Sévère, avant de devenir évêque d'Antioche, avait réfuté le *Testament* de Lampétius. Son œuvre est perdue; mais, ainsi que l'affirme l'auteur de l'article consacré aux euchites dans le *Dictionary of christian biography*, un fragment en serait conservé dans une chaîne de ouvrage du même Sévère contre ces hérétiques tiré d'une lettre à l'évêque Solon. D'autre part, Assémani, dans son récit du schisme des nestoriens de Syrie, a noté, d'après des sources orientales, qui vont de 577 à 694, les efforts des nestoriens contre les massaliens, où mention est faite de l'aversion de ces sectaires pour l'usage de l'eucharistie, du jeûne et de la psalmodie. *Bibliotheca orientalis*, t. III, p. 172.

Si, dans la suite, avant et après Photius jusqu'à la fin du XIe siècle et au commencement du XIIe, les documents se taisent, ce n'est nullement une preuve que la secte ait disparu. Elle continuait à vivre, au contraire, sans grand éclat sans doute, mais offrant un

terrain tout préparé pour l'éclosion de nouvelles hérésies, qui devaient accentuer ses erreurs de doctrine et de morale, telle d'abord que celle des pauliciens, qui se recruta tout spécialement parmi les euchites survivants et fut si énergiquement combattue par Michel Psellus, l'auteur du dialogue Περὶ ἐνεργείας δαιμόνων, et telle ensuite que celle des bogomiles, qui fit revivre tant d'éléments gnostiques. Cf. Dœllinger, *Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, t. I, p. 34; t. II, p. 926-930. Depuis lors, absorbés qu'ils semblent avoir été dans ces sectes nouvelles, il n'est plus question d'eux, en tant que secte distincte encore vivante. Il est à remarquer que, si les euchites ont rempli tout l'Orient depuis les bords de la Méditerranée et de la mer Caspienne jusqu'à la Mésopotamie, y compris l'Égypte, ils n'ont point pénétré en Occident.

III. Erreurs de doctrine et de pratique. — 1° *Sur l'Écriture.* — A l'exemple de tous les hérétiques, qui se disaient chrétiens tout en entendant et pratiquant le christianisme autrement que l'Église, les euchites ou massaliens avaient la prétention de justifier leur doctrine et leur conduite sur l'Écriture. Tout d'abord, ils n'admettaient pas le canon ecclésiastique, car ils répudiaient la Loi et les Prophètes et n'acceptaient que les livres du Nouveau Testament. Encore ici se bornaient-ils à un choix : n'ayant que leurs préjugés pour guide et ne tenant aucun compte de l'interprétation des Pères, ils se bornaient à certains textes, interprétés selon une exégèse assez simpliste, mais décisive, et négligeaient complètement tous les autres qui servaient à les éclairer et à les compléter dans un tout cohérent et harmonieux. On en verra plus loin quelques exemples.

2° *Sur la Trinité.* — Les spéculations philosophiques et théologiques ne paraissent pas avoir été leur grande préoccupation; ils ne comptaient parmi eux ni des métaphysiciens ni des théoriciens. Il n'est pas dit cependant qu'ils aient trempé dans l'erreur arienne qui agita le IVe siècle ou dans les erreurs subséquentes du Ve; toutefois la manière singulière dont ils parlaient de la Trinité rappelle quelque peu le sabellianisme. Une fois parvenus à l'état d'impassibilité, comme ils disaient, ils prétendaient voir des yeux du corps Dieu et la Trinité elle-même. Théodoret, *Hæret. fab.*, IV, 11, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 429; Timothée, *De recept. hær.*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 48; Euthymius Zigabène, *Panoplia dog.*, tit. XXVI, *P. G.*, t. CXXX, col. 1277. Les trois hypostases divines se confondaient au point de n'en faire plus qu'une, Timothée, *ibid.*, col. 49; Zigabène, *ibid.*, col. 1273; et celle-ci s'unissait étroitement aux âmes dignes de Dieu. Un Dieu accessible aux sens, voilà d'abord qui était en contradiction formelle avec l'Écriture et avec l'enseignement chrétien sur la nature divine; cela ressemblait à un anthropomorphisme déguisé. D'autre part, trois hypostases qui n'en font qu'une, c'était purement et simplement nier la Trinité pour retomber plus ou moins ouvertement dans le sabellianisme. Selon la logique du système, les trois hypostases unifiées ne devaient être autre que le Saint-Esprit; car, d'après les massaliens, c'est le Saint-Esprit qui entre visiblement dans l'âme, dès que l'âme est délivrée de la présence du démon, selon la manière bizarre qui sera indiquée.

3° *Sur Jésus-Christ.* — Ces idées nuageuses ou fausses sur les trois personnes de la Trinité s'accompagnaient d'idées non moins erronées sur Jésus-Christ. Que les euchites aient nié formellement sa divinité, c'est ce qui ne ressort d'aucun texte; mais quelle étrange conception ils se faisaient de son incarnation ! Le Verbe, disaient-ils, est bien descendu dans le sein de Marie, mais en même temps que le sperme de l'homme. Timothée, *De recept. hær.*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 49. Il n'aurait donc pas été conçu du Saint-Esprit comme le proclamait la formule du symbole. Quant à son corps, ajoutaient-ils, il a d'abord été rempli de démons comme celui de tous les êtres humains, et ce n'est qu'après les en avoir chassés qu'il se serait revêtu de la divinité; et dès lors ce corps participait en quelque sorte à la nature infinie de Dieu; il était changeant, tantôt matériel, tantôt spirituel. Timothée, *ibid.* Il ne ressemblait donc guère à un véritable corps humain. L'incarnation ainsi comprise n'était nullement celle qu'enseignait l'Église. Quant à la rédemption par la mort sanglante de Jésus-Christ sur la croix, il est à croire qu'ils la repoussaient, bien qu'il n'en soit jamais question parmi les erreurs qu'on leur attribuait; car Harmenopulus affirme qu'ils avaient en abomination la croix et la sainte Vierge. *De hær.*, 18, *P. G.*, t. CI, col. 25-28. D'autre part, leur attitude vis-à-vis de la communion eucharistique était assez significative, puisqu'ils traitaient ce sacrement de chose indifférente, qui n'était ni utile aux bons ni nuisible aux pécheurs, bien qu'ils y participassent, le cas échéant, pour n'avoir pas l'air de se séparer de l'Église. Ils ne croyaient donc pas à la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie. Dans ces conditions, quels pouvaient être la nature et le rôle du Christ? Fort peu de chose, puisqu'ils ne parlaient que du Saint-Esprit et que c'est seulement à la présence et à l'action du Saint-Esprit qu'ils attribuaient la sanctification. Il y avait donc là une méconnaissance caractéristique de l'économie divine de l'incarnation et de la rédemption.

4° *Sur la nature et les conséquences du péché originel.* — Sans mettre en doute l'existence de la faute d'Adam et de ses funestes conséquences, les massaliens s'abusaient étrangement, sinon sur la nature même du péché originel, du moins sur ses effets. Au lieu d'y voir simplement la perte de la grâce sanctifiante et l'absence de la vie surnaturelle, ils croyaient que, par suite de la chute, l'homme, quand il vient au monde, a l'âme habitée par le démon et que, s'il est poussé au mal, c'est à cet hôte ennemi qu'il le doit. Or, la présence du démon est un obstacle à l'entrée et au séjour salutaire du Saint-Esprit. Ils regardaient donc comme la plus urgente nécessité et le plus impérieux devoir de se débarrasser à tout jamais du démon pour recevoir à sa place l'hôte absolument bienfaisant et garant assuré du salut qu'est le Saint-Esprit. Mais le moyen d'assurer ce résultat capital et décisif n'était pas, selon eux, le baptême, car ils en méconnaissaient la nature et l'efficacité; ils l'estimaient bon tout au plus à faire disparaître le péché, et à le trancher superficiellement comme un rasoir, mais nullement capable d'aller jusqu'au fond et d'enlever jusqu'aux dernières fibres sa racine. Théodoret, *Hæret. fab.*, IV, 11, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 429; Timothée, *De recept. hær.*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 48; S. Jean Damascène, *Hær.*, 80, *P. G.*, t. XCIV, col. 729. Ce rôle indispensable, ils l'attribuaient à la prière.

5° *Sur l'efficacité souveraine de la prière.* — Laissant donc de côté ce moyen surnaturel de régénération qu'est le baptême, institué et déclaré nécessaire par Jésus-Christ, ou n'y recourant, puisqu'ils se prétendaient chrétiens, que comme à une pratique d'importance très secondaire, ils avaient pris pour devise ce mot de saint Paul aux Thessaloniciens : Ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε, priez sans cesse, I Thes., V, 17, et firent de la prière l'instrument par excellence ou plutôt unique du salut. A les entendre, eux seuls comprenaient bien le Πάτερ ἡμῶν, *Pater noster*, et savaient le réciter. Or, disaient-ils, la prière seule est capable de débarrasser l'âme du démon qui l'habite depuis la naissance et d'y introduire le Saint-Esprit. L'homme qui prie expulse le démon par le mucus de ses narines

ou par la salive de sa bouche, Théodoret, *loc. cit.*, col. 429; Timothée, *loc. cit.*, col. 48; et le démon s'enfuit sous forme de fumée, de serpent ou même sous forme de laie suivie de ses porcelets. S. Augustin *De hær.*, 57, *P. L.*, t. XLII, col. 41. Et quant au Saint-Esprit, il pénètre alors dans notre âme d'une manière visible ou sous forme d'un feu qui ne brûle pas. Tel est le résultat premier et décisif de la prière. Pour faire admettre de pareilles données, il fallait compter sur une forte dose de naïveté ou de crédulité; mais il est à croire que les adeptes, victimes peut-être de quelque supercherie grossière, s'en laissaient imposer surtout par les conséquences d'ordre pratique, qui leur laissaient toute liberté d'action tout en leur procurant, pensaient-ils, de singuliers privilèges de salut. Car la prière, quand elle est intense, profonde, concentrée et prolongée, finit par produire dans l'âme, selon la doctrine de la secte, un état incomparable et unique, qui n'est autre que l'impassibilité, source de faveurs exceptionnelles et vraiment merveilleuses.

6° *Sur l'état d'impassibilité*, ἀπάθεια. — Une fois parvenue par la prière à l'ἀπάθεια, à cet état d'impassibilité, mais non d'insensibilité, l'âme, prétendaient les euchites, se sent unie au Saint-Esprit, devenu son époux, par des liens aussi sensibles et plus doux que ceux des rapports conjugaux de l'homme et de la femme. On touche ici à un mysticisme des plus subtils dont on compare les effets à ceux du plus grossier sensualisme; on touche même à une espèce de panthéisme qui défigure complètement la doctrine catholique de l'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel et de sa sanctification par la grâce. L'âme, disent les euchites, ne fait plus alors qu'un avec l'hypostase divine survenue en elle; elle entre désormais dans la sphère du divin, elle possède la nature divine elle-même. Timothée, *De recept. hær.*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 49. Non seulement elle voit Dieu et la Trinité des yeux du corps, mais rien n'échappe plus à la pénétration de son regard, ni les pensées intimes d'autrui, ni l'état des âmes séparées du corps, *ibid.*, col. 52, ni les secrets de l'avenir, ni la signification mystérieuse des songes. *Ibid.*, col. 49. L'euchite éprouve alors parfois les frémissements intimes d'un délire sacré : il se met à sauter ou à danser comme s'il foulait aux pieds le démon expulsé et vaincu; d'où le nom d'*enthousiastes* et de *choreutes* donné aux massaliens; ou bien encore il prend l'attitude de l'archer qui bande son arc et lance une flèche contre un ennemi invisible mais présent. Théodoret, *Hæret. fab.*, IV, 11, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 432; Timothée, *De recept. hær.*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 49. Ces prétentions extravagantes et ces actes déconcertants devaient naturellement frapper l'imagination, exciter la curiosité et provoquer des adhésions; mais quel danger aussi de fanatiser les simples d'esprit et de déchaîner les pires instincts sous le couvert du sentiment religieux !

7° *Conséquences.* — Les euchites, en effet, dans leur état d'ἀπάθεια, se vantaient d'avoir atteint la perfection morale et même l'impeccabilité. Le péché ne leur était plus possible : nul besoin dès lors soit d'instruire son esprit, soit de discipliner son corps par l'ascétisme. A quoi bon l'enseignement donné par l'Église et les jeûnes qu'elle prescrit, puisqu'on est désormais à l'abri de l'ignorance qui mène à l'erreur et de la concupiscence qui entraîne au mal : le corps n'est plus soumis à la tyrannie des sens, et l'âme n'est plus capable de déchoir. Aussi, pendant l'été, la nuit venue, couchaient-ils en plein air, hommes et femmes, dans une promiscuité complète, sans que cela tirât à conséquence; ils pouvaient même goûter aux mets les plus délicats et mener la vie la plus luxurieuse : pour d'autres, cela aurait constitué une tentation irrésistible ou une occasion certaine de chute mais sur eux, prétendaient-ils, cela n'avait pas la moindre prise. Timothée, *loc. cit.*, col. 52. On n'est certes pas tenu de les croire sur parole. Saint Épiphane avait déjà manifesté la crainte qu'une telle conduite ne fût pas exempte de tout reproche moral. Et cette crainte était trop bien fondée, comme le prouvèrent dans la suite l'attitude scandaleuse et les propos licencieux de Lampétius, l'un de leurs chefs, les actes de vol et de fornication dûment constatés parmi eux, S. Jean Damascène, *Hær.*, 80, *P. G.*, t. XCIV, col. 733, et l'accusation nettement formulée contre eux par saint Maxime le Confesseur.

Saint Paul avait dit : « Que la femme écoute l'instruction en silence, avec une entière soumission. Je ne permets pas à la femme d'enseigner » I Tim., II, 11, 12; mais les euchites n'en tinrent pas compte, et c'est pourquoi ils eurent parmi eux des femmes jouant le rôle de docteurs, qu'ils honoraient au-dessus du clergé. Timothée, *loc. cit.*, col. 52.

Du reste, ils écartaient tout texte scripturaire qui pouvait les gêner. Ayant pris à la lettre le conseil du Sauveur: Πωλήσατε τὰ ὑπάρχοντα ὑμῶν, καὶ δότε ἐλεημοσύνην· ποιήσατε ἑαυτοῖς βαλλάντια μὴ παλαιούμενα, θησαυρὸν ἀνέκλειπτον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, Luc., XII, 33, ils avaient tout abandonné, s'étaient généreusement détachés des biens de ce monde et pratiquaient la pauvreté. Il fallait pourtant vivre, et pour cela travailler; les apôtres en avaient donné l'exemple, I Cor., IV, 20, et formulé le précepte. Eph., IV, 28. Saint Paul avait même ajouté : « Si quelqu'un ne veut pas travailler, il ne doit pas manger non plus. » II Thes., III, 10. Ils entendaient, eux, manger et ne rien faire, forts de cette parole du Sauveur: Ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρῶσιν τὴν ἀπολλυμένην, ἀλλὰ τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον. Joa., VI, 27. Le travail recommandé n'est nullement pour la nourriture qui périt, disaient-ils, mais pour celle qui demeure pour la vie éternelle, et ce n'est point le travail manuel, c'est uniquement la prière. Ces paresseux de parti pris, qui passaient leur temps à ne rien faire ou à dormir, Théodoret, *Hæret. fab.*, IV, 11, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 429, innovaient donc étrangement et révolutionnaient l'idéal de la vie religieuse, tel qu'il était compris et déjà réalisé à cette époque; car on ne se faisait pas à l'idée de moines passant tout leur temps dans la contemplation ou la prière sans jamais s'employer à un travail manuel quelconque. De là, le scandale soulevé et les remontrances que saint Nil lançait du Sinaï contre la paresse inculquée « par Adelphius le Mésopotamien et par cet Alexandre qui a naguère troublé Constantinople, » *De paupertate*, 21, *P. G.*, t. LXXIX, col. 997, allusion au fondateur des acémètes associé ainsi sous la plume de saint Nil à l'un des chefs des euchites. Le moine du Sinaï montrait que leur prétendue ἀπάθεια, au lieu d'aider à la dévotion et à la piété, donnait lieu à des pensées mauvaises et à des passions coupables, et était au fond l'ennemie de la vraie prière.

Ne se livrant donc à aucun travail pour se procurer l'alimentation nécessaire à la vie, les massaliens, constituant une sorte de frères mendiants, recouraient à la charité publique; ils allaient même jusqu'à réclamer comme un droit personnel et exclusif la perception des aumônes, puisqu'ils étaient vraiment, eux, les pauvres d'esprit dont parle l'Évangile. Ce n'est donc pas aux veuves, disaient-ils, ni aux orphelins, aux malheureux, aux prisonniers, qu'on doit faire l'aumône quand on la comprend et qu'on veut la rendre méritoire, mais uniquement à eux. Timothée, *loc. cit.*, col. 52. En conséquence, ils mangeaient à leur faim et buvaient à leur soif à n'importe quelle heure du jour, sans se soucier le moins du monde des prescriptions ecclésiastiques relatives au jeûne, si scrupuleusement observées en Orient. Ce mépris des règles n'allait pourtant pas jusqu'à vouloir se séparer ostensiblement de l'Église. Ils participaient donc à la communion eucharistique, dans un but purement politique; car, contrairement à la doctrine de saint Paul, ils ne croyaient pas à la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie et traitaient ce sacrement, ainsi qu'on l'a vu plus haut, comme une chose indifférente. Théodoret, *H. E.*, IV, 10, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1145; Timothée, *loc. cit.*, col. 49. Et tel était leur souci de ne point rompre avec l'Église que les faux serments et les parjures ne leur coûtaient pas. Volontiers même ils reniaient de bouche leurs propres erreurs et anathématisaient leurs propres partisans. Timothée, *loc. cit.*, col. 52. Étaient-ils formellement convaincus de professer ces mêmes erreurs, ils n'en attestaient pas moins Dieu qu'il n'en était rien, ou, les reniant aussitôt, se déclaraient prêts, plutôt que d'être chassés de la communion, à subir tant qu'on voudrait les rigueurs du régime pénitentiel. Un tel aplomb dans la négation des faits les plus avérés, une telle hypocrisie ne trompèrent bientôt personne; et cela achève de les peindre sous le jour le plus défavorable. On comprend qu'avec des principes de conduite aussi commodes et des théories si rassurantes ils aient fait tant de recrues et se soient si longtemps maintenus en dépit des sanctions ecclésiastiques et des lois impériales; on comprend surtout qu'ils soient finalement tombés dans le dévergondage et l'immoralité, offrant ainsi des sujets tout préparés à perpétuer les abominations si justement reprochées plus tard aux pauliciens et aux bogomiles.

Cotelier, *Ecclesiæ græcæ monumenta*, Paris, 1677-1686, t. III, p. 401 sq.; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1701-1704, t. VIII, p. 527-537; t. XIV, p. 449-451; Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1858-1864, t. IV, p. 645-647; Jacobi, *Ueber die Euchieten*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1888, t. IX, p. 507-522; Döllinger, *Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890; Conybeare, *The key of truth*, Oxford, 1898; Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1907-1910, t. II, p. 582-584; t. III, p. 303-305; Migne, *Dictionnaire des hérésies*, Paris, 1847, t. I; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*; Hauck, *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, v° *Messalianer*, 3e édit., Leipzig, 1896 sq.; Wetzer et Welte, *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1880 sq.; Ul. Chevalier, *Répertoire. Topo-bibliographie*, Paris, 1905, col. 1057.

G. BAREILLE.

EUDÆMON-JOANNES André, controversiste, était Grec d'origine et de l'ancienne famille impériale des Paléologues. Il naquit à la Canée, dans l'île de Crète, en 1560; venu jeune en Italie, il entra dans la Compagnie de Jésus en 1581 et professa avec succès la philosophie à Rome et la théologie à Padoue et fut recteur du collège des Grecs à Rome. Quand le pape Urbain VIII envoya son neveu, le cardinal Barberini, comme légat en France, en 1625, il lui adjoignit le P. Eudæmon comme théologien conseil. Ce Père mourut peu après son retour à Rome, le 24 décembre 1625. Il a publié plusieurs écrits pour la défense de son ami Bellarmin contre les attaques du calviniste Lambert Daneau (Danæus), de Jean Barclay, de Lancelot Andrews. Voir BELLARMIN, t. II, col. 560. Il donna aussi une apologie du P. Garnet, supplicié à l'occasion de la conjuration des Poudres, et la soutint de diverses répliques contre l'Anglais Robert Abbot, contre le pamphlet *Anti-Coton*, enfin contre D. Leidhresser et Isaac Casaubon. Contre le même Casaubon, il défendit aussi les Annales de Baronius. Les ennemis des jésuites lui ont attribué, sans aucune preuve et contre la vraisemblance, une critique très vive de la politique du cardinal de Richelieu, qui parut vers le temps de la légation du cardinal Barberini, sous le titre : *G. G. R. Theologi ad Ludovicum XIII... regem christianissimum admonitio... qua breviter et nervose demonstratur Galliam fœde et turpiter impium fœdus iniisse, et injustum bellum hoc tempore contra catholicos movisse* (1625).

De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 482-486; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 705-706; *Réponse au livre intitulé : Extraits des assertions...*, suite de la IIIe partie, p. 494-496, XXVII-XXVIII; J.-M. Prat, S. J., *Recherches historiques et critiques sur la Cie de Jésus en France du temps du P. Coton*, t. IV, p. 577, 582 sq.

J. BRUCKER.

EUDES (le B. Jean). — I. Vie. II. Instituts. III. Ouvrages.

I. VIE. — Le B. Jean Eudes, que l'Église vient de placer sur les autels, fut l'un de ces prêtres puissants en œuvre et en parole que Dieu suscita en France, au XVIIe siècle, pour la réforme du clergé et du peuple. Sa carrière fut extrêmement féconde.

1° *Début.* — Jean Eudes naquit à Ri, près d'Argentan, le 14 novembre 1601. Il fut l'aîné de sept enfants, dont l'un, François Eudes, plus connu sous le nom de Mézerai, se fit un nom dans les lettres par une *Histoire de France* estimée. Dès sa plus tendre enfance, Jean Eudes se distingua par sa piété. A quatorze ans il fit vœu de chasteté parfaite. Après de brillantes études chez les Jésuites de Caen, il demanda à entrer dans la congrégation de l'Oratoire, où il fut admis le 25 mars 1623. Il se forma à la vie intérieure sous la conduite des Pères de Bérulle et de Condren, deux maîtres éminents dont il goûta la doctrine et dont il prit si bien l'esprit qu'il en devint la vivante image.

Ordonné prêtre le 20 décembre 1625, le P. Eudes inaugura sa vie sacerdotale par l'exercice de la plus héroïque charité. La peste désolait son pays natal. Il sollicita et obtint la permission d'aller assister les pestiférés qui mouraient dans le plus complet abandon. Le mal ayant éclaté peu après à Argentan et à Caen, le jeune prêtre se hâta d'y venir exercer son héroïque ministère. A Caen, durant l'épidémie, son unique logement fut un tonneau installé dans une prairie qui garda longtemps le nom de *Pré du saint*, et où l'abbesse des bénédictines de Sainte-Trinité lui faisait porter chaque jour les aliments dont il avait besoin.

2° *Fondation du séminaire de Caen et de plusieurs autres séminaires.* — Le fléau disparu, le P. Eudes rentra à l'Oratoire de Caen où il vécut jusqu'en 1643. Appliqué de bonne heure à l'œuvre des missions, il y obtint des succès éclatants qui le conduisirent bien vite à la célébrité. Les fondations du Bienheureux se rattachent toutes à ses travaux apostoliques. C'est pour assurer la persévérance des filles et femmes de mauvaise vie ramenées à Dieu par son zèle, qu'il institua en 1641 l'ordre de Notre-Dame de Charité dont nous parlerons plus loin. La même année, il commença à faire des conférences spéciales aux prêtres dans chacune de ses missions. Il comprenait, en effet, que les missions ne produiraient jamais de fruits durables tant qu'on n'aurait pas réussi à réformer le clergé qui, à cette époque, vivait trop souvent dans l'ignorance et la débauche, surtout dans les paroisses de la campagne. Ces conférences furent très suivies et produisirent d'excellents résultats. Toutefois, comme le P. de Condren et saint Vincent de Paul, le P. Eudes ne tarda pas à constater qu'il est bien difficile de réformer des prêtres vicieux, et il en vint à se persuader que l'unique moyen de procurer aux fidèles des pasteurs vertueux et zélés, c'était d'en former en érigeant des séminaires, où l'on réunirait les ordinands pour les initier, pendant un temps plus ou moins long, aux vertus et aux fonctions de leur état. Il demanda à tenter l'entreprise à l'Oratoire de

Caen, dont il était devenu supérieur en 1640. Rien n'était plus conforme aux vues du cardinal de Bérulle et du P. de Condren. Le Bienheureux eut pourtant la douleur de voir sa demande rejetée.

C'est alors que la pensée lui vint de fonder une société nouvelle, qui ferait de la formation des clercs dans les séminaires son œuvre principale. Il y fut encouragé par le cardinal de Richelieu et par un grand nombre de personnages d'une expérience et d'une sainteté reconnues. Sûr alors de faire la volonté de Dieu, il quitta l'Oratoire et fonda à Caen, le 25 mars 1643, la congrégation de Jésus et Marie, qui commença dès lors à travailler à la formation des ordinands.

Une violente opposition ne tarda pas à se déchaîner contre la société naissante. A Caen, à Versailles, à Rome, les ennemis du Bienheureux eurent recours à tous les moyens pour ruiner son œuvre. Ils étaient puissants, et plus d'une fois ils furent sur le point de réussir. C'est ainsi qu'en 1650 ils eurent assez d'influence sur l'évêque de Bayeux pour faire fermer la chapelle du séminaire de Caen, qui ne fut rouverte que deux ans plus tard. C'est ainsi encore qu'en 1674, ils réussirent à indisposer Louis XIV contre le P. Eudes, ce qui mit son œuvre à deux doigts de sa ruine. Malgré cette opposition tenace, la congrégation de Jésus et Marie se consolida peu à peu, et le Bienheureux eut la joie, non seulement de voir prospérer le séminaire de Caen, mais d'être appelé à en fonder d'autres, à Coutances (1650), à Lisieux (1653), à Rouen (1658), à Évreux (1667) et à Rennes (1670).

3° *Missions.* — La direction des séminaires ne suffisait pas à occuper l'activité de P. Eudes. Au début, elle ne consista guère qu'à préparer les ordinands à la réception des saints ordres par ce qu'on appelait les *Exercices des dix jours*. Dans l'intervalle, le Bienheureux put donc continuer à prêcher des missions.

Il avait pour ce genre de ministère des aptitudes hors ligne. Il possédait, en effet, à un haut degré, toutes les qualités qui font l'orateur : un air noble et majestueux, une voix souple et sonore, un regard expressif, une imagination forte et riche, une étonnante facilité de parole, un caractère ardent et impétueux. A ces dons naturels s'ajoutaient chez lui un zèle admirable pour la gloire de Dieu et le salut des âmes, une immense compassion pour les pécheurs, et tout le prestige que donne une sainteté universellement reconnue. Aussi ses succès furent-ils prodigieux.

Partout où il parut, le zélé missionnaire groupa autour de sa chaire des foules considérables. Les églises étaient trop étroites pour les contenir et souvent le prédicateur fut obligé de parler en plein air. Le Bienheureux atteste lui-même que, durant la mission qu'il prêcha à Valognes, en 1643, on évalua un jour à 40 000 le nombre de ses auditeurs. Une lettre de saint Vincent de Paul nous apprend d'autre part que, si grande qu'elle fût, la cour des Quinze-Vingts ne suffisait pas à contenir la foule qui venait entendre les prédications du P. Eudes pendant la mission de 1660.

L'éloquence du Bienheureux exerçait sur ces multitudes une action vraiment étonnante. « Ses sermons sont des foudres, disait M. de Renty : ils ne donnent aucun repos aux consciences qu'elles ne se soient ouvertes de leurs péchés secrets, en sorte que les confesseurs travaillent plus à consoler qu'à émouvoir. » Plus d'une fois, des faits extraordinaires vinrent montrer jusqu'à quel point l'auditoire était touché. Un jour, par exemple, pendant que le célèbre missionnaire prêchait sur les rigueurs de la justice divine, il fut interrompu par les clameurs de l'auditoire qui s'écria tout d'une voix : *Miséricorde, mon Dieu, miséricorde !* Depuis saint Vincent Ferrier, on n'a pas vu de missionnaire, du moins en France, qui ait exercé autant d'action sur les foules.

Le P. Eudes était accompagné dans ses missions par un grand nombre d'ouvriers apostoliques, qui n'appartenaient pas tous à sa congrégation, mais qui s'étaient formés à son école. Parfois il en emmena avec lui jusqu'à vingt-cinq, et même davantage. Les missions qu'il prêchait comportaient une grande variété d'exercices, et duraient au moins six semaines. Quelques-unes même durèrent beaucoup plus longtemps. Ainsi celle de Rennes commença avec l'Avent de 1669, pour ne finir qu'après le dimanche de Quasimodo 1670. On conçoit que de pareilles stations aient produit des fruits immenses et renouvelé des villes entières.

Le Bienheureux travailla à l'œuvre des missions jusqu'à la fin de sa vie. Ses biographes affirment qu'il n'en prêcha pas moins de 110. Il en donna trois à Paris : une à Saint-Sulpice en 1651, une autre aux Quinze-Vingts en 1660, et la troisième à Saint-Germain-des-Prés également en 1660. Il eut même l'honneur d'être appelé par Louis XIV à prêcher une mission à Versailles (1671), et une autre à Saint-Germain-en-Laye (1673). Les missions les plus célèbres qu'il fit en province sont celles de Caen (1639, 1665), de Rouen (1642, 1667), de Valognes (1643), d'Autun (1648), de Beaune (1648), de Coutances (1641, 1651), de Lisieux (1653), de Saint-Lô (1642, 1657), de Meaux (1664), de Châlons-sur-Marne (1665), d'Évreux (1667) et de Rennes (1670).

Dans les missions de Versailles et de Saint-Germain-en-Laye, ainsi que dans celles qu'il prêcha à Paris, le P. Eudes eut souvent l'occasion de parler aux grands de la terre. Il le fit toujours en homme de Dieu et avec la plus entière liberté. Un jour même il parla avec tant de hardiesse à la reine Anne d'Autriche que le bruit courut qu'il allait être mis à la Bastille. La reine, qui en fut informée, prit la défense du prédicateur et fit son éloge. « Vraiment, dit-elle, on me croit bien méchante de dire que j'ai fait mettre à la Bastille un prédicateur qui prêche ce qu'on doit prêcher et dont j'ai beaucoup de satisfaction. »

4° *Établissement du culte public des Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie.* — Tout en fondant des séminaires et en se dépensant dans le rude labeur des missions, le B. Jean Eudes travaillait activement à propager la dévotion des Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie. Avant lui, cette dévotion était le privilège de quelques âmes d'élite, qui la pratiquaient dans le secret de leur vie privée. A vrai dire, elle n'existait guère qu'à l'état de tendance. Le P. Eudes est le premier qui en ait fait une dévotion précise et vivante, en en déterminant l'objet et la pratique et en instituant des fêtes qui devaient la rendre populaire.

Les causes qui amènent le Bienheureux à se faire l'apôtre de la dévotion aux Sacrés Cœurs sont assez nombreuses. L'habitude qu'il avait prise à l'Oratoire d'honorer les dispositions intérieures de Jésus et de Marie l'y préparait déjà. L'étude des *Révélations* de sainte Gertrude et surtout de sainte Mechtilde y fut certainement pour beaucoup, comme le prouvent les écrits du pieux apôtre. La lecture du *Traité de l'amour de Dieu* et des *Lettres* de saint François de Sales y contribua également. Mais la cause principale fut évidemment un attrait particulier de la grâce. Il est possible aussi que le Bienheureux ait reçu directement du ciel la mission d'établir le culte des Sacrés Cœurs; mais sur ce point on ne peut rien affirmer de certain.

Quoi qu'il en soit, dès 1641, le P. Eudes dédia au Cœur de Marie l'ordre de Notre-Dame de Charité qu'il venait de fonder. En 1643, il dédia également au Cœur

de Marie et à celui de son divin Fils la congrégation de Jésus et Marie. Dès ce moment, il fit réciter chaque jour dans ces deux sociétés une salutation qu'il ne tarda pas à propager parmi le peuple, et qui s'adressait « conjointement » aux Sacrés Cœurs, ou pour parler comme le Bienheureux, au « Sacré Cœur de Jésus et de Marie. » Le P. Eudes, en effet, n'aimait pas qu'on séparât le cœur de la Mère de celui de son Fils, et pour exprimer leur union, il disait volontiers : « Le Cœur de Jésus et de Marie, » expression qui, aujourd'hui nous paraît étrange, mais qui était conforme au langage du temps, et dont le Bienheureux n'était pas l'inventeur. Il l'avait empruntée à saint François de Sales, et on a remarqué qu'elle se rencontre également, bien que très rarement, dans les écrits de la B. Marguerite-Marie et du V. P. de la Colombière. Il ne faudrait pas croire, d'ailleurs, que le P. Eudes fît de cette expression un emploi exclusif. Il suffit de parcourir ses ouvrages, pour constater qu'il disait également, comme nous le faisons aujourd'hui : *Les Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie*, et nous allons voir qu'après avoir honoré « conjointement » les Sacrés Cœurs, il fit de chacun d'eux l'objet d'une dévotion et d'une fête spéciales.

La première fête instituée par le Bienheureux fut celle du saint Cœur de Marie. Il se décida à l'établir au plus tard en 1643, peut-être même dès 1641. Il composa dans cette vue une messe et un office propres, dont quelques passages se rapportaient au Cœur de Jésus que le P. Eudes voulait célébrer en même temps que le Cœur de Marie. Il supprima ces passages quelques années plus tard, lorsqu'il établit la fête du Cœur de Jésus, en sorte que le premier office et la première fête n'eurent plus pour objet que le Cœur de Marie.

A l'époque du P. Eudes, tout le monde croyait, en France, que chaque évêque pouvait autoriser dans son diocèse l'établissement d'une fête nouvelle avec messe et office propres. En 1648, au cours d'une mission qu'il prêchait à Autun, le Bienheureux obtint de l'évêque du lieu, Mgr Claude de la Madeleine de Ragny, l'autorisation de célébrer solennellement dans la cathédrale la fête du saint Cœur de Marie, qu'il avait fixée au 8 février. Mgr de Ragny en autorisa même la célébration dans tout son diocèse, et il paraît certain que cette fête se célébrait à la Visitation de Paray-le-Monial, lorsque la B. Marguerite-Marie y entra. Approuvée dans la suite par un grand nombre d'évêques, et en 1668, par le cardinal de Vendôme, légat *a latere* du pape Clément IX, la fête du Cœur de Marie ne tarda pas à se répandre. Le P. Eudes eut la consolation de la voir adoptée par quelques églises et par un grand nombre de communautés religieuses, entre autres par les franciscains de la grande province de France, les bénédictines du Saint-Sacrement, les bénédictines de Montmartre et de Sainte-Trinité de Caen, et plusieurs communautés de la congrégation de Notre-Dame.

Une fois la fête du Cœur de Marie solidement établie, le Bienheureux s'occupa d'en instituer une autre en l'honneur du Cœur de Jésus. Dans ce but, il composa une nouvelle messe et un nouvel office qu'il fit approuver en 1670. Deux ans plus tard, après avoir obtenu l'autorisation des évêques compétents, il adressa à ses enfants une circulaire triomphante où il leur enjoignait de célébrer chaque année, le 20 octobre, la fête du divin Cœur de Jésus, sous le rite double de première classe avec octave.

Cette circulaire est bien remarquable. Le P. Eudes y montre la légitimité et l'excellence de la nouvelle fête : « C'est une grâce inexplicable, dit-il, que notre très aimable Sauveur nous a faite, de nous avoir donné dans notre congrégation le Cœur admirable de sa très sainte Mère; mais sa bonté, qui est sans bornes..., a passé bien plus outre, en nous donnant son propre Cœur, pour être, avec le Cœur de sa glorieuse Mère..., le cœur et la vie de cette congrégation.

« Il nous a fait ce grand don dès la naissance de la même congrégation... Mais la divine providence, qui conduit toutes choses avec une merveilleuse sagesse, a voulu faire marcher la fête du Cœur de la Mère avant la fête du Cœur du Fils de Dieu, pour préparer les voies dans les cœurs des fidèles à la vénération de ce Cœur adorable, et pour les disposer à obtenir du ciel cette seconde fête par la grande dévotion avec laquelle ils ont célébré la première...

« C'est une faveur signalée, ajoute le Bienheureux, que le Fils de Dieu fait à son Église de lui donner la fête de son Cœur royal, qui sera une nouvelle source d'une infinité de bénédictions pour ceux qui se disposeront à la célébrer saintement. Mais qui est-ce qui ne le ferait pas? Quelle solennité plus digne, plus sainte, plus excellente que celle-ci, qui est le principe de tout ce qu'il y a de plus grand, de [plus] saint et de [plus] vénérable dans toutes les autres solennités! Quel cœur plus adorable, plus admirable et plus aimable que le Cœur de cet Homme-Dieu qui s'appelle Jésus! Quel honneur mérite ce Cœur divin qui a toujours rendu et rendra éternellement à Dieu plus de gloire et d'amour en chaque moment, que tous les cœurs des hommes et des anges ne lui pourront rendre en toute l'éternité! Quel zèle devons-nous avoir pour honorer ce Cœur auguste, qui est la source de notre salut, qui est l'origine de toutes les félicités du ciel et de la terre, qui est une fournaise immense d'amour vers nous, qui ne songe nuit et jour qu'à nous faire une infinité de biens, et qui enfin s'est rompu et brisé de douleur pour nous en la croix, ainsi que le Fils de Dieu et sa très sainte Mère l'ont déclaré à sainte Brigitte. »

Le Bienheureux conclut en exhortant ses enfants à célébrer de leur mieux la fête du Cœur de Jésus : « Embrassons avec joie et jubilation, dit-il, la solennité du divin Cœur de notre très aimable Jésus. En voilà l'office et la messe que je vous envoie, approuvés de tous messieurs nos prélats. Employons tout le soin, la ferveur et la diligence possible pour la bien célébrer. Pour cet effet, invitez-y tous nos amis et toutes les personnes de dévotion. Si vous ouvrez le paquet assez tôt, faites-la publier. S'il y avait du temps, il faudrait y prêcher... Enfin, conclut le P. Eudes, je vous conjure de célébrer cette fête avec toute la dévotion et solennité que vous pourrez, et de me récrire comme elle se sera passée... »

On voit déjà, par cette circulaire, que l'objet de la fête instituée par le P. Eudes en 1672 n'était pas, comme on l'a dit de nos jours, « le Cœur de Jésus et de Marie, » mais uniquement le Cœur de Jésus, et que, sous cette dénomination, le Bienheureux entendait à la fois le Cœur spirituel et le Cœur corporel de l'Homme-Dieu. Pour peu d'ailleurs que l'on étudie soit l'office de P. Eudes, soit le XIIe livre du *Cœur admirable* où il traite longuement de l'objet de sa dévotion, cette vérité devient tellement manifeste qu'on s'étonne qu'elle ait pu être contestée.

A partir de 1672, la fête du Cœur de Jésus fut célébrée chaque année dans les séminaires du P. Eudes; mais elle ne resta pas l'apanage exclusif des enfants du Bienheureux. Presque toutes les communautés qui avaient adopté la fête du Cœur de Marie, adoptèrent aussi celle du Cœur de Jésus, et il en fut de même des nombreuses confréries fondées par le Bienheureux et par ses disciples.

Les faits que nous venons de rapporter sont antérieurs aux révélations de la B. Marguerite-Marie, touchant le Sacré-Cœur. Les premières n'eurent lieu qu'à la fin de 1673, et elles ne devinrent publiques

que dans les dix dernières années du XVIIe siècle. Le P. Eudes eut donc la gloire de devancer la Bienheureuse, et c'est à lui que revient l'honneur d'avoir établi dans l'Église catholique le culte public du Cœur de Jésus, aussi bien que celui du Cœur de Marie. La S. C. des Rites l'a reconnu formellement lorsque, en proclamant l'héroïcité de ses vertus, elle lui a décerné le titre glorieux d'*auteur du culte liturgique des Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie*, et lorsque, dans le décret de sa béatification, elle lui a décerné les titres *de père, de docteur et d'apôtre de la dévotion à ces Cœurs sacrés*. Il faut reconnaître d'ailleurs que la mission de la Bienheureuse a été plus éclatante et plus efficace que celle du P. Eudes, et que ce sont ses révélations qui ont conquis le monde à la dévotion au Cœur de Jésus. Mais elles ne firent en somme que confirmer et étendre une dévotion déjà établie, et il est remarquable que, même dans les monastères de la Visitation, on se servit longtemps de l'office et de la messe du Bienheureux pour célébrer la fête du vendredi après l'octave du Saint-Sacrement.

5° *Dernières années et mort.* — Le P. Eudes employa les dernières années de sa vie à terminer un ouvrage qu'il avait commencé depuis longtemps, et dans lequel il traitait longuement de la dévotion aux Sacrés Cœurs. Il y mit la dernière main, le 25 juillet 1680. Il a lui-même consigné le fait dans cette phrase qui termine son *Mémorial des bienfaits de Dieu* : « Aujourd'hui, 25 juillet de la même année (1680), Dieu m'a fait la grâce d'achever mon livre du *Cœur admirable de la très sainte Mère de Dieu.* » Quelques jours plus tard, le 19 août, il mourut à Caen, chargé d'années et de mérites. La cause de sa béatification fut introduite en cour de Rome, le 7 février 1874. L'héroïcité de ses vertus a été proclamée par Léon XIII, le 6 janvier 1903, et par un décret en date du 11 avril 1909, Pie X l'a élevé au rang des Bienheureux.

II. Institut. — 1° *L'ordre de Notre-Dame de Charité.* — Le premier en date des instituts fondés par le P. Eudes est l'ordre de Notre-Dame de Charité. Nous avons dit que le Bienheureux l'établit pour procurer un asile aux filles et femmes repenties qui voulaient faire pénitence de leurs désordres et mener une vie franchement chrétienne. Le nouvel institut commença à Caen, le 25 novembre 1641. Fondé avec l'agrément de Mgr d'Angennes, évêque de Bayeux, il fut autorisé par lettres patentes du roi, en date du mois de novembre 1642, et, le 20 décembre 1646, les échevins de Caen donnèrent leur assentiment à son établissement.

Moins heureux que saint François de Sales et saint Vincent de Paul, le P. Eudes n'eut pas à sa disposition une femme supérieure qui l'aidât dans la fondation de cet institut. Celle qu'il avait choisie au début pour le diriger ne put entrer dans ses vues, et après avoir été cause du départ de plusieurs sujets sur lesquels le Bienheureux fondait des espérances, elle abandonna elle-même l'œuvre naissante pour aller fonder à Bayeux une communauté nouvelle. Ce départ devait amener la ruine d'une communauté qui ne comptait encore qu'un nombre infime de postulantes ou de novices. Pour sauver son œuvre, le P. Eudes en confia la direction aux religieuses de la Visitation, qui mirent à sa disposition la Mère Patin et deux autres sœurs. Sous l'habile direction de la Mère Patin, la communauté s'organisa et s'affermit au point qu'après sa mort, qui arriva le 31 octobre 1668, elle put être remplacée par une religieuse appartenant à l'ordre. Dans l'intervalle, Mgr Molé, successeur de Mgr d'Angennes, avait accordé à la communauté des lettres d'institution datées du 8 février 1651, et, le 2 janvier 1666, Alexandre VI l'avait érigée en ordre religieux.

Les religieuses de Notre-Dame de Charité gardent la clôture et suivent la règle de saint Augustin. Leurs constitutions, qui en sont l'explication et le développement, sont empruntées en grande partie à celles de la Visitation. Toutefois, la fin même de l'institut amena la Bienheureux à faire à l'œuvre de saint François de Sales des additions et des changements d'une grande portée. On s'en aperçoit dès le début. La 1re constitution, qui est d'une élévation remarquable, traite de la fin de l'ordre. Elle est la base de toutes les autres constitutions qui ne font en somme qu'indiquer les moyens à employer pour réaliser cette fin. Pour que les religieuses de Notre-Dame de Charité ne cédassent jamais à la tentation d'abandonner l'œuvre ingrate des pénitentes, qui est leur œuvre propre, le Bienheureux leur imposa, en plus des trois vœux ordinaires de religion, celui de travailler à la conversion et à l'instruction des pénitentes, vœu héroïque qui fait de l'ordre de Notre-Dame de Charité l'une des plus belles créations de la charité chrétienne.

Dès l'origine, le P. Eudes dédia cet institut au saint Cœur de Marie, et il rappelait souvent à ses filles l'honneur qu'elles avaient et qu'elles ne partageaient alors avec aucune autre société religieuse, d'être les « Filles du très saint Cœur de la bienheureuse Vierge. » Il les invitait à chercher dans le Cœur de leur Mère la règle de leur vie, et surtout l'exemplaire de la charité miséricordieuse dont il voulait que leurs cœurs fussent remplis. Il leur donna comme fête patronale la fête du saint Cœur de Marie, fixée par lui au 8 février. Plus tard il leur fit aussi célébrer avec la plus grande solennité la fête du Cœur de Jésus, qui devint leur seconde fête patronale. Enfin, le Bienheureux voulut que toutes ses filles portassent le nom de Marie auquel elles ajoutent le nom d'un mystère ou d'un saint qui sert à les distinguer.

L'ordre de Notre-Dame de Charité se compose, comme la plupart des ordres de femmes, de sœurs choristes et de sœurs converses; mais les choristes ne récitent, du moins en temps ordinaire, que le petit office de la sainte Vierge. Elles sont les unes et les autres vêtues d'une robe et d'un scapulaire blancs. Elles portent en outre, quand elles sont au chœur, un manteau de couleur blanche. Le voile est noir pour les sœurs de chœur, et blanc pour les converses. Enfin, elles portent toutes, suspendu au cou, un cœur d'argent sur lequel est représentée, entre une branche de lis et une branche de roses, l'image de Marie tenant Jésus dans ses bras. Ce cœur représente non le Cœur de Marie, mais celui des religieuses qui est tout consacré à la sainte Vierge et à son divin Fils, et qui, pour leur rester fidèle, doit vivre dans la pureté et l'amour symbolisés par les lis et les roses. La blancheur du costume symbolise également la consécration des sœurs au Cœur immaculé de Marie, en même temps qu'elle leur rappelle la pureté éminente que réclame leur vocation. Outre les sœurs de chœur et les sœurs converses, l'ordre admet quelques tourières pour le service de la porterie et les commissions en ville. Elles portent le cœur d'argent, mais elles sont vêtues de noir et ne font que le vœu d'obéissance.

Suivant l'usage du temps, le Bienheureux régla que les monastères sortis de celui de Caen ne lui seraient pas soumis. Ils devaient avoir leur vie et leur administration propres, de telle sorte qu'ils ne conservaient entre eux et avec la maison-mère que les rapports de fraternité qui unissent toujours les diverses maisons d'un même institut.

Primitivement, les religieuses de Notre-Dame de Charité ne recevaient que des pénitentes volontaires; mais bientôt, elles admirent des filles de mauvaise vie qui leur furent amenées par leurs parents ou par l'autorité civile. Elles acceptèrent également des

jeunes filles que la pauvreté ou l'inconduite de leurs parents exposaient à tomber dans le vice. Enfin, à l'exemple des sœurs de la Visitation, elles établirent, sous le nom de « petit noviciat », un pensionnat qui devait faciliter leur recrutement. Ces diverses catégories de personnes forment des classes distinctes et entièrement séparées les unes des autres. Il arrive souvent que les pénitentes, venues pour un temps au monastère, demandent à y passer leur vie. Elles forment la classe des madeleines ou des persévérantes. Souvent ces pécheresses converties s'élèvent à une éminente sainteté, à la plus grande consolation de leurs généreuses maîtresses.

A la mort du P. Eudes, l'ordre de Notre-Dame de Charité comptait quatre maisons. A la grande Révolution, il n'en avait encore que huit. Au cours du XIXe siècle, il s'est développé dans des proportions considérables; mais il s'est partagé en deux branches : celle de Notre-Dame de Charité du Refuge et celle de Notre-Dame de Charité du Bon-Pasteur d'Angers.

Les monastères du Refuge ont conservé dans son intégrité l'organisation établie par le fondateur et ils sont indépendants les uns des autres. D'après l'auteur des *Origines de Notre-Dame de Charité*, il existait, en 1891, 31 monastères du Refuge, dont 18 en France, 1 en Italie, 1 en Espagne, 1 en Autriche, 2 en Irlande, 2 en Angleterre, 3 aux États-Unis et 3 au Canada; et ces divers couvents comprenaient 1 512 religieuses et novices, 1 043 madeleines, 2 119 pénitentes et 1 824 préservées.

En 1835, la Mère Marie de Sainte-Euphrasie Pelletier, supérieure du monastère dit du Bon-Pasteur à Angers, obtint du souverain pontife que les maisons fondées ou à fonder par son monastère restassent sous la dépendance de la maison-mère, dont la supérieure recevait en même temps le titre et l'autorité de supérieure générale. Cette admirable religieuse, « qui était de taille à gouverner un royaume, » était animée d'un zèle extraordinaire pour le salut des âmes. Elle réussit à communiquer son ardeur à ses filles, et elle imprima à son institut un tel élan que bientôt le Bon-Pasteur eut des couvents dans toutes les parties du monde. D'après le P. Ory, l'institut possédait, en 1893, 187 maisons, comprenant ensemble 4 800 religieuses et novices, 1 425 madeleines, 10 500 pénitentes, 13 000 préservées. Aujourd'hui le nombre des couvents du Bon-Pasteur dépasse 250. La Mère Marie de Sainte-Euphrasie a été déclarée Vénérable, le 11 décembre 1897. Une autre religieuse du Bon-Pasteur, la Mère Marie du Divin-Cœur, est maintenant célèbre dans le monde entier, pour avoir provoqué la consécration du genre humain au Sacré-Cœur de Jésus, qui fut faite par Léon XIII. Elle est morte au monastère de Porto, dont elle était supérieure, le 8 juin 1899, et déjà l'on prépare l'introduction de sa cause de béatification qui paraît devoir aboutir rapidement.

2° *La congrégation de Jésus et Marie.* — Nous avons déjà parlé de la fondation de la congrégation de Jésus et Marie en esquissant la vie du P. Eudes. Nous avons vu qu'elle fut établie à Caen le 25 mars 1643, pour travailler à la formation du clergé dans les séminaires. Elle doit également s'employer au renouvellement de l'esprit chrétien parmi les fidèles par les exercices des missions; mais cette œuvre n'est pour elle que secondaire et doit être subordonnée à l'œuvre des séminaires qui est la fin principale de la société.

La fin que le Bienheureux assigna à sa congrégation le décida à n'y point introduire les vœux de religion. Il avait la plus haute estime pour l'état religieux, mais il était persuadé que, mieux que des religieux, des prêtres trouvant, dans la seule dignité dont ils sont revêtus, la raison et les moyens de s'élever à la plus éminente perfection, étaient à même d'inspirer aux ordinands une haute idée du sacerdoce et de la sainteté qu'il réclame. Il était convaincu d'ailleurs que les évêques ne confieraient volontiers leurs séminaires qu'à des prêtres entièrement soumis à leur juridiction. Sur ce point, le P. Eudes était en pleine communion d'idées avec le cardinal de Bérulle et M. Olier, qui ne crurent pas non plus devoir introduire les vœux de religion dans les sociétés qu'ils fondèrent, et même avec saint Vincent de Paul, qui ne le fit qu'après bien des hésitations et à la condition, ratifiée par le souverain pontife, que les prêtres de la Mission ne formeraient pas une congrégation religieuse proprement dite, mais seulement une congrégation ecclésiastique. La congrégation de Jésus et Marie est donc un corps purement ecclésiastique; elle tient à rester dans la hiérarchie ecclésiastique, et bien qu'elle soit entièrement soumise au souverain pontife, qu'elle honore comme son chef suprême, elle entend rester sous la juridiction immédiate des évêques, pour être plus à même de leur venir en aide dans la formation du clergé. Elle se compose de prêtres et de clercs aspirant au sacerdoce, qui sont incorporés à la société après trois ans et trois mois de probation. Elle admet pourtant, dans son sein, en qualité de frères domestiques, quelques laïcs qui s'occupent des choses temporelles, mais qui, n'étant pas clercs, ne portent pas l'habit ecclésiastique, le seul qui soit en usage dans l'institut.

L'esprit de la congrégation n'est autre que l'esprit de Jésus-Christ, le fondateur et le chef de l'ordre sacerdotal. Pour développer cet esprit dans les membres de son institut, et l'inspirer aux ordinands qu'ils avaient mission de former à la vie et aux vertus sacerdotales, le P. Eudes fit célébrer chaque année, dans ses séminaires, la fête du divin sacerdoce de Jésus-Christ et de tous les saints prêtres et lévites. Après la fête du Cœur de Jésus et celle du Cœur de Marie, c'était l'une des fêtes principales de la congrégation. La solennité avait lieu le 13 novembre, avec octave. Elle servait ainsi de préparation au renouvellement des promesses cléricales, qui avait lieu le 21, jour de la Présentation de la sainte Vierge. Dès 1649, le Bienheureux avait composé pour cette fête un office propre. Quelques années plus tard, la fête et l'office furent adoptés par les prêtres de Saint-Sulpice et par les bénédictines du Saint-Sacrement.

Tout en étant une société purement ecclésiastique, la congrégation de Jésus et Marie est soumise à une discipline qui ne diffère pas de celle des congrégations à vœux simples. En fait d'humilité, de pauvreté et d'obéissance, le Bienheureux semble même plus exigeant qu'on ne l'est dans bien des sociétés religieuses, et la raison en est qu'à ses yeux il n'y a point de personnes qui soient plus obligées que les prêtres à pratiquer en perfection toutes les vertus chrétiennes.

L'administration de la société est modelée sur celle de l'Oratoire. L'autorité suprême réside dans l'assemblée générale, qui nomme le supérieur général et est appelée périodiquement à contrôler son administration. Elle seule peut faire des lois qui s'imposent à l'institut d'une manière durable. Dans l'intervalle des assemblées générales, le supérieur général, qui est nommé à vie, a tout pouvoir sur la société, au spirituel et au temporel. C'est à lui qu'il appartient de nommer et de déposer les supérieurs locaux, de fixer le personnel de chaque maison, de faire la visite, d'admettre et, s'il y a lieu, de congédier les sujets, d'accepter et d'abandonner les fondations, et généralement de faire, ou tout au moins d'autoriser tous les actes importants qui concernent l'institut. Il est aidé dans sa charge par des assistants que nomme l'assemblée générale, et qui ont voix décisive avec

lui dans les affaires d'ordre temporel, et voix consultative seulement dans les autres questions.

Du vivant du P. Eudes, la congrégation de Jésus et Marie fut appelée à fonder et à diriger six séminaires dont nous avons donné les noms un peu plus haut. Ces établissements étaient tous des grands séminaires. Le Bienheureux ne songea jamais à en fonder d'autres. Toutefois, outre les ordinands, il admettait dans ses séminaires les prêtres nouvellement pourvus d'un bénéfice qui venaient s'initier à la pratique du ministère sacerdotal, ceux qui y venaient faire les exercices de la retraite, et même les étudiants qui suivaient les cours de théologie. Après la mort du P. Eudes, ses enfants furent préposés à la direction des séminaires d'Avranches (1693), Dol (1701), Senlis (1704), Valognes (1724), Domfront (1727), Blois et Séez (1744). Ils dirigèrent également à Rouen, à Rennes et dans quelques autres villes des « séminaires de pauvres clercs », qu'on appela parfois du nom de « petits séminaires », et qui étaient destinés à former des prêtres pour les paroisses de la campagne. Les aspirants au sacerdoce y étaient admis de bonne heure et y recevaient successivement leur instruction littéraire et leur formation ecclésiastique. Par où l'on voit que, malgré l'identité des noms, ces établissements différaient assez notablement de nos petits séminaires actuels.

La congrégation de Jésus et Marie, qui s'était toujours montrée fort opposée au jansénisme, fit bonne figure pendant la Révolution. Trois de ses membres, Hébert, Potier et Lefranc, périrent à Paris dans les massacres de septembre 1792. Leur cause de béatification a été introduite en cour de Rome, en même temps que celle des autres victimes de Septembre. Peu de temps avant sa mort, M. Hébert, qui était devenu confesseur de Louis XVI, avait fait faire à l'infortuné monarque le vœu de consacrer solennellement son royaume au Cœur de Jésus, s'il échappait à ses ennemis.

Détruite par la tourmente révolutionnaire, la congrégation ne se reconstitua qu'en 1826, et ce n'est guère que dans la seconde moitié du XIXe siècle qu'elle a retrouvé sa prospérité. Venue trop tard pour reprendre la direction des séminaires qui lui avaient été confiés autrefois, elle s'est consacrée aux missions et à l'œuvre si importante de l'enseignement secondaire. La loi sur les associations a amené la ruine des établissements qu'elle possédait en France; mais, outre les scolasticats qu'elle a ouverts en Belgique et en Espagne, elle dirige encore des séminaires à Carthagène, à Antioquia, à Pamplona, à Saint-Domingue dans l'Amérique du Sud; ceux de Chilapa, de Jalapa et de Saltillo au Mexique; et au Canada elle est chargée du vicariat apostolique du Golfe Saint-Laurent, du grand séminaire d'Halifax, des collèges de Church' Point et de Caraquet et de plusieurs autres établissements de moindre importance. En France même, où elle compte encore une bonne partie de ses membres, elle continue à prêcher des missions et à travailler à des œuvres diverses. Ajoutons qu'elle a toujours à Rome un certain nombre de ses sujets, suivant les cours du collège romain, afin d'y préparer leurs grades, et qu'ainsi elle se tient prête pour l'heure où les prélats, soit de France, soit de l'étranger, voudront réclamer ses services et lui confier la direction de leurs séminaires.

3° *Confréries en l'honneur des Sacrés Cœurs. Société du Cœur de la Mère admirable.* — De très bonne heure, le P. Eudes institua, dans les paroisses où il prêchait des missions, des confréries en l'honneur soit du saint Cœur de Marie, soit des Sacrés Cœurs, ou, comme disait le Bienheureux, du Sacré Cœur de Jésus et de Marie. Ce sont les premières confréries de ce genre qui aient été établies. Elles avaient pour fin d'honorer les Sacrés Cœurs, principalement par l'imitation de leurs vertus, et d'obtenir par leurs prières que Dieu donnât de saints prêtres à son Église. Le P. Eudes recommandait aux membres de ces confréries la récitation des prières qu'il avait composées en l'honneur des Sacrés Cœurs et la célébration des deux fêtes du 8 février et du 20 octobre. En 1674, le Bienheureux reçut de Rome six bulles d'indulgences pour les confréries érigées ou à ériger en l'honneur des Sacrés Cœurs dans les séminaires qu'il avait fondés, et cette faveur le remplit de la plus grande joie. Plus tard, les religieuses de Notre-Dame de Charité obtinrent également des brefs d'indulgences pour les confréries analogues qu'elles firent ériger dans leurs chapelles. La plupart de ces associations tombèrent à la Révolution par la fermeture des églises qui leur servaient de siège. L'une d'elles, pourtant, a subsisté jusqu'à nos jours; c'est celle du monastère de Notre-Dame de Charité de Caen, et en 1842, elle s'est vue enrichie d'indulgences extraordinaires par Grégoire XVI. Les fils et filles du pieux instituteur continuent à y enrôler un grand nombre de fidèles dans le double but qu'il se proposait : faire honorer les Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie, et obtenir beaucoup de prières en faveur des vocations sacerdotales.

Les confréries instituées par le P. Eudes étaient ouvertes à tous les chrétiens. Parmi les fidèles qui en faisaient partie, le Bienheureux rencontra des âmes d'élite qui, pour des motifs divers, ne pouvaient entrer dans une communauté religieuse, mais qui cependant aspiraient à la perfection. Il les groupa dans une société nouvelle qu'il consacra au saint Cœur de Marie, et qu'il appela la *Société du Cœur de la Mère admirable*. Par bien des côtés, cette pieuse association ressemble aux tiers-ordres, et par analogie on lui en a parfois donné le nom qui, d'ailleurs, ne lui convient pas rigoureusement parlant.

La Société du Cœur de la Mère admirable est accessible aux hommes, prêtres ou laïcs, aussi bien qu'aux femmes. Toutefois les hommes et les femmes font partie de deux groupements distincts dont chacun doit avoir son organisation et ses réunions spéciales, bien que le règlement qui leur est proposé soit exactement le même.

Pour y être admis, il faut être résolu à garder le célibat et à mener une vie exemplaire. Le postulat dure un an, après quoi, si les suffrages des membres de la Société leur sont favorables, les aspirants sont admis à se consacrer à la sainte Vierge, et dans la suite, ils renouvellent chaque année leur consécration, et cela autant que possible le jour de la fête du saint Cœur de Marie, qui est la fête patronale de la Société.

Les membres de cette pieuse agrégation doivent porter des vêtements simples et de couleur sombre, s'appliquer à l'oraison, entendre la messe et communier aussi souvent que possible, vivre dans le recueillement et s'imposer matin et soir une heure de silence, pendant laquelle ils ne parlent que par nécessité ou par motif de charité. Ils doivent de plus s'adonner aux œuvres de miséricorde tant spirituelles que temporelles, compatibles avec leur situation, par exemple, enseigner le catéchisme, instruire les ignorants, visiter les malades, réconcilier les ennemis, etc., et prier beaucoup eux aussi pour attirer la grâce sur les pasteurs des âmes et obtenir du ciel de nombreuses et saintes vocations sacerdotales. Leur vie, on le voit, se rapproche de la vie religieuse, et c'est pour cela qu'en Bretagne on a appelé les pieuses filles qui en font partie les *Religieuses de la maison*.

Quand la Société est canoniquement érigée dans un diocèse, elle dépend bien entendu de l'ordinaire, et

elle est placée, dans chaque paroisse, sous la direction d'un prêtre qui doit être, autant que possible, désigné par le supérieur des eudistes, et qui préside les réunions mensuelles où il fait aux sociétaires un entretien de piété. Chaque groupe a de plus à sa tête un président ou présidente avec un assistant ou assistante.

Sous leurs habits ordinaires, les associés portent un petit habit symbolique qui se compose : 1° d'une tunique de laine ou de toile blanche de dimensions indéterminées; 2° d'une ceinture de soie blanche; 3° de deux cœurs de soie rouge, surmontés de croix, dont l'un est transpercé d'un glaive. On porte la tunique pour honorer l'immaculée conception de la sainte Vierge; la ceinture, pour honorer sa maternité et sa virginité; les deux cœurs pour honorer les souffrances des Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie. On croit que cet habit fut indiqué au P. Eudes par la sainte Vierge elle-même. Le Bienheureux le portait continuellement et il voulut en être revêtu jusque dans le tombeau. Les sociétaires doivent aussi le porter constamment, et on a soin, après leur mort, de ne point les en dépouiller.

La Société du Cœur de la Mère admirable a toujours été très répandue en Normandie et en Bretagne, et elle y est encore florissante. Au dire de M. Souchet, qui fut longtemps le supérieur de la Société dans le diocèse de Saint-Brieuc, et qui a publié un bon commentaire de la règle, elle comptait encore 25 000 membres vers le milieu du XIXe siècle. Elle a rendu d'immenses services pendant la grande Révolution, et aujourd'hui que les congrégations religieuses sont dispersées ou bannies, elle peut encore en rendre de bien grands dans les paroisses où elle est établie.

Ajoutons que cette pieuse société a donné naissance à plusieurs congrégations religieuses ferventes, parmi lesquelles nous pouvons citer les *Filles des Saints Cœurs de Jésus et de Marie* de Saint-Quay-Portrieux, et la *Congrégation des Sacrés Cœurs* de Paramé.

III. Ouvrages. — Le P. Eudes ne fut pas seulement un infatigable missionnaire dont la parole ardente attirait et convertissait les foules, un émule de saint Vincent de Paul et de M. Olier dans la réforme du clergé et l'établissement des séminaires, un apôtre zélé de la dévotion aux Sacrés Cœurs et le fondateur de plusieurs instituts florissants : il fut encore l'un des écrivains ascétiques les plus féconds et les plus remarquables du XVIIe siècle. L'ensemble de ses ouvrages formerait une somme complète d'ascétisme et de pastorale. Malheureusement, plusieurs d'entre eux, restés manuscrits, sont aujourd'hui perdus. On les conservait au séminaire de Caen avant la Révolution; depuis cette époque, ils ont disparu, et tous les efforts tentés pour les retrouver sont demeurés infructueux.

Voici la liste des ouvrages perdus de la sorte : *L'homme chrétien*; *Tout Jésus*, ouvrage divisé en douze livres; *L'office divin*; *Le sacrifice admirable de la sainte messe*; *Sermons* du Bienheureux reliés en trois volumes; *Méditations*, en trois tomes; *Les faveurs faites par la sainte Vierge à l'Église de Coutances*, ouvrage resté inachevé; *La divine enfance de Jésus*; *La dévotion au Cœur adorable de Jésus-Christ*; *La vie admirable de Marie des Vallées*; la correspondance du Bienheureux.

Heureusement que le P. Eudes avait fait imprimer lui-même une partie de ses ouvrages, et que son successeur, M. Blouet de Camilly, en publia plusieurs autres après sa mort. A part un opuscule intitulé : *Le testament de Jésus*, qui n'a pu être retrouvé jusqu'à ce jour, tous ces ouvrages nous restent et les fils du Bienheureux viennent d'en achever la réédition. Leur ensemble ne forme pas moins de 12 in-8°. Plusieurs d'entre eux ont eu, dans le temps, un grand succès, et tous les écrivains qui ont eu occasion d'en parler, même ceux qui, comme Huet, Moréri et l'abbé de la Rue, ne furent pas toujours favorables à l'auteur, en ont loué la piété et l'onction : *Piissimæ et utilissimæ scriptiones*, c'est ainsi que Huet les apprécie dans ses *Mémoires*. Les ouvrages du P. Eudes sont, en effet, remarquables par la richesse et l'élévation de la doctrine. Le style en est simple, quoique parfois relevé par de fortes images. Un peu diffus dans le *Cœur admirable*, il est alerte et souvent d'une admirable précision dans les ouvrages de moindre étendue. Le P. Eudes excelle à condenser en quelques pages toute une théorie ou tout un programme de perfection chrétienne et sacerdotale. A ce point de vue, certains passages de l'*Exercice de piété* et du *Mémorial de la vie ecclésiastique*, pour ne parler que de ces deux opuscules, sont de vrais chefs-d'œuvre. Bien que la langue du P. Eudes soit un peu vieillie, sa diction généralement simple et naturelle rend la lecture de ses livres plus facile que celle de la plupart des écrivains de la première moitié du XVIIe siècle.

Voici, par ordre de publication, la liste des ouvrages du Bienheureux que nous possédons : 1° *Exercice de piété*, contenant en abrégé les choses principales qui sont nécessaires pour vivre chrétiennement, Caen, 1636. C'est un petit livre in-32, destiné au commun des fidèles. Beuvelet le recommandait aux prêtres. Il a été souvent réédité, et encore aujourd'hui les religieuses de Notre-Dame de Charité en font le manuel de leurs pénitentes. — 2° *La vie et le royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, in-12, Caen, 1637. Cet ouvrage est l'un des meilleurs qui soient sortis de la plume du P. Eudes. C'est un commentaire pratique de la parole de saint Paul aux Galates, II, 20 : *Vivo autem, jam non ego, vivit vero in me Christus*. D'un bout à l'autre de l'ouvrage, le Bienheureux vise à vulgariser cette idée que la vie chrétienne n'est que la vie de Jésus en nous, et il s'efforce de montrer comment on peut la réduire en pratique dans le détail de la vie, en faisant ses actions « en Jésus et pour Jésus. » Si l'on veut connaître la spiritualité du P. Eudes, c'est ce livre surtout qu'il faut étudier. Aussi le Bienheureux voulait-il qu'on le mît entre les mains des novices de sa congrégation, et qu'on leur en recommandât beaucoup la lecture et la pratique. C'est leur livre de formation. Il faut avouer d'ailleurs qu'il serait difficile de trouver un meilleur livre pour s'initier à la vie intérieure. Du vivant du P. Eudes, le *Royaume de Jésus* fut souvent réédité, et on le réimprime encore de nos jours. Les éditeurs des *Œuvres complètes* en signalent une vingtaine d'éditions. — 3° *La vie du chrétien, ou le catéchisme de la mission*, in-16, Caen, 1642. Le Bienheureux faisait faire le catéchisme tous les jours dans ses missions, et c'est dans le but de mettre entre les mains des enfants un manuel facile à apprendre et à retenir qu'il composa son catéchisme. C'est l'un des premiers ouvrages de ce genre qui aient paru en France, et il est compté parmi les plus pieux et les plus pratiques. Le *Catéchisme de la mission* eut au moins 17 éditions. — 4° *Avertissements aux confesseurs missionnaires*, avec la manière de bien examiner les pénitents et de les aider à faire une bonne confession, in-32, Caen, 1644; 4e édit., 1660. Le P. Eudes composa cet ouvrage pour servir de guide aux prêtres qui l'accompagnaient dans ses missions et établir parmi eux l'uniformité de conduite au tribunal de la pénitence. L'auteur s'est inspiré à la fois des *Avertissements aux confesseurs* de saint François de Sales et des *Instructions* de saint Charles Borromée. A la charité et à la douceur de l'un, il demande qu'on unisse la fermeté de l'autre, en sachant, quand il le faut, différer l'absolution. Dans

sa brièveté, ce petit livre est un traité complet sur l'administration du sacrement de pénitence dans les missions. Dispositions des confesseurs, règles à suivre pour accueillir, encourager, examiner, interroger, absoudre ou renvoyer à plus tard les pénitents, remèdes propres à assurer leur persévérance, satisfactions à leur imposer, rien n'est oublié. Il n'est pas jusqu'aux cas réservés au souverain pontife et aux empêchements invalidant le mariage qui n'y soient suffisamment exposés. Il est vraiment difficile d'amasser, sous un aussi petit volume, tant de sages conseils et de précieux enseignements. — 5° *La dévotion au T. S. Cœur et au T. S. Nom de la Bienheureuse Vierge*, in-16, Autun, 1648; Caen, 1650, 1663. La première édition de ce livre ne contenait guère que les deux offices du S. Cœur et du S. Nom de Marie avec les messes correspondantes. Dans les éditions suivantes, le P. Eudes y ajouta un excellent discours sur la dévotion au Cœur de Marie, dont il fait l'histoire et dont il indique avec beaucoup de précision l'objet et la pratique. Si petit qu'il soit, ce livre est encore un des meilleurs qui aient été écrits sur ce sujet. Le Bienheureux en publia un résumé en 1666, sous ce titre : *La dévotion au très saint Cœur de la très précieuse Vierge Marie, Mère de Dieu*, in-16. — 6° *Offices* dressés en l'honneur de Notre-Seigneur Jésus-Christ, de la très sainte Vierge, de saint Joseph, de saint Gabriel et de tous les saints prêtres et lévites, etc., in-12, Caen, 1652, 1668, 1672. La dernière édition seule contient, dans leur intégrité et sous leur forme définitive, les offices du Bienheureux en l'honneur du saint Cœur de Marie, du divin Cœur de Jésus, du Sacerdoce de Notre-Seigneur et des saints prêtres et lévites. On y trouve en outre une quinzaine d'offices composés en tout ou en partie par le P. Eudes, ceux du saint Nom de Jésus, du saint Nom de Marie, de la sainte Enfance de Notre-Seigneur et de la très sainte Vierge, des Joies de Marie, de Notre-Dame de la Pitié, de Notre-Dame de la Victoire, etc. Le Bienheureux publia, dans un format différent, les messes correspondant à ces offices. Ces offices et ces messes sont remarquables par leur exquise piété. L'office du saint Cœur de Marie est, au dire de M. Boudon, « l'un des plus dévots que nous ayons, et il semble que la sainte Vierge en ait inspiré la douceur. » Dans une étude sur la Mère de Saumaise, le P. de Curley, Jésuite, a fait un bel éloge de la messe du Bienheureux en l'honneur du Sacré-Cœur de Jésus, dont par erreur il attribuait la composition à la Mère Joly. « Si nous avions, dit-il, un nom à lui donner, nous l'appellerions la *Messe de feu*. C'est l'éternel amour éclatant en notes suppliantes et attendries. » Approuvés d'abord par un grand nombre d'évêques, les messes et offices du P. Eudes en l'honneur des Sacrés Cœurs ont également reçu l'approbation de Pie IX en 1861. Ils sont encore en usage dans les instituts fondés par le Bienheureux et dans quelques autres sociétés religieuses. Les éloges donnés à ces offices conviennent à tous ceux que composa le P. Eudes, et spécialement à son office du Sacerdoce, consacré tout entier à chanter, avec les accents de l'admiration et de l'enthousiasme, les grandeurs, les vertus et les gloires du sacerdoce catholique. — 7° *Le contrat de l'homme avec Dieu par le saint baptême*, in-32, Caen, 1654. Souvent réédité du vivant du P. Eudes, cet ouvrage fut réimprimé au XVIIIe siècle par M. Daon, supérieur du séminaire de Caen, ce qui lui valut à cette époque un regain de popularité. On en a signalé une cinquantaine d'éditions, mais il est probable que le nombre en fut beaucoup plus considérable. Au commencement du XIXe siècle, les libraires catholiques le réimprimaient encore, tant à Paris qu'en province. Ce petit livre est digne du succès qu'il a obtenu. Le P. Eudes, en effet, a su y condenser avec sa précision et sa piété ordinaires les enseignements de l'Écriture et de la tradition sur le sacrement de baptême, sur les avantages qu'il procure au chrétien, les obligations qu'il impose et les cérémonies qui en accompagnent l'administration. « J'ai eu le temps de goûter la céleste doctrine contenue dans ce livre, écrivait, en 1660, le P. Ignace de Jésus-Maria, carme déchaussé. Je l'ai lu deux fois tout entier, à genoux, en esprit d'oraison; et je vous avoue sincèrement que c'est le livre le plus rempli de l'onction du Saint-Esprit qu'aucun autre de notre siècle... Le troisième chapitre me semble tout étincelant de feux et de flammes qui pénètrent l'intime du cœur pour l'animer à aimer Dieu de toutes nos forces. » — 8° *La manière de bien servir la messe*, Caen, 1660. Ce petit livre, qui est lui aussi d'une piété remarquable, fut plus tard réuni au *Catéchisme de la mission*. — 9° *Méditations sur l'humilité, et entretiens intérieurs de l'âme avec son Dieu*, Caen, 1663. Imprimés d'abord à part, les Méditations et les Entretiens furent dans la suite ajoutés au *Royaume de Jésus*, dont ils formèrent la VIIIe partie. Les *Méditations* sont l'explication de la profession d'humilité, en usage dans la congrégation de Jésus et Marie et dans plusieurs autres communautés. Elles sont très solides et très pratiques. Les *Entretiens*, qui ne sont en somme que des méditations, roulent sur la création et la fin de l'homme, et sur la grâce du baptême. Ils sont, comme les Méditations, très solides et très pieux. On ne peut guère trouver de meilleures méditations de retraite. — 10° *Le bon confesseur*, in-18, Paris, 1666. Les *Avertissements aux confesseurs* n'étaient qu'un essai. Quand le Bienheureux voulut les compléter en y ajoutant les fruits d'une longue expérience, il s'aperçut qu'il n'y avait pas d'autre moyen à prendre que de remanier entièrement son premier travail et d'en faire un livre nouveau qu'il appela le *Bon confesseur*. Cet ouvrage est un de ceux qui ont fait le plus d'honneur au P. Eudes. Réédité une dizaine de fois de son vivant, il fut dans la suite réimprimé très souvent. On dit même qu'il fut traduit en plusieurs langues. C'est, en effet, un livre excellent, rempli d'onction, et tenant un juste milieu entre les deux excès qui se rencontraient alors dans l'administration du sacrement de pénitence, l'indulgence excessive et la sévérité outrée. Dans l'un des premiers chapitres, l'auteur traite longuement du zèle, et les pages qu'il y consacre peuvent figurer avec honneur à côté des plus belles qui aient jamais été écrites sur cette question. — 11° *Manuel de prières pour une communauté d'ecclésiastiques*, in-16, Caen, 1668. C'est le manuel en usage dans la congrégation de Jésus et Marie. Il contient un grand nombre de prières, de litanies et d'exercices qui sont pour la plus grande partie l'œuvre du P. Eudes, et dans lesquels on retrouve ses pensées élevées, sa mâle énergie et son admirable piété. — 12° *Règle de saint Augustin et Constitutions pour les religieuses de Notre-Dame de Charité*, in-32, Caen, 1670. Nous avons parlé plus haut de ces Constitutions, et nous avons dit que, bien qu'elles soient empruntées en partie à la Visitation, elles forment cependant une œuvre originale où l'on reconnaît à chaque page la marque du Bienheureux. La première constitution qui est la base de tout l'édifice, n'est guère que le résumé de ce que l'auteur avait écrit sur le zèle dans le *Bon confesseur*. — 13° *L'enfance admirable de la très sainte Mère de Dieu*, in-12, Paris, 1676, réédité en 1834, à Clermont-Ferrand, par Thibaud-Landriot, dans la *Bibliothèque du séminariste*. Ce livre fut suggéré au P. Eudes par le désir qu'il avait de faire rendre à l'enfance de Marie des honneurs analogues à ceux que, de son temps, tout le monde rendait à la divine enfance de Jésus. Le pieux auteur y traite des mystères, des excellences, des vertus de

l'enfance admirable de la sainte Vierge et des moyens de l'honorer. Il s'étend longuement sur l'immaculée conception et sur le saint nom de Marie. A l'occasion des excellences de l'enfance de la très sainte Vierge, il trouve moyen de donner une foule d'enseignements sur la vie chrétienne, qui font de l'*Enfance admirable* un livre très pratique. A la fin, on trouve de belles méditations sur les vertus de Marie. — 14° *Le Cœur admirable de la Mère de Dieu*, in-4°, Caen, 1681; 2e édition, 2 in-8°, Paris, 1844. C'est le principal ouvrage du P. Eudes, celui auquel il travailla le plus longtemps et avec le plus de complaisance. Nous avons vu que le Bienheureux ne l'acheva que quelques semaines avant sa mort, et qu'il regarda comme une grande grâce d'avoir pu y mettre la dernière main. C'est un ouvrage considérable, divisé en douze livres. La théorie, l'histoire et la pratique de la dévotion au Cœur de Marie sont longuement exposées dans les onze premiers livres. Le XIIe roule sur la dévotion au Cœur de Jésus. Le P. Eudes n'en parle pas d'une façon complète, comme de la dévotion au Cœur de Marie qui est le sujet du *Cœur admirable*. Toutefois, il en traite d'une manière assez ample pour mériter d'être regardé comme le premier théologien de la dévotion au Sacré Cœur de Jésus aussi bien que de la dévotion au saint Cœur de Marie. La théorie de la dévotion aux Sacrés Cœurs, telle qu'elle est exposée dans le *Cœur admirable*, ne diffère pas de celle que les théologiens ont élaborée depuis. Elle est basée sur les enseignements de l'Écriture et de la théologie, et jusqu'ici, loin d'y trouver quoi que ce soit à reprendre, ceux qui l'ont étudiée en ont admiré l'exactitude et la grandeur. Il est vraiment surprenant que, du premier coup, le Bienheureux ait pu traiter avec tant de sûreté de main une question qui, jusqu'alors, n'avait pas été étudiée. La seule chose qui, au point de vue doctrinal, distingue le P. Eudes des théologiens qui l'ont suivi, c'est que, dans la contemplation des Sacrés Cœurs, il s'est élevé à des points de vue dont on ne saurait nier la grandeur et la beauté, mais qui ne semblent pas avoir frappé au même degré les écrivains venus après lui. Dans le *Cœur admirable*, le Bienheureux fait preuve d'une érudition immense, et par ailleurs son livre, qui est un livre de piété autant que de doctrine, est tout empreint de l'amour le plus vif à l'égard des Sacrés Cœurs et du zèle le plus ardent pour le salut des âmes. Le plan en est grandiose, le style clair, parfois véhément, souvent imagé. On trouve toutefois, dans le corps de l'ouvrage, quelques longueurs et certaines redites qui en rendent la lecture un peu fatigante. A la fin du l. XIe, l'auteur a placé deux séries de méditations pour la fête et l'octave du saint Cœur de Marie; il en a mis deux autres à la fin du l. XIIe pour la fête et l'octave du Sacré Cœur de Jésus. Elles sont d'une élévation, d'une précision et d'une netteté admirables. Nous ne croyons pas que la dévotion aux Sacrés Cœurs en ait jamais inspiré de plus belles. — 15° *Le mémorial de la vie ecclésiastique*, in-12, Lisieux, 1681. Cet ouvrage, qui rappelle par son titre le *Mémorial de la vie chrétienne* du P. de Grenade, contient, outre un abrégé des devoirs des prêtres, des considérations sur la dignité du sacerdoce, des pratiques pour bien faire les actions ordinaires et pour bien remplir les fonctions sacerdotales, et enfin des méditations sur les saints ordres et sur les devoirs des prêtres. C'est évidemment un précis des instructions que le Bienheureux donnait aux ordinands dans ses séminaires, et aux prêtres durant ses missions. — 16° *Le prédicateur apostolique*, in-16, Caen, 1685. Dans ce livre, le P. Eudes traite de la nature de la prédication, des dispositions requises pour prêcher utilement, de la manière de traiter les divers sujets et les diverses parties d'un même sujet, de la tenue en chaire, du débit, du geste, en un mot de tout ce qui concerne la prédication. L'ouvrage est très pratique. On y retrouve les vues familières à saint François de Sales, au cardinal de Bérulle, à saint Vincent de Paul et à tous les prêtres éminents qui, avant Bossuet, travaillèrent à rendre à la prédication, gâtée par l'érudition et le mauvais goût, le caractère apostolique qui fait sa force. Le *Prédicateur apostolique* est le premier traité de la prédication qui ait été écrit en français, et maintenant encore, après tant d'ouvrages qui ont paru sur cette matière, il y a profit à y recourir. — 17° *Règles et constitutions de la congrégation de Jésus et Marie*. Composées peu à peu par le Bienheureux, les *Règles et constitutions* n'ont été imprimées que dans le cours du XIXe siècle. Les *Règles* se composent de textes de la sainte Écriture, groupés logiquement, et arrangés de manière à former une théorie sommaire de la vie chrétienne et sacerdotale. Les *Constitutions*, qui en sont comme le commentaire pratique, contiennent, dans tous ses détails, la législation qui régit la congrégation de Jésus et Marie. Nous en avons indiqué plus haut le caractère : il n'y a pas lieu d'y revenir. — 18° *Lettres et opuscules*. Les religieuses de Notre-Dame de Charité de Caen, et les biographes du Bienheureux, nous ont conservé 241 de ses lettres. Les unes traitent d'affaires, les autres de piété et de direction. Celles-ci sont très intéressantes. On y retrouve, sous une forme simple et familière, à peu près toutes les idées du P. Eudes sur la vie spirituelle. Aux lettres du Bienheureux, on joint d'ordinaire quelques opuscules qui nous ont été conservés par ses historiens : son *Mémorial des bienfaits de Dieu*, son *Vœu d'endurer le martyre*, son *Contrat d'alliance avec la très sainte Vierge*, son *Mémoire à la reine Anne d'Autriche sur les besoins du peuple*, son *Testament*, etc. Ces opuscules sont d'une piété admirable et à moins de les avoir lus, on ne connaît pas tout ce qu'il y avait de délicatesse et de générosité dans le cœur du P. Eudes.

Œuvres complètes du V. Jean Eudes, 12 in-8°, Paris, 1905; de Montigny, *Vie du P. Jean Eudes*, in-12, Paris, 1827; Hérambourg, *Le R. P. Jean Eudes, ses vertus*, in-8°, Paris, 1869; de Montzey, *Le P. Eudes*, in-12, Paris, 1869; Martine, *Vie du P. Eudes*, 2 in-8°, Caen, 1880; Boulay, *Vie du vén. Jean Eudes*, 4 in-8°, Paris, 1905; H. Joly, *Le vén. P. Eudes* in-12, Paris, 1907; Le Doré, *Le P. Eudes, premier apôtre des SS. Cœurs de Jésus et de Marie*, Paris, 1870; *Les Sacrés Cœurs et le V. Jean Eudes*, 2 in-8°, Paris, 1891; *La dévotion au Sacré Cœur et le vén. Jean Eudes*, réponse aux *Études religieuses* des Pères de la Cie de Jésus, Paris, 1892; Ory, *Les origines de Notre-Dame de la Charité*, in-12, Abbeville, 1891; Adam, *Marie des Vallées*, in-8°, Paris, 1894; Barutel, *La genèse du culte du Sacré Cœur de Jésus*, in-12, Paris 1904; Granger, *Les archives de la dévotion au Sacré Cœur de Jésus et au saint Cœur de Marie*, Ligugé, 1893, t. II.

C. LEBRUN.

EUDOCIE, en son nom originaire Athénaïs, était née vers 400 ou 401 très probablement, au sein d'une riche famille païenne d'Athènes, du professeur public d'éloquence grecque Léontius, et avait reçu, parmi les souvenirs toujours vivants des grandeurs de sa patrie, une éducation très soignée. Ni son exquise culture littéraire, ni sa rare beauté n'empêchèrent que, pour des raisons d'ailleurs inconnues, elle ne fût partiellement déshéritée dans le testament de Léontius, et ne se vît obligée, on ne sait trop quand, d'aller à Constantinople demander justice contre la rapacité de ses deux frères. Là, Pulchérie, la sœur aînée de Théodose II, qui, depuis le 1er mai 408, régnait nominalement, fut à même d'apprécier les charmes et l'esprit d'Athénaïs, et crut, tout compte fait, ne pouvoir pas proposer à l'empereur une alliance qui lui convînt davantage. Le docte et pieux patriarche de Constantinople, Atticus, instruisit la fille de

Léontius dans la foi chrétienne et la baptisa, en 421, sous les noms d'Ælia Eudocia, qui avaient été ceux de la mère de l'empereur. Le 7 juin de la même année, Théodose II épousait la jeune Athénienne, sans que ce mariage romanesque semble avoir excité chez les historiens byzantins du temps ni l'étonnement ni le sourire; le 2 janvier 423, Théodose élèvera sa femme à la dignité d'*augusta*. La paix glorieuse conclue avec les Perses, en 422, avait inspiré à la nouvelle impératrice, au milieu de la joie générale, un poème épique en huit livres où elle célébrait les victoires de Théodose; pas un seul vers n'en a survécu. On voit ensuite Eudocie recevoir de saint Cyrille, en 429, en même temps que Pulchérie, sa belle-sœur, une exposition de la foi, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1133-1200, et prendre part à la querelle nestorienne, non sans quelque divergence d'opinions avec Théodose, comme on le peut conclure de son attitude ultérieure dans les affaires du monophysisme. Plus tard, après le mariage de sa fille avec l'empereur d'Occident, Valentinien III, en 437, elle fera, par reconnaissance et en exécution d'un vœu, le pèlerinage de Jérusalem. Du panégyrique, peut-être versifié, d'Antioche, qu'elle prononcera dans cette ville aux applaudissements des auditeurs, il ne reste rien, que la citation d'un vers d'Homère. Un an durant, Eudocie séjournera en Palestine, visitant et vénérant les lieux consacrés par les souvenirs de la rédemption, enrichissant les églises et les cloîtres, relevant les murs de la cité sainte. Lorsqu'elle reviendra, en 439, à Constantinople, tout embaumée de l'air de Jérusalem, elle rapportera les reliques du premier martyr saint Étienne. Elle était alors à l'apogée de sa grandeur et de son bonheur. Mais, enveloppée peu après dans des intrigues de cour, en butte à de cruels soupçons, mêlée par suite à une sanglante tragédie, elle obtint de l'empereur la permission, entre 441 et 444, de quitter la cour et de se retirer à Jérusalem. Elle n'en devait plus sortir; l'opinion contraire, A. Thierry, *Nestorius et Eutychès*, p. 193 sq., 272, qui veut qu'Eudocie soit rentrée à Constantinople, et qu'après la mort de Théodose II, survenue tout à coup le 28 juillet 450, elle soit allée s'enfermer définitivement dans la retraite, n'est qu'une hypothèse. Les monophysites, qui, dans leurs fureurs, désolaient la Palestine, chassant ou massacrant les évêques, y seront couverts quelque temps de la protection d'Eudocie. Obstinée dans son erreur monophysite et dans son attitude hautaine, après même que les troupes de l'empereur Marcien auront vigoureusement rétabli l'ordre en Palestine, elle ne se décidera qu'en 456 à reconnaître le concile de Chalcédoine et à rentrer au giron de l'Église. L'ombre désormais s'étend sur la vie d'Eudocie. Ce qu'on sait d'elle, c'est que, isolée et comme perdue dans un coin de l'empire, elle se voua toute, dans Jérusalem, à des œuvres de charité et de piété, relèvement des murailles, fondations d'hospices et de couvents, constructions de l'église Saint-Étienne et d'un magnifique palais épiscopal. De cette époque aussi, plutôt que des premières années de son mariage, A. Thierry, *Pulchérie et Athénaïs*, dans la *Revue des deux mondes*, 15 octobre 1871, datent les poésies chrétiennes d'Eudocie. Les débris qui nous en restent ont été diversement appréciés par les critiques modernes : un juge sévère, A. Ludwich, dans *Rhein. Mus.*, 1882, p. 206-225, les tient pour gauches et pitoyables; Gregorovius, au contraire, *Athenais, Geschichte einer byzantinischen Kaiserin*, Leipzig, 1882, y relève le mérite de la versification et en rejette les défauts sur la décadence du genre didactique au Ve siècle. L'impératrice exilée avait traduit en vers héroïques les huit premiers livres de la Bible, Μετάφρασις τῆς Ὀκτατεύχου, ainsi que les prophètes Daniel et Zacharie : version vantée pour sa fidélité scrupuleuse et aujourd'hui perdue, qu'Eudocie dans un distique avait comme signée de son nom. On lui doit également un poème épique en trois livres sur le martyre de saint Cyprien d'Antioche; la *Confessio Cypriani* en prose lui avait servi de thème. Les deux premiers livres du poème nous ont été conservés à peu près intégralement, *P. G.*, t. LXXXV, col. 831-864. Il nous est enfin parvenu sous le nom d'Eudocie un centon homérique de 2343 vers, Ὁμηρόκεντρος, sur la vie de Jésus-Christ. C'était un remaniement du travail inachevé d'un ecclésiastique nommé Patricios, Gregorovius, *op. cit.*, p. 251, et le pendant du centon virgilien de Valeria Proba, chez les Latins. Pitra, *Analecta sacra et classica*, t. V, p. IX. On a toutefois contesté l'authenticité de l'Ὁμηρόκεντρος. Eudocie mourut à Jérusalem, en protestant de son innocence jusqu'à son dernier soupir; sa mort, bien que la date en soit très discutée, remonte probablement à l'an 460.

A. Ludwich, *Eudociæ augustæ carminum reliquiæ*, Königsberg, 1893; Leipzig, 1897; Wiegand, *Eudoxia, ein kulturhistorisches Bild*, Worms, 1871; Gregorovius, *Athenais, Geschichte einer byzantinischen Kaiserin*, 2e édit., Leipzig, 1882; A. Ludwich, *Eudokia, die Gattin des Kaisers Theodosius II als Dichterin*, dans *Rhein. Museum*, Leipzig, 1882, p. 206-225; Diehl, *Athenais*, dans *Figures byzantines*, Paris, 1906, t. I, p. 25-49; Tillemont, *Mémoires*, t. XIV, XV, *passim*; Fabricius, *Bibliotheca græca*, l. II, p. 357 sq.; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, nouv. édit. franç., Paris, 1905, t. II, p. 232; Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, 4e édit., Paris, 1911, t. III, p. 396, note 2, 468-469, 471, 472-473.

P. GODET.

EUDOXE, un des principaux chefs de l'arianisme, au IVe siècle. D'après l'arien Philostorge, il était originaire d'Arabissos dans la Petite-Arménie, et eut pour père un certain Césaire, qui, après une vie dissolue, réussit à cueillir la palme du martyre sous Dioclétien. *E. H.*, l. IV, c. IV, *P. G.*, t. LXV, col. 520. Baronius a inséré ce Césaire dans le martyrologe romain, au 28 décembre. S'il faut en croire le même Philostorge, Eudoxe fut disciple de saint Lucien d'Antioche († 311). *E. H.*, l. II, c. XIV, *ibid.*, col. 477. Comme on ignore la date précise de sa naissance, il est difficile de se prononcer sur l'exactitude de cette information. Ce qui est vraisemblable, c'est qu'il fit ses études théologiques à Antioche, où il puisa les théories lucianistes. Saint Athanase nous apprend que l'évêque Eustathe (entre 325 et 330) refusa de l'élever aux ordres sacrés, à cause de ses idées ariennes. *Histor. arian. ad monachos*, 4, *P. G.*, t. XXV, col. 700. Mais les ariens lui donnèrent bientôt le siège de Germanicie. C'est à ce titre que nous le voyons prendre part au synode d'Antioche, dit de la Dédicace, en 341. S. Athanase, *De synodis*, 37, *P. G.*, t. XXVI, col. 756. Il paraît à Sardique, en 343, parmi les Orientaux. En 344, il fait partie de la délégation chargée de porter en Occident l'ἔκθεσις μακρόστιχος ou longue profession de foi rédigée probablement à Antioche. On peut supposer, mais non prouver, qu'il assista au concile de Sirmium de 351. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, Paris, 1704, t. VI, p. 423; Loofs, art. *Eudoxius*, dans *Realencyclopädie für protest. Theologie*, 3e édit., t. V, p. 578. Au concile de Milan de 355, il fut de ceux qui allèrent trouver Eusèbe de Vercell pour l'inviter à paraître à l'assemblée. Mansi, *Concil.*, t. III, col. 236.

Il s'attarda assez longtemps en Occident et en profita pour se faire des amis à la cour, surtout parmi les eunuques. Il était, en 357, à Sirmium, où l'on rédigeait une nouvelle formule nettement antinicéenne, quand il apprit que l'évêque arien d'Antioche, Léonce, venait de mourir. Vite, il demanda à l'empereur Constance la permission de quitter la cour, prétextant,

d'après Socrate, que son église de Germanicie réclamait ses soins, *H. E.*, II, 37, *P. G.*, t. LXVII, col. 304, ou, d'après Sozomène, représentant au prince la nécessité de surveiller l'élection du nouvel évêque d'Antioche. *H. E.*, IV, 12, *ibid.*, col. 1141. En réalité, l'ambitieux prélat voulait pour lui la succession de Léonce, et il réussit à s'en emparer, au mépris de tous les canons et malgré les protestations des évêques à qui appartenait le droit de pourvoir au siège vacant. Sozomène, *ibid.* Aussitôt après ce coup de force, il dépêcha à l'empereur Constance le prêtre Asphalius, disciple zélé d'Aétius, pour obtenir confirmation de ce qui s'était fait. Entre temps, il se mit à favoriser ouvertement l'arianisme rigide ou anoméisme, représenté par Aétius et Eunomius. Il donna toute sa faveur à ces deux personnages et à leurs disciples, et, de concert avec Acace de Césarée, il fit approuver par un concile la formule de Sirmium de 357.

Asphalius fut bien reçu à la cour. Constance lui avait déjà remis des lettres confirmant l'élection d'Eudoxe, quand les députés du concile homoïousiaste tenu à Ancyre par l'évêque Basile (358) réussirent à gagner l'empereur à leur cause et à le tourner contre les anoméens. Asphalius dut rendre les lettres favorables à Eudoxe, et à leur place on en expédia d'autres fort dures pour l'ami d'Aétius et d'Eunomius. Sozomène, *H. E.*, IV, 14, *P. G.*, t. LXVII, col. 1148-1149. C'était, pour Eudoxe, sinon la déposition et l'exil, du moins la disgrâce. Il ne devait plus paraître dans les assemblées et resta hors d'Antioche. Il crut prudent de se retirer en Arménie, pendant qu'Aétius était exilé à Pépuze et Eunomius interné à Midacon, en Phrygie. Le synode de Séleucie d'Isaurie, où il parut (359), lui réserva encore un échec, bien qu'il eût déjà recouvré, d'après Philostorge, les bonnes grâces de l'empereur. Mais il ne tarda pas à prendre sa revanche. Son ami, Acace de Césarée, vaincu comme lui à Séleucie, s'empressa de courir à Constantinople et de prévenir en faveur des siens le faible Constance. S'il ne réussit pas à faire agréer à la cour le sophiste Aétius, qui fut sacrifié, il parvint à consommer la déroute de l'orthodoxie, grâce au concours des délégués de Rimini. La formule que ce dernier concile avait souscrite proscrivait également l'ὁμοούσιος nicéen, l'ὁμοιοούσιος de Basile d'Ancyre et l'ἀνόμοιος d'Aétius et d'Eunomius; elle disait simplement que le Fils est semblable, ὅμοιος, au Père. Un concile, présidé par Acace, se réunit à Constantinople, en janvier 360. Il sanctionna la formule de Rimini, qui devint l'expression de l'arianisme officiel, et prononça la déposition contre les prélats récalcitrants. Avec la souplesse qui le caractérisait, Eudoxe n'eut pas de peine à changer son anoméisme en homéisme et il reçut en récompense le siège de Constantinople, laissé vacant par la déposition de Macédonius. Il fut intronisé le 27 janvier, en présence de 72 évêques. L'ambitieux se trouvait au comble de ses vœux.

Quelques jours après son intronisation (15 février), eut lieu la dédicace de l'église Sainte-Sophie, en construction depuis vingt ans. A cette occasion, Eudoxe donna dans un sermon au peuple un spécimen de sa théologie : « Le Père, dit-il, est impie (ἀσεβής), le Fils pieux (εὐσεβής). » Ce langage étrange provoqua des protestations dans l'assistance : « Que ces paroles ne vous troublent pas, reprit tranquillement l'orateur, le Père est ἀσεβής, parce qu'il n'a personne à révérer; mais le Fils est εὐσεβής, parce qu'il révère le Père, ὁ γὰρ Πατὴρ ἀσεβής, ὅτι οὐδένα σέβει, ὁ δὲ Υἱὸς εὐσεβής, ὅτι σέβει τὸν Πατέρα. Socrate, *H. E.*, l. I, c. XLIII, *ibid.*, col. 356. Des rires accueillirent ce triste calembour, et l'on en conserva longtemps le souvenir à Constantinople. Eudoxe était d'ailleurs coutumier de cette gouaillerie théologique. Saint Hilaire nous en a conservé un autre exemple. Pour prouver que Dieu n'avait pas de Fils, le prélat arien dit un jour dans un sermon, à Antioche : *Erat Deus quod est. Pater non erat, quia neque ei Filius; nam si Filius, necesse est ut ei femina sit, et colloquium*, etc. *Adversus Constantium*, 13, *P. L.*, t. X, col. 591. Ces grossiers blasphèmes nous dépeignent bien le personnage qui était maintenant à la tête de l'arianisme officiel. Un de ses premiers actes fut de donner le siège de Cyzique à Eunomius, après que celui-ci eut signé la formule de Rimini-Constantinople et promis de modérer son langage. De son côté, Eudoxe s'engageait à travailler à la réhabilitation d'Aétius, exilé à Mopsueste, puis à Ambiada. Mais Eunomius ne sut pas tenir sa langue. Les habitants de Cyzique demandèrent sa déposition à l'empereur Constance, qui commanda à Eudoxe de faire une enquête sur son compte. Eudoxe obéit à contre-cœur. Eunomius le tira d'embarras en abandonnant de lui-même son évêché.

Sous le règne de Julien, les chefs de la secte anoméenne, Aétius et Eunomius, eurent les faveurs de la cour et la position d'Eudoxe devint assez délicate. Il essaya de se rapprocher de ses anciens amis, mais en évitant de se compromettre. Cette attitude louvoyante irrita Aétius et Eunomius, qui rompirent ouvertement avec lui et s'organisèrent en secte séparée. Aétius fut ordonné évêque. Des communautés anoméennes autonomes s'organisèrent en beaucoup d'endroits, et jusqu'à Constantinople même, où l'évêque anoméen, Pœmenius, devint le compétiteur d'Eudoxe.

L'empereur Jovien (363-364), bien que personnellement favorable à la foi de Nicée, laissa Eudoxe en paix; mais, à cette époque, les acaciens l'abandonnèrent et il courut grand risque d'être déposé, à l'avènement de Valentinien et de Valens (364). Avec la permission de Valentinien, quelques évêques homoïousiastes se réunirent à Lampsaque, condamnèrent la formule de Rimini-Constantinople et sommèrent Eudoxe et les siens de se joindre à eux, en désavouant leur conduite passée. Eudoxe sut habilement détourner le coup qui le menaçait; il réussit à gagner les bonnes grâces de Valens, à qui Valentinien avait abandonné l'Orient. Quand les délégués de Lampsaque se présentèrent, ils furent mal reçus. Valens leur fit savoir qu'ils avaient à s'entendre avec Eudoxe, qui devint plus puissant que jamais et dirigea désormais la politique religieuse du nouvel empereur d'Orient. La formule de Rimini-Constantinople restait l'expression de l'orthodoxie officielle. C'est Eudoxe qui baptisa Valens avant l'expédition contre les Goths, en 366 ou 367. C'est lui qui fit interdire le grand concile que les homoïousiastes d'Asie, réconciliés avec le pape Libère et la foi de Nicée, projetaient de réunir à Tarse, en 367. Quant à ses anciens amis, les anoméens, il ne s'en soucia guère et eut pour eux des paroles assez dures; il n'avait plus besoin d'eux. L'empereur Valens ayant manifesté le désir de voir Eunomius, lors de son séjour à Marcianopolis, à l'automne de 369, Eudoxe, qui se trouvait à la cour, fit tout pour empêcher cette entrevue et y réussit. Philostorge, *E. H.*, IX, 81, *P. G.*, t. LXV, col. 576. Cependant, sa fin approchait. Il mourut au printemps de 370, au moment où il s'apprêtait à pourvoir au siège de Nicée, laissé vacant par la mort de l'évêque Eugène. Il fut enterré à Constantinople, dans l'église des Apôtres.

Eudoxe fut un intrigant et un ambitieux sans conscience. Il adopta successivement toutes les nuances de l'arianisme. D'abord partisan de l'*homoïousios*, il se montra anoméen toutes les fois que ses intérêts lui permirent de manifester clairement sa pensée. La vague formule de Rimini-Constantinople était cervatainement interprétée par lui dans le sens de l'arianisme rigide, mais il ne lui en coûtait pas de dissimuler

ses sentiments pour rester en place. L'arien Philostorge nous le dépeint comme un homme doux, de conduite irréprochable, timide jusqu'à la lâcheté, habile en affaires. Théodoret l'accuse de sybaritisme. D'après Sozomène, il s'était acquis de la réputation par ses écrits. De ceux-ci il ne nous reste qu'une courte profession de foi, tirée d'un ouvrage sur l'incarnation, λόγος περὶ σαρκώσεως. Cf. P. Caspari, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, Christiania, 1879, p. 176-185. On y trouve le passage cité plus haut sur le Père ἀσεής et le Fils εὐσεής et cet autre, qui montre l'accord d'Eudoxe avec Apollinaire : οὔτε γὰρ ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀνείληφεν, ἀλλὰ σάρξ ἐγένετο... οὐ δύο φύσεις... μία τὸν ὅλον κατὰ σύνθεσιν φύσις. Le codex *Vindob.* LXXVII renferme quelques fragments inédits. Cf. Lambecius-Collar, *Commentariorum*, III, p. 418; Caspari, *op. cit.*, p. 178, note 5.

Eudoxe ayant été intimement mêlé pendant plus de trente ans à l'histoire si compliquée de l'arianisme, les renseignements sur son compte sont épars dans les sources de cette histoire, c'est-à-dire dans les ouvrages des Pères contemporains : Athanase, Hilaire, Basile, Grégoire de Nysse, Lucifer de Cagliari, et dans les historiens Philostorge, Socrate, Sozomène, Théodoret, Épiphane. Voir ARIANISME, t. I, col. 1779. Ces sources ont été bien utilisées par Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, Paris, 1704, t. VI; voir principalement aux p. 422-424 (avec la note 56, p. 774-775), 434-436, 496-499, 504-506, 508, 533-535, 551-553; par Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1907, t. II, p. 287-312, 371-374; Loofs, art. *Eudoxius*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie*, t. V, p. 577-580; W. Smith et H. Wace, *A dictionary of christian biography*, Londres, 1880, t. II, p. 265-267.

M. JUGIE.

EUDOXIENS, nom que l'on donna en Orient aux partisans de l'arianisme officiel, après que les chefs de la secte anoméenne, Aétius et Eunomius, se furent séparés d'Eudoxe, sous le règne de Julien l'Apostat. On les appela aussi ariens tout court, comme on le voit par les écrits des Pères de cette époque et par le canon 1er du concile de Constantinople de 381, où les eudoxiens ou ariens sont distingués des anoméens ou eunomiens et des semiariens ou pneumatomaques. Mansi, *Concil.*, t. III, col. 560.

Comme nous l'avons dit plus haut en parlant d'Eudoxe, l'arianisme officiel eut pour symbole la formule de Rimini-Constantinople. Cette formule était assez élastique pour pouvoir être interprétée aussi bien dans un sens orthodoxe que dans un sens hérétique. En voici les passages principaux : « Nous croyons en un seul et unique vrai Dieu, le Père tout-puissant... et en un seul Fils unique de Dieu, engendré de Dieu sans passion, avant tous les siècles, avant toute puissance, avant tout temps concevable, avant toute substance imaginable... Dieu de Dieu, semblable au Père qui l'a engendré, selon les Écritures, ὅμοιον τῷ γεννήσαντι αὐτὸν Πατρί, κατὰ τὰς Γραφάς... Quant au terme d'essence (οὐσία) que les Pères ont employé avec simplicité, mais qui, inconnu des fidèles, leur cause du scandale, comme les Écritures ne le contiennent pas, il a paru bon de le supprimer et d'éviter entièrement à l'avenir toute mention d'essence en parlant de Dieu. Les Écritures, en effet, ne parlent jamais d'essence à propos du Père et du Fils. Mais nous disons que le Fils est semblable au Père en toutes choses, comme le disent et l'enseignent les Écritures, ὅμοιον δὲ λέγομεν τὸν Υἱὸν τῷ Πατρὶ κατὰ πάντα· ὡς καὶ αἱ ἅγιαι Γραφαὶ λέγουσί τε καὶ διδάσκουσιν. » S. Athanase *De synodis*, 8, *P. G.*, t. XXVI, col. 692-693.

Cette formule condamnait donc à la fois l'*homoousios*, l'*homoiousios* et l'*anomios*, mais avec un peu de bonne volonté et quelques distinctions, saint Athanase, Basile d'Ancyre et Aétius auraient pu y voir l'expression de leur doctrine respective. En réalité, l'*homéisme* ou eudoxianisme, à en juger par ses principaux représentants, ne fut qu'un arianisme déguisé, d'accord pour le fond avec Aétius et Eunomius. C'est sous la forme d'homéisme que l'arianisme pénétra chez les peuples germaniques. Voir t. I, col. 1826 sq., 1849 sq.

M. JUGIE.

1. EUGÈNE Ier (Saint) (654-657) succéda au pape saint Martin. Celui-ci, pour n'avoir pas voulu se soumettre à l'empereur de Constantinople, Constant II, dans l'affaire du monothélisme, avait été enlevé de Rome, le 18 juin 653, et, après un long voyage, exilé à Cherson (Sébastopol), où il mourut en septembre 655. Il avait espéré d'abord, lorsqu'il était encore à Constantinople (octobre ou novembre 654), qu'on ne le remplacerait pas et que l'Église de Rome pourrait être administrée, pendant son absence, par l'archidiacre, l'archiprêtre et le primicier.

Néanmoins, lorsqu'on fut convaincu que son exil serait définitif, ou bien sur l'ordre de l'empereur et sous la pression de l'exarque de Ravenne, on élut, le 10 août 654, Eugène, fils de Rufinien, Romain, de la région de l'Aventin, qui avait été clerc dès son enfance et se montrait doux, affable envers tous et d'une éclatante sainteté. Martin, ayant eu connaissance de son élection, ne protesta pas et pria pour lui.

On avait choisi Eugène, dans la pensée qu'il renouerait avec l'empereur Constant II des relations plus amicales. En effet, l'un de ses premiers actes fut d'envoyer à ce prince des apocrisiaires et une lettre, qui l'informait de son élection et renfermait une profession de foi. Il n'écrivait point à l'hérésiarque Pyrrhus, qui allait remonter sur le siège patriarcal au commencement de 655. Mais Pyrrhus sut tromper ou gagner les légats et l'on crut, dans le public, au rétablissement de l'union entre Constantinople et Rome. Son successeur, Pierre (655-666), continuant la même tactique, remit aux apocrisiaires, une lettre synodique, qu'ils apportèrent à Rome, en même temps que l'envoyé de l'empereur, leur compagnon de route, apportait au pape, avec des présents pour saint Pierre, une lettre de recommandation pour le nouveau patriarche.

Mais cet artifice ne réussit pas, ni près d'Eugène, ni près du peuple. La lettre de Pierre était très obscure, et ne contenait aucune déclaration explicite sur le nombre des volontés en Jésus-Christ. D'autre part, les moines, amis de Maxime le Confesseur, craignant que Pierre ne parvînt à gagner le pape à sa théorie des trois volontés, chargèrent l'un d'eux, le moine Anastase, d'engager ceux de Sardaigne à veiller à ce que Rome rejetât la synodique de Pierre. En effet, quand le clergé et le peuple, réunis dans l'église de Sainte-Marie-*ad-præsepe*, eurent pris connaissance de son contenu, non seulement ils la rejetèrent avec indignation, mais encore ils empêchèrent le pape de commencer les saints mystères jusqu'à ce qu'il eût formellement promis de la réprouver.

Ce rejet du patriarche atteignait l'empereur qui avait recommandé. Aussi, les rapports avec lui redevinrent aussi tendus que du temps du pape Martin. Ses officiers, chargés de vaincre la résistance de saint Maxime, dans leur colère, ne craignirent pas de lui dire que, sitôt que les circonstances le lui permettraient, leur maître traiterait Eugène comme il avait traité son prédécesseur. *P. L.*, t. CXXIX, col. 653. Mais les musulmans, qui avaient déjà pris Rhodes en 654, infligèrent à Constant la défaite navale du Phénix en 655 et l'empêchèrent de réaliser ses mauvais desseins.

Eugène mourut le 2 juin 657 et fut enseveli à Saint-Pierre. Ce fut peut-être lui qui reçut saint Wilfrid d'Angleterre, lorsqu'il fit sa première visite à Rome pour y voir les rites ecclésiastiques et monastiques qui y étaient en usage : cette visite eut lieu vers 654.

Eugène avait fait différentes ordinations. Il est inscrit au martyrologe romain à la date du 2 juin.

Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 341; Jaffé, *Reg. pont. rom.*, 1re édit., p. 164, 940; 2e édit., p. 234; *P. L.*, t. CXXIX, col. 591; Papebroch, *Acta sanctorum*, 1695, t. I junii, p. 220-222; 2e édit., p. 214-216.

A. CLERVAL.

2. EUGÈNE II, pape (824-827), fut élu pape le 6 juin 824. Son élection fut vivement disputée. Pascal II, comme avant lui Léon III, avait travaillé à diminuer l'influence des nobles romains qui, pour se soutenir, se rattachaient aux Francs. Il en avait même exilé plusieurs et confisqué leurs biens. A sa mort, ils cherchèrent à lui donner un remplaçant qui leur fût favorable. Mais le clergé, à qui seul, depuis 769, appartenait l'élection, voulait un pontife dans le sens de Pascal II. Comme il était divisé lui-même, il se trouva que deux candidats furent proclamés. Heureusement le moine Wala, conseiller de Lothaire, qui se trouvait à Rome, inclina les volontés vers le candidat préféré des nobles, Eugène, archiprêtre du titre de Sainte-Sabine, homme doux, distingué, généreux, conciliant et pieux.

Son premier acte fut de régler les funérailles de Pascal, qui n'avaient pu se faire selon les règles, puis d'envoyer une députation à l'empereur Louis pour lui notifier son élection, même avant sa consécration. Louis lui dépêcha son fils Lothaire escorté de Wala, avec mission de régler avantageusement la situation des nobles exilés, ou confisqués, ou d'indemniser les familles de ceux qui avaient été massacrés, avec la mission aussi d'édicter une constitution capable de prévenir les anciens abus de pouvoir. C'est ce qui eut lieu : les restitutions, réparations et rappels nécessaires furent ordonnés et l'on rédigea une *Constitutio romana*, dont nous avons encore le texte. *P. L.*, t. XCVII, col. 459. Elle se résume en cinq points qui concernent : 1° la protection impériale; 2° le droit personnel; 3° le choix des fonctionnaires; 4° l'organisation du protectorat; 5° l'élection pontificale. Le pape ne pouvait faire exécuter un protégé de l'empereur : les Romains pouvaient réclamer la loi selon laquelle ils voulaient être jugés; les magistrats de Rome devaient se faire connaître à l'empereur : les deux *missi* permanents du pape et de l'empereur devaient faire à ce dernier un rapport annuel de l'administration; ils soumettront au pape les plaintes qui leur seront faites, et s'il n'y peut faire droit, ils les porteront à l'empereur. L'élection du pape se fera par les Romains seuls, y compris les laïques, nonobstant la décision du concile de 769, et l'élu, avant sa consécration, devra prêter un serment convenu devant le *missus* de l'empereur et devant le peuple. Les Romains doivent tous obéissance au pape. En résumé, cette constitution fort respectueuse pour le pontife, assurait la prédominance de l'empereur qui avait le droit de surveillance et de réforme sur tous les fonctionnaires et pouvait soustraire absolument certaines personnes à la haute justice du pape. Cette organisation acceptée par Eugène II rétablit la tranquillité et son règne passa dans la postérité pour une ère de douceur et de paix.

Il fit de lui-même une autre réforme dans l'Église. Au mois de novembre 826, il réunit à Rome un concile composé de 62 évêques de toutes les parties de l'Italie et y décréta une quarantaine de canons disciplinaires en rapport avec les circonstances; ils furent communiqués aux évêques francs. Ils concernaient la formation des clercs, l'érection des hôpitaux, la vie claustrale, l'enseignement dans les grandes églises.

Il fut aussi consulté par les ambassadeurs de Louis le Pieux et de l'empereur de Constantinople, qui étaient venus à Rome ensemble quand Lothaire s'y trouvait encore, sur la question des images. Michel II avait été assez tolérant pour supporter que Théodore Studite l'exhortât à se réunir, selon les vieilles coutumes, à l'Église de Rome. Son fils le fut moins, et sollicita Louis le Pieux d'appuyer son attitude. Celui-ci fit consulter le pape sur certains points de la question des images, puis, avant de donner une réponse à l'empereur grec, sollicita la permission de tenir une nombreuse assemblée d'évêques qui délibéreraient sur ce sujet. Pour préparer leurs travaux, il ordonna de rassembler une grande quantité de textes empruntés aux saints Pères. Mais la collection fut faite d'une manière indigeste, incompétente. Les Pères s'y embrouillèrent : leur lettre au pape s'inspira de l'esprit pédant et enfantin des livres carolins, et d'une complète inintelligence du décret du IIe concile de Nicée. *P. L.*, t. XCVIII, col. 1293. Et cette activité théologique se dépensa sans utile conséquence.

Eugène II adressa « à tous les fils de l'Église » une lettre de recommandation pour Anschaire et ses compagnons, apôtres de la Scandinavie. Il mourut en août 827.

Duchesne, *Liber pontificalis*, t. II, p. 69-70; Id., *Les premiers temps de l'État pontifical*, 1904, p. 196; Jaffé, *Reg. pontif. rom.*, 1re édit., p. 224-225, 944; 2e édit., t. II, p. 60; *P. L.*, t. CXXIX, col. 985; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1911, t. IV, p. 50-55.

A. CLERVAL.

3. EUGÈNE III, pape (1145-1153), s'appelait Bernard Pignatelli; né d'une noble famille aux environs de Pise, il fut successivement élevé dans l'église de cette ville, chanoine de la cathédrale, *vice dominus*, ou économe temporel. Il rencontra saint Bernard en 1130 au concile de Pise et le suivit à Clairvaux, où il fut moine : après avoir été employé à différentes affaires, il fut renvoyé en Italie pour relever l'abbaye de Farfa; puis Innocent II le fit abbé des Trois-Fontaines, près de Rome. Il était abbé de Saint-Vincent et de Saint-Anastase quand il fut élu, le 15 février 1145, immédiatement après la mort de Lucius II, tué en assiégeant le Capitole. Rome était en pleine révolte : les cardinaux s'étaient réunis de suite au cloître de Saint-Césaire : craignant que le peuple n'exigeât du nouvel élu l'abdication du pouvoir temporel, ils l'intronisèrent sans tarder dans l'église de Saint-Jean-de-Latran, puis ils se réfugièrent secrètement avec lui à Farfa, où se fit la consécration. De là, Eugène se fixa, en attendant les événements, dans la ville fidèle de Viterbe. Il devait passer presque tout son pontificat en dehors de Rome, affamée d'indépendance, sur les grands chemins de la France, de l'Allemagne et de l'Italie.

Eugène était le premier moine de l'ordre cistercien qui fût pape. Aussi saint Bernard lui écrivit de suite une lettre où les félicitations et les leçons se mêlent.

Son premier acte fut d'essayer de reconquérir Rome. Le sénat, exaspéré de sa fuite, avait remplacé le préfet par un patrice de son choix : le peuple avait pillé les palais des nobles et des cardinaux, les églises, même celle de Saint-Pierre, et violenté les pèlerins. Avec le concours des comtes de Campanie, des habitants de Tivoli et la connivence de quelques Romains fidèles, Eugène réduisit ses adversaires, rétablit la préfecture et statua que le corps sénatorial purement municipal comprendrait 50 membres élus par le peuple, mais agréés par lui. Puis il fit son entrée solennelle le 19 décembre 1145. Mais ce fut pour peu de temps : il dut repartir en janvier 1146 pour ne rentrer qu'au mois de novembre 1149. Cette révolution était l'œuvre d'Arnauld de Brescia qui, condamné au concile de Latran de 1139 à quitter l'Italie, était revenu se jeter aux pieds d'Eugène à Viterbe et en avait obtenu son pardon, à condition de se soumettre. Mais ses pro-

messes ne tinrent pas devant ses tendances révolutionnaires et celles du peuple qui le remit à sa tête, se proclama en république, pilla de nouveau les églises, les palais et les pèlerins. D'autre part, Eugène se refusa à détruire la ville de Tivoli, que les Romains détestaient parce qu'elle l'avait aidé à les ramener à l'obéissance. Après s'être retiré au château Saint-Ange, il dut s'enfuir à Viterbe, puis passer en France, où l'appelaient, d'ailleurs, les préparatifs de la seconde croisade.

Il avait excommunié Arnauld en 1148; en 1149, appuyé par le roi de Sicile, il dicta ses conditions aux Romains et rentra le 28 novembre. Mais, dès le mois de juin 1150, il dut repartir. Cette fois, il s'associa Frédéric Barberousse contre Arnauld. Les bourgeois aussi et même une partie du peuple se lassèrent des projets du moine révolté, hostiles à l'empereur et à l'Église et, le 9 décembre 1152, Eugène fit sa paix avec les Romains; il allait détruire absolument le sénat quand il mourut.

En dehors du rétablissement du pouvoir temporel, sa grande œuvre politique fut la croisade : il s'en occupa durant ses exils. La chute d'Édesse, à Noël 1144, avait ému la chrétienté : les appels des évêques, des Arméniens, de toute la Palestine retentirent au fond de son cœur : il convoqua toute la chevalerie et spécialement celle de la France à une nouvelle croisade, et il chargea son maître, saint Bernard, de la prêcher. On sait ce qui arriva : en deux ans, deux armées furent organisées en France et en Allemagne et conduites, l'une par Louis VII, l'autre par Conrad : elles étaient accompagnées de deux légats pontificaux. Mais les rivalités des princes et les désordres des chevaliers amenèrent l'insuccès de cette expédition; Eugène III pria, selon le vœu du concile de Chartres, 1149, saint Bernard de s'occuper de nouveau de la croisade et de réparer cet échec : mais l'enthousiasme était tombé.

A l'occasion de la croisade, Eugène III était entré en relations avec l'Église d'Orient et avait tenté, en rapprochant l'empereur Manuel de Roger de Sicile, de préparer une union religieuse. Mais il échoua. Il envoya le futur pape Adrien comme légat en Scandinavie.

Durant ses voyages, il tint divers conciles, ceux de Paris en 1147, de Trèves et de Reims en 1148, où il s'occupa fortement de la réforme ecclésiastique et de la doctrine théologique. Il ne craignit pas de déposer les métropolitains d'York et de Mayence. C'est dans les conciles de Paris et de Reims que les livres de Gilbert de la Porée, évêque de Poitiers, sur la Trinité, déférés par saint Bernard, furent discutés, et que l'on condamna Éon de l'Étoile et les hérétiques du Midi. A Trèves, le pape fut aussi favorable aux écrits mystiques de sainte Hildegarde. D'ailleurs, il soutenait Pierre Lombard, le maître des Sentences, le cardinal Pullus qui fonda l'université d'Oxford, Gratien qui rédigea le *Corpus decretorum* à Bologne. Eugène favorisa tous les ordres religieux : il fut l'ami de l'abbé de Cluny, Pierre le Vénérable; on le vit à Clairvaux sous saint Bernard. Ces deux grands hommes lui rendirent de très glorieux hommages. Saint Bernard lui adressa son *De consideratione* (1149-1152), ouvrage inspiré par une grande hardiesse apostolique. Innombrables sont les privilèges qu'il adressa aux monastères : il vécut constamment en religieux lui-même. Son bullaire est aussi plein de lettres aux évêques des Églises du monde entier.

Il mourut à Tivoli le 8 juillet 1153, et fut enterré à Saint-Pierre. Pie IX, le 28 décembre 1872, approuva le culte que lui rendaient les Pisans de temps immémorial.

Jaffé, *Reg. pont. rom.*, 1re édit., p. 615-652, 950; 2e édit., t. II, p. 29-89; *P. L.*, t. CLXXX, col. 1009; t. CXCVII, col. 145; Duchesne, *Liber pontificalis*, t. II, p. 386; Watterich *Pont. rom. vitæ*, 1862, t. II, p. 281-321; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1912, t. V, p. 795-847.

Voir les ouvrages sur saint Bernard, Conrad et Frédéric, Suger et Louis le Jeune; Othon de Freisingen, *Gesta Friderici*, *Historia pontificalis*, dans *Monumenta Germaniæ historica*, t. XX; Sainati, *Vita del beato Eugenio III*, Monza, 1874.

A. CLERVAL.

4. EUGÈNE IV, pape (1431-1447). Gabriel Condulmaro (et non pas Condelmieri ou Condelmero) naquit, en 1383, d'une famille noble de Venise. Entré, à la mort de son frère, au monastère augustin de Saint-Georges-*in-Alga*, il fut nommé à l'évêché de Sienne et élevé au cardinalat en 1408 par son oncle maternel, le pape de Rome, Grégoire XII (Angelo Corrario). Le 3 mars (et non le 8) 1431, il succédait au pape Martin V, frappé d'apoplexie le 20 février, au moment où le concile de Bâle allait s'ouvrir.

La situation était des plus difficiles pour le nouveau pape. Les rigueurs excessives de son prédécesseur à l'égard des membres du sacré collège, ses faveurs non moins exagérées à ses parents, les Colonna, avaient répandu dans la vieille féodalité romaine tout un levain d'opposition. Les aspirations nationalistes, conséquences du séjour d'Avignon, du grand schisme et des conceptions régaliennes des universitaires et juristes du temps, s'étaient encore développées par suite de l'insuffisance des réformes opérées à Constance : elles trouvaient leur expression dans la théorie conciliaire. La question hussite, loin d'être liquidée, avait occasionné en Bohême une guerre sans merci. Le projet d'union avec l'Église romaine, posé par l'empire grec depuis la défaite de Thessalonique en 1430, allait hâter l'organisation de la croisade contre les Turcs, ramener dans le vieux monde latin l'esprit d'indépendance intellectuelle et d'élégance artistique, et nécessiter pour le nouveau pape l'adaptation à un milieu qui n'emportait plus les mêmes tactiques.

La souplesse était de mise pour Eugène IV dès 1431. Il resta l'homme des principes trop rigides en face d'une situation compliquée. Le pape continua le moine du monastère de Venise. S'il frappa toujours les fidèles par l'extérieur austère et imposant d'un corps exclusivement nourri de légumes, de soupe et de fruits, s'il fut dans sa cellule l'homme des veilles matinales, ses directions semblent avoir été dans plusieurs circonstances quelque peu totalistes et comme prématurées.

L'activité d'Eugène IV a fait face à toutes les situations. L'exposé logique de son œuvre concorde d'ailleurs avec sa chronologie. Souverain temporel, chef spirituel, le pape sut encore être l'homme de son temps par ses encouragements donnés aux influences byzantines dans la littérature et dans les arts renaissants.

En arrivant au trône pontifical, le pape avait dû signer devant ses cardinaux une capitulation qui leur remettait le contrôle du gouvernement de l'Église et une partie des revenus du saint-siège. Voir BALE (*Concile de*), t. II, col. 115. Cette abdication préludait aux luttes que Condulmaro allait entreprendre contre les grands feudataires romains. L'ordre présenté peut-être précipitamment aux Colonna de rendre les biens de l'Église, acquis sous Martin V, était bientôt suivi des menaces de Philippe Marie Visconti, duc de Milan, mécontent des faveurs accordées par le nouveau pape aux républiques de Florence et de Venise. Les condottieri Nicolas Fortebraccio et Piccinino excitaient l'aristocratie de la ville, les Orsini et les Conti exceptés, et provoquaient un soulèvement le 29 mai 1434. Forcé de s'enfuir de Rome, le pape s'établit à Florence; il ne devait quitter cette ville définitivement que le 7 mars 1443, après un séjour de trois ans à Bologne. Dès le premier moment de l'exil, Jean Vitelleschi, évêque de Recanati, avait été député par Eugène IV dans le gouvernement de la ville pontificale leurrée et repentante. Les luttes de l'évêque condottiere contre les Vico, les Colonna, les Gaetani, les Savelli et les Trinci, sa campagne contre Alphonse d'Aragon, compétiteur de René d'Anjou à la couronne de Naples, établirent la dictature dans Rome. La mort mystérieuse de Vitelleschi, attiré dans un guet-apens le 19 mars 1440, laissait le gouvernement de la ville papale au cardinal Scarampo. La capitale était reconquise, mais Eugène IV devait encore agir ailleurs.

Pendant les luttes qui laissaient la Marche d'Ancône envahie par le condottiere Sforza, le pape avait fait son œuvre de chef spirituel de l'Église devant les prétentions du concile. Voir BALE (*Concile de*), t. II, col. 113-129. La mission du chanoine Jean Beaufrère de Besançon, ambassadeur de l'assemblée et du légat Césarini, donnait à Eugène IV, dès octobre 1431, des renseignements très contestables sur la situation du concile. On connaissait sa composition trop démocratique et le mode antitraditionnel de ses votes par commission. Mais, en somme, le légat Césarini lui avait donné quittus le 11 septembre *in statuendo et firmando concilium*. La bulle du 18 décembre 1431 porta cependant dissolution du concile de Bâle. Mansi, *Concil.*, t. XXIX, col. 564. Pour l'opinion qui voyait dans le synode la panacée universelle, c'était une rupture. La réforme fiscale et morale, tant désirée et si nécessaire, était remise à une date indéterminée. Eugène IV sauvegardait théoriquement le principe de la primauté pontificale soi-disant attaquée par une démocratie ecclésiastique turbulente. Une psychologie, trop ignorante des outrances coutumières aux revendications amusées ou méconnues, l'empêcha d'user de finesse quand la force lui manquait. Transformant en question de principe une question de personnes posée à Constance, les Pères de Bâle professèrent la supériorité du concile sur le pape (15 février 1432). Eugène IV, heurté de toutes parts, retira purement et simplement son décret de dissolution, reconnut que le concile s'était légitimement poursuivi et en autorisa la continuation. Les instances de sainte Françoise, voir Arnellini, *Vita di S. Francesca Romana*. Rome, 1882, la victoire des hussites à Taus, l'invasion de Visconti avaient imposé la prudence. Il était trop tard. Le 9 juin 1435, la suppression presque complète des droits fiscaux perçus par la cour de Rome dans différentes nations amena la noble protestation du pape devant toutes les cours d'Europe. La maigre bouchée échappait à l'exilé, quand elle lui était surtout nécessaire pour la reconquête de ses États.

Dans cet engagement, le concile devait aller plus loin. En choisissant dans un but de nationalisme intéressé, comme lieu d'entente avec les grecs, la ville d'Avignon ou quelque centre de Savoie à l'exclusion des villes de Florence ou de Modène, proposées par le pape, et de la Marche d'Ancône, désignée par les grecs, les Pères de Bâle, Louis d'Aleman, archevêque d'Arles, à leur tête, portaient à leur autonomie un coup décisif. La citation du pape devant le concile, le 31 juillet 1437, eut sa réponse. Nicolas de Cusa, un des soutiens du synode, était revenu au pape. Le 30 décembre 1437, Eugène IV transférait le concile à Ferrare par la bulle *Doctoris gentium*. L'énergie du pontife avait maintenant toutes les raisons. Une démocratie, qui réalisait en sa faveur les abus financiers reprochés au pouvoir, ne pouvait en imposer au bon sens des souverains des nations. Voir BALE (*Concile de*), t. II, col. 123-124. Sans doute, les évêques de France, réunis à Bourges, adoptaient-ils (mai-juin 1438) 23 décrets de Bâle transformés en loi d'État par la Pragmatique sanction (7 juillet 1438), consacrant la supériorité du concile sur le pape et l'indépendance de l'Église gallicane en matière d'administration. Cf. *Ordonnances des rois de France de la 3e race*, par M. de Villevault, Paris, 1782, t. XIII, p. 267-291. En Allemagne, à la mort de l'empereur Sigismond (9 juillet 1438), les princes électeurs proclamaient à Mayence, le 26 mars 1439, la neutralité entre le pape et le concile et maintenaient la juridiction régulière. Ce ne fut là, d'ailleurs, qu'une déclaration. En somme, la victoire restait à Eugène IV; le 5 juillet 1439, il signa à Florence, où le concile régulier était transféré peut-être à cause de la peste éclatée à Ferrare, pour des raisons pécuniaires à coup sûr, Frommann, *Kritische Beiträge zur Geschichte der Florentiner Kircheneinigung*, Halle, 1872, le décret d'union; d'une importance capitale pour l'Occident, il renferme la définition dogmatique de l'étendue de la puissance pontificale. La création de l'antipape Félix V, dont l'orgueil et l'avarice déconsidérèrent le synode (5 novembre 1439), n'empêcha pas Eugène IV de parfaire son œuvre. Après le concile, la conclusion logique était dans la croisade. Une encyclique, publiée en 1442 à la chrétienté entière, annonça le prélèvement d'une dîme sur les possessions des archevêques et évêques. Jointe au cinquième des revenus du trésor apostolique, elle était destinée à équiper une flotte et une armée contre les Turcs. Le 10 novembre 1444, les efforts du pape sur l'islam échouèrent à Varna. Le cardinal légat Césarini mourait massacré. Au spirituel, d'ailleurs, rien n'était perdu. La réconciliation avec l'empire d'Orient n'avait été qu'utilitairement officielle, l'hostilité évidente de la majorité des grecs contre l'union n'avait laissé au pape aucune illusion dans ses désirs de sauver la puissance byzantine; mais les efforts d'Eugène IV avaient été féconds. Le 22 novembre 1439, le décret aux Arméniens, consacrait leur réunion à l'Église romaine; les jacobites avaient suivi en 1443. Dans l'intervalle, Eugène IV avait pu se louer du sérieux de l'Occident. En France comme en Allemagne, on avait insisté sur les réformes nécessaires; mais la personne du pape était restée intacte. Ces concessions, bien entendues, ramenèrent dès son avènement l'empereur Frédéric III. De tout temps, le souverain du saint empire avait été sensible au droit de première prière, de nomination à quelques évêchés et de collation à de bons bénéfices.

Assagi par l'expérience, Eugène IV, dès 1442, entra dans la voie des combinaisons prudentes et fécondes. Le moyen âge commençait de mourir; un Innocent III n'était plus possible. L'ère des concordats, préconisée par Martin V, rejetée par Condulmaro au début de son règne, semblait s'imposer à lui dans toute leur souplesse. En 1443, Alphonse d'Aragon, défenseur très équivoque de l'antipape Félix V, traitait avec le pape légitime; sans aucune condition, le 4 novembre, l'Écosse revenait à Eugène IV. Enfin, les 5 et 7 février 1447, le « concordat des princes », signé par le pape sur son lit de mort, pendant que ses troupes reconquéraient définitivement ses États, ramenait dans le saint empire, la paix officielle avec Rome. Æneas Sylvius Piccolomini, l'ancien abréviateur du concile de Bâle, convaincu de la justesse d'une cause longtemps méconnue, en avait été le plus habile artisan. Le 23 février 1447, Eugène IV rendait le dernier soupir. Le concile de Bâle, frappé de léthargie depuis 1440, avait tenu sa dernière séance solennelle le 16 mai 1443.

Dieu avait donné raison au pape qui avait su convaincre de la justesse de sa cause des adversaires tels que Nicolas Cusa et Piccolomini. La démarche de pareils lutteurs était en faveur de l'autorité intellec-

tuelle d'Eugène IV. Le prestige moral du pontife avait aussi fait son œuvre.

Il est resté exempt de népotisme. Gregorovius, *Die Stadt Rom im Mittelalter*, 3e édit., 1886-1889, t. VII, p. 94. L'intégrité de ses mœurs a été reconnue par le concile de Bâle : *Attenta integritatis vitæ et sanctitatis vitæ fama*. Encyclique du 21 janvier 1432, Mansi, t. XXIX, col. 237. « Père des pauvres et des malades, » il sut restaurer l'hôpital du Saint-Esprit *in Sassia*. Brockaus, *Das Hospital S. Spirito zu Rom in fünfzehnten Jahrhundert*, dans *Repertorium* de Janitschek, 1884, t. VII, p. 282 sq. L'œuvre de la *visita graziosa*, instituée pour la libération des prisonniers repentants, devait encore entraîner à la suite d'Eugène IV de nombreux magistrats de l'ordre judiciaire. La sainteté enfin provoque la sainteté : les noms de sainte Françoise Romaine, de saint Antonin de Florence, de saint Bernardin de Sienne, de saint Jean de Capistran, admis dans l'intimité du pontife, le couvrent nettement du reproche de stagnation dans l'accomplissement d'une réforme fiscale et morale nécessitée par les aberrations du grand schisme. Eugène IV l'essaya à Rome et à Florence. De son propre aveu, l'indépendance des esprits le força d'en rabattre. Bibliothèque Borghèse à Rome, cod. I, 75-76, fol. 84 *b*.

Peut-être, n'est-ce pas là une ironie? le pape moine réussit-il davantage dans le domaine profane. Il fut un des premiers, un des plus sérieux initiateurs de la Renaissance. Il la voulut chrétienne autant que possible. C'est une gloire ineffaçable pour le nom d'Eugène IV d'avoir mis la main à l'œuvre de la restauration de l'université romaine (1431), tombée en décadence complète par suite du malheur des temps et des déchirements de l'Église. Le séjour du pape à Florence, le contact suivi qu'il eut avec les grecs venus au concile lui avaient imposé une curie particulière. Les noms du secrétaire Guarino, de l'interprète Sagundino, du théologien Parentucelli ont marqué dans l'étude des lettres grecques. Les arts ont eu leur meilleur Mécène dans Nicolas V, cardinal de Parentucelli, qui avait reçu le chapeau de son prédécesseur Eugène IV. Les cardinaux Traversari, Bessarion, élève de Pléthon, ne font pas moins d'honneur à la perspicacité du pontife. Cosme de Médicis devra au second l'idée de la fondation de l'académie florentine. Cf. Reumont, *Lorenzo il Magnifico*, 2e édit., Leipzig, 1883, 2 vol.

Les encouragements d'Eugène IV aux plus connus des précurseurs de la Renaissance artistique sont aussi à signaler. Ghiberti, Brunellescho, Lucca della Rabbia, Donatello connurent le pape à Florence. Il consacra la cathédrale de Santa Maria del Fiore, récemment enrichie de son imposante coupole. L'artiste des portes du baptistère fut jugé digne de ciseler la tiare pontificale qui devait étonner les grecs à la séance d'union. Enfin, c'est encore sous la direction d'Eugène IV qu'Averulino dit Filarete sculpta les nouvelles portes de Saint-Pierre de Rome. Peut-être le pape se consolait-il d'y voir un trop grand mélange de mythologie et de christianisme, en contemplant les purs chefs-d'œuvre dont Fra Angelico de Fiésole avait embelli sa chapelle vaticane. Cf. Tchudi, *Filarete's Mitarbeiter an den Bronzethüren von S. Peter*, dans *Repertorium* de Janitschek, 1884, t. VII, p. 291-294. Le pontife, d'ailleurs, avait compris la dignité de l'ancienne Rome. En dégageant par son ordre les colonnes du Panthéon d'Agrippa, témoin majestueux du siècle d'Auguste, les chercheurs d'antiques y découvraient le sarcophage de porphyre qui orne aujourd'hui à Saint-Jean de Latran le monument de Clément XII. Eugène IV n'avait-il pas ainsi préludé au mouvement qui aboutissait en 1506 à la mise au jour du *Laocoon* des trois sculpteurs rhodiens. Les restaurations des vieilles églises de Saint-Pierre et de Saint-Paul, de Sainte-Marie-Majeure, de Saint-Jean de-Latran pour lesquelles, en 1437-1438, 3000 ducats avaient été versés, disent assez haut l'élégance d'esprit d'un pape que l'histoire peut compter parmi les plus grands.

Héritier d'une situation qu'il n'avait pas créée, cœur haut placé, esprit inquiet d'unité catholique, il eut le tort, dès le début, de ne connaître aucune mesure et de vouloir ignorer cette loi d'expérience, qu'une réforme ne peut s'accomplir si elle n'est partielle. Le jour où les difficultés sans nombre l'ont assailli très drues, il resta debout devant la persécution, conservant finalement intact son patrimoine spirituel et temporel; avec plus de doigté, il montrait dès 1436 que l'institution pontificale voulait le progrès dans l'ordre fécond; les outrances stériles de l'assemblée de Bâle lui donnèrent raison, en l'empêchant pourtant de parfaire la réforme fiscale et morale qu'il avait conçue, parce qu'il la savait nécessaire.

I. Sources. — Tous les actes de conciles et ouvrages de première main, mentionnés à la bibliographie des articles Bale, t. II, col. 128; Florence (*Conciles de*) et Concordat, t. III, col. 743; en plus, E. von Ottenthal, *Die Bullenregister Martins V und Eugens IV*, Inspruck, 1885.

II. Ouvrages. — Outre ceux mentionnés au cours de l'article, Mai, *Spicilegium romanum*, Rome, 1839, t. I; Vespasiano da Bisticci, *Vita di uomini del secolo XV. Euginio IV*; Abert, *Papst Eugen IV. Ein Lebensbild aus der Kirchengeschichte der fünfzehnten Jahrhundert*, Mayence, 1884, 1re livraison; Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, trad. Furcy Raynaud, 2e édit., Paris, 1901, t. I, où l'on trouvera une bibliographie très ample du sujet; Voigt, *Stimmen aus Rom über den päpstlichen Hof in fünfzehnten Jahrhundert*, dans Raumer, *Histor. Taschenbuch*, 4e année, Leipzig, 1833, p. 44-184; Voigt, *Die Wiedererlebung des classischen Allerthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, 2e édit., 2 vol., Berlin, 1880-1881, p. 32-44, très important pour la Renaissance sous Eugène IV; E. Müntz, *Les précurseurs de la Renaissance*, Paris, Londres, 1882; Id., *Les arts à la cour des papes pendant le XVe et le XVIe siècle, Ire partie, Martin V, Pie II* (1417-1464), Paris, 1878; Creighton, *A history of the papacy, during the period of the reformation*, t. II. *The council of Basle. The papal restoration*, Londres, 1882; Noël Valois, *La crise religieuse au XVe siècle*, Paris, 1911; Pichler, *Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident von den ersten Anfängen bis zur jüngsten Gegenwart*, 2 vol., Munich, 1864-1865; Hefele, *Die Temporäre Wiedereinigung der griechischen mit der lateinischen Kirche*, dans *Tübing. theol. Quartalschrift*, 30e année, Tubingue, 1848; Prockert, *Die kurfürstliche Neutralität während des Basler Concils. Ein Beitrag zur deutschen Geschichte von 1438-1448*, Leipzig, 1858.

III. Monographies. — Dux, *Der deutsche Kardinal Nicolaus von Cusa und die Kirche seiner Zeit*, 2 vol., Ratisbonne, 1847; Vast, *Le cardinal Bessarion (1403-1472), étude sur la chrétienté et la Renaissance vers le milieu du XVe siècle*, Paris, 1878; Voigt, *Enea Sylvio de Piccolomini als Papst Pius der zweite und sein Zeitalter*, 3 vol., Berlin, 1856-1863.

P. Moncelle.

5. EUGÈNE (Saint), élu évêque de Carthage, sous la dure domination des Vandales, occupa son siège, après une vacance de vingt-quatre années, de l'an 480 à l'an 505. Le zèle et la fermeté qu'il déploya pour le maintien de la foi lui attirèrent, avec la haine des ariens, les persécutions du roi Hunéric. Il demanda vainement, pour assurer aux catholiques la liberté de la parole, que des évêques étrangers, ceux en particulier de l'Église de Rome, fussent invités au colloque religieux de Carthage du 1er février 484 et prissent part à la discussion; il protesta aussi contre les violences subies, à l'ouverture de cette conférence, par les catholiques. Peu après, il était relégué, comme trois cent un de ses collègues, dans les déserts africains. Rappelé, seul entre tous, à Carthage, quelques années plus tard, par le successeur d'Hunéric, Gontamond, l'éclat de ses vertus et son dévouement à la cause de l'Église d'Afrique et à celle de ses collègues, dont il

sollicitait le retour, décidèrent, en 498, le roi Thrasamond à l'exiler de nouveau, cette fois en Gaule. Il y mourut en odeur de sainteté à Albi, le 13 juillet 505.

Le symbole détaillé, *Liber fidei catholicæ*, que les évêques catholiques firent tenir au roi après l'inutile colloque de 484, est de la main de saint Eugène. Victor de Vite, *Hist. persecutionis Vandalorum*, II, 56-101, *P. L.*, t. LVIII, col. 219. Il nous reste aussi de lui une *Lettre à ses concitoyens pour le maintien de la foi catholique*, *P. L.*, t. LVIII, col. 769-771. Les autres écrits de cet héroïque confesseur, mentionnés par Gennade, *De viris illustr.*, c. XCVII, *P. L.*, t. LVIII, col. 770, sont perdus.

Acta sanctorum, t. III julii, p. 487 sq.; Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1908, t. II, p. 930-933; Fessler-Jungmann, *Instit. patrologiæ*, Inspruck, 1896, t. II *b*, p. 399; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, édit. franç., Paris, 1905, t. III, p. 146; Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, 4e édit., Paris, 1911, t. III, p. 635-644; *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, art. *Afrique*, t. I, col. 827-831.

P. Godet.

1. EUGENICOS Jean, frère de Marc d'Éphèse, diacre et *nomophylax* (archiviste) de l'église patriarcale de Constantinople, personnage qui joua un rôle considérable parmi les antiunionistes au XVe siècle, et fut un des principaux champions du schisme oriental. — I. Biographie. II. Œuvres.

I. Biographie. — Jean naquit à Constantinople, dans le dernier quart du XIVe siècle. Comme son frère Marc, il dut être d'abord l'élève de son père, Georges Eugenicos. Celui-ci était diacre et occupait une des principales dignités de la « grande Église », celle de τοῦ σακελλίου, c'est-à-dire de chapelain ou ecclésiastique ayant sous sa surveillance tous les couvents de femmes; il dirigeait en même temps une école très fréquentée. Jean dut suivre ensuite les leçons des maîtres illustres de l'époque. Entré dans les rangs du clergé séculier, il fut ordonné diacre et occupa la charge importante de *nomophylax* ou archiviste à qui était spécialement confiée la garde des pièces judiciaires.

C'est sans doute dans sa jeunesse qu'il habita quelque temps la Grèce, probablement Sparte. En 1435, il se trouvait à Constantinople, où il enseignait le grec à Jean Tortelli d'Arezzo, le futur bibliothécaire du pape Nicolas V. E. Legrand, *Cent dix lettres grecques de François Filelfe*, Paris, 1892, p. 140.

Jean Eugenicos fut du nombre des hauts dignitaires ecclésiastiques qui accompagnèrent en Italie l'empereur Jean Paléologue, lors de la convocation du concile où devait se traiter la question de l'union des Églises. Mais, ennuyé de voir les négociations traîner en longueur, sûrement déterminé d'avance à n'admettre aucun rapprochement avec les latins, et aussi un peu effrayé par la peste, le nomophylax quitta Ferrare le 14 septembre 1438 et s'embarqua pour revenir en Orient. Le récit qu'il nous a laissé de son voyage nous apprend qu'il faillit périr dans le naufrage du bateau sur lequel il était d'abord monté. Il se sauva en barque avec trente-deux compagnons, aborda près de Portoloro et se rendit de là à Ancône. Il ne partit de cette ville pour Constantinople que le 11 mai 1439.

Une fois rentré dans sa patrie, Jean Eugenicos consacra désormais sa vie à combattre de tout son pouvoir le parti de l'union. Cela lui valut d'être exilé dans le Péloponèse. Nous ignorons le lieu et la date de sa mort. « Il survécut à la prise de Constantinople par les Turcs, mais il n'en fut pas témoin oculaire. Tout en proclamant le joug de l'islam préférable à l'union religieuse avec la vieille Rome, il crut bon sans doute de mettre son fanatisme à l'abri. » S. Pétridès, *Les œuvres de Jean Eugenicos*, dans les *Échos d'Orient*, 1910, t. XIII, p. 111.

II. Œuvres. — Le P. S. Pétridès, qui se proposait de réunir en un volume de la *Patrologia orientalis* les œuvres de Jean Eugenicos, en a dressé la liste avec beaucoup de précision. *Échos d'Orient*, 1910, t. XIII, p. 111-114, 276-281. La plupart de ces œuvres sont encore inédites, et c'est pour cette raison que le rôle de Jean Eugenicos est si peu connu. « Si les manuels passent à peu près sous silence son action sur les événements qui suivirent, à Constantinople, le concile de Florence et l'union avec Rome signée par les représentants de l'Église grecque, la cause principale en est que la plupart de ses œuvres sont restées jusqu'ici inédites ou demeurent disséminées dans des recueils souvent inabordables. Leur réunion en un volume sera pour beaucoup une révélation du personnage. » S. Pétridès, *loc. cit.*, p. 111. Voici les principales de ces œuvres, ayant trait à la théologie ou à l'histoire religieuse du XVe siècle, suivant l'ordre adopté par le P. Pétridès. On voudra bien se reporter à son travail pour les écrits proprement littéraires de Jean Eugenicos, dont nous nous contenterons de faire une mention générale par catégories.

1° *Hymnographie.* — Comme son père Georges, dont on possède un office à saint Spyridon, dans le cod. Hierosol. S. Sab. *503*, fol. 89, comme son frère Marc, comme tant de Byzantins, Jean Eugenicos a cultivé le genre hymnographique. Signalons seulement ici son office en l'honneur de Marc d'Éphèse, cod. Paris. *1295*, fol. 304-313 v°, et cod. Iber. *358*, fol. 780. Le synaxaire de cet office, c'est-à-dire la notice biographique consacrée à Marc par son frère, a été édité par le P. Pétridès dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1910, p. 97-107.

2° *Prières en prose.*

3° *Poésies métriques.*

4° *Discours.* — Mentionnons celui sur l'arrangement des affaires ecclésiastiques, cod. Paris. *2075*, fol. 314-315 v°. « Ce discours ou, comme l'appelle l'auteur, cette doxologie à Dieu, n'est qu'une suite d'exclamations de joie délirante. Il a été prononcé hors de Constantinople, où triomphent les partisans de l'union avec Rome, et, sans doute, en présence de Constantin [Dragasés] et de la basilissa Théodora, qui y sont loués. Comme Constantin épousa Théodora en juillet 1428 et que celle-ci mourut en novembre 1429, la pièce est à peu près datée. Elle a évidemment été dite dans une église des pays gouvernés par Constantin, par exemple, à Mistra. Jean semble y parler d'un concile où les patriarches d'Orient auraient rejeté toute idée de rapprochement avec les latins; mais il s'agit plutôt, je crois, de quelque décision de synode local ratifiée par lesdits patriarches. » S. Pétridès, *Échos d'Orient*, *loc. cit.*, p. 113. Outre un sermon sur l'ascension et une homélie sur l'oraison dominicale, le même codex parisien renferme aussi un fragment de sermon sur la toilette des femmes, « contenant des traits de mœurs vigoureusement tracés. » *Ibid.*

5° *Théologie.* — *Traité sur la vie monastique*, adressé au « Frère Gennade », c'est-à-dire certainement à Gennade Scholarios, cod. Paris. *2075*, fol. 191-198 v°. *Traité sur l'entrée en religion*, adressé au despote Théodore Paléologue, *ibid.*, fol. 199-226 v°. *Sur les devoirs des confesseurs*, *ibid.*, fol. 282-283 v°. « Il y a un curieux passage sur les nombreux confesseurs qui se livrent à la bonne chère et s'enivrent avec leurs pénitents. » S. Pétridès, *loc. cit.*, p. 113. *Explication du symbole*, *ibid.*, fol. 363-383 v°. « A signaler, outre les deux paragraphes sur la défense de rien ajouter au symbole et sur la procession du Saint-Esprit, la bizarre interprétation de la forme des lettres du mot ΑΜΗΝ, du goût byzantin le plus pur. » S. Pétridès,

Ibid. Réfutation du décret dogmatique de Florence, long traité publié par Dosithée, patriarche de Jérusalem, Τόμος καταλλαγῆς, Iassy, 1692, p. 206-273. V. Loch, *Das Dogma der griechischen Kirche vom Purgatorium*, Ratisbonne, 1842, p. 113-115, en a édité un fragment. Plusieurs passages avaient déjà été cités par Allatius, *De purgatorio*, Rome, 1655, p. 61, 140, 220, 241. Corriger d'après ces données ce que dit A. Ehrhard dans Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2e édit., Munich, 1897, p. 117.

6° *Descriptions* ou ἐκφράσεις, exercices de rhétorique puérile où se délectaient les beaux esprits byzantins. Voir l'énumération dans les *Échos d'Orient*, 1910, p. 114.

7° *Monodies*, autre genre d'exercices littéraires très en vogue chez les Byzantins, sorte d'oraisons funèbres non débitées en chaire. Signalons, à cause de son importance historique, la monodie sur la prise de Constantinople, publiée par S. Lambros dans Νέος Ἑλληνομνήμων, Athènes, 1905, t. II, p. 219-226.

8° Une préface pour les *Éthiopiques* d'Héliodore, publiée par Bandini, *Catalogus codicum bibliothecæ Laurentianæ*, t. III, col. 322-323.

9° Début de testament, réflexions sur l'inéluctabilité de la mort, cod. Paris. *2075*, fol. 316 v°.

10° *Lettres*. — « Le cod. Paris. *2075* contient trente-six lettres proprement dites ou rapports sous forme de lettres; un certain nombre sont à l'état de minutes. De ces intéressants documents, dix-huit ont été publiés par E. Legrand dans l'appendice de son recueil *Cent dix lettres grecques de François Filelfe*, Paris, 1892. » La plupart de ces lettres sont très importantes pour l'histoire des controverses religieuses au XVe siècle. Jean Eugenicos s'y montre aussi fougueux antiunioniste que son frère Marc, qu'il présente d'ailleurs à ses correspondants comme le héros de l'orthodoxie. En dépit de l'exil et des persécutions que lui et ses partisans subissent et dont il se plaint amèrement, nous voyons le nomophylax exercer toute son influence pour dénoncer dans l'union avec Rome la cause de tous les maux de l'empire. Sa haine pour les latins et pour les unionistes se trahit presque à chaque page, parfois dans les expressions les plus grossières et les plus violentes. C'est ainsi qu'il exhorte Gennade Scholarios, fol. 320 v°-321, « à soutenir par ses paroles et ses écrits la faiblesse des fidèles, à imposer silence à ceux qui cherchent à les détourner de la voie droite, à ne pas suivre ces hypocrites qui sont plutôt des bœufs ou des bêtes féroces que des hommes, et qui ne sont pas plus des chrétiens que lui, Jean, n'est un nègre. » *Échos d'Orient*, 1910, p. 280. « Quant aux loups, au milieu desquels ils se trouvent tous les deux, » est-il dit dans une autre lettre, fol. 304 v°-305, « c'est-à-dire les unionistes, Jean s'en moque, comme Scholarios lui-même » *Ibid.*, p. 278. Il félicite, fol. 318-319, le grand ecclésiarque Syropoulos, qui avait signé l'acte d'union à Florence, de s'être rétracté à son retour. Il lui recommande de travailler à prémunir les fidèles contre les latinisants et à se montrer ainsi le digne émule de Marc d'Éphèse. Il se plaint à un confesseur nommé Isidore, fol. 319-319 v°, et que Legrand, *op. cit.*, p. 294, identifie à tort avec Isidore de Kiev, de ce que « le peuple réclame encore pour pasteur l'apostat qui erre à Méthone ou dans l'Achaïe, prêchant l'union; on peut craindre que ce démon n'entraîne tout le monde après lui, car il se vante d'avoir pour partisans tous les sénateurs et ce peuple imbécile et traître par intérêt aux traditions de ses pères. » *Ibid.*, p. 279.

Il exhorte l'empereur Constantin Paléologue, fol. 288-293 v°, à rompre l'union avec Rome, œuvre de son frère Jean; lui fait l'éloge de Marc d'Éphèse; affirme que la majorité des grands est unioniste, mais par intérêt, et qu'ils ne se gênent d'ailleurs pas pour recourir aux services du clergé de l'autre parti. Celui-ci est écarté de Sainte-Sophie et des autres églises de Constantinople depuis dix ans, et ne fait pas mémoire de Constantin. Cette diatribe a été écrite à Constantinople même, en 1419. *Ibid.*, p. 277. Une autre lettre à l'empereur, fol. 301-301 v°, traite de la procession du Saint-Esprit. « La doctrine des latins, bien qu'ils rejettent l'erreur de Sabellius et la dualité des principes, est contraire à l'enseignement de saint Jean Damascène et inconciliable avec la doctrine grecque. » *Ibid.*, p. 278. Une exhortation au despote « pour l'Église du Christ, » fol. 312-312 v°, 317-317 v° (par suite d'une interversion dans les feuillets du manuscrit), envoyée du Péloponèse à Constantin Dragasès vers 1442, renferme une sorte de profession de foi antilatine. Jean Eugenicos « maintient avoir fait œuvre pie en tout ce qu'il a dit, écrit et signé contre les doctrines nouvelles. Il justifie par des exemples tirés de l'Écriture la haine qu'il éprouve pour les latins. C'est avec l'autorisation du despote qu'il a combattu son évêque, défendant au peuple de le suivre. Mais le pays aura bientôt toutes les idées de la capitale : Lacédémone, Amyclæ, Monembasie, Maïne et Hélos sont en danger. Que le despote continue à protéger la religion avec le zèle dont lui et son épouse font preuve maintenant; il n'y a rien à craindre quand on n'a pour adversaires que deux ou trois moines. Constantinople ne s'est déclarée pour l'union que par crainte des Francs, des Turcs, du pape et du patriarche Grégoire. Dieu a mis Constantin sur le trône pour sauver son peuple du latinisme. Jean indique à l'empereur les moyens à prendre : il faut déposer les évêques favorables à l'union, s'ils ne veulent pas se soumettre. Ces évêques sont ceux de Caryopolis, peut-être guérissable encore, et d'Amyclæ, celui-ci incurable; parmi les suffragants de Monembasie, ceux de Maïne et d'Hélos, partisans entêtés du latinisme. » Pétridès, *loc. cit.*, p. 279.

Avec le grand-duc Notaras, le nomophylax parle controverse, fol. 294-299. Il admet huit conciles œcuméniques et adjoint complaisamment au chœur des grands docteurs de l'Église, Grégoire Palamas ainsi que son propre frère Marc d'Éphèse. Il engage Notaras à ne plus fréquenter le patriarche Grégoire, inguérissable latinisant; le conjure de suivre l'exemple de ses parents et des chrétiens demeurés fidèles, qui attendent de Dieu seul la fin de leurs maux, mais non point, comme les latinophrones, de quelques vaisseaux et de l'or de l'Occident. « Notons encore une vive critique de l'empereur Jean, qui favorise le latinisme pour éviter le péril musulman, sans voir que le latinisme est un péril plus grave. Si Notaras n'a pas prononcé la fameuse parole : *Plutôt le turban que la tiare*, Jean Eugenicos, lui, a écrit textuellement : « Il est impossible de trouver plus grand danger et plus générale calamité que le gouffre de l'impiété; or, nous croyons absolument que le latinisme n'est pas autre chose : tant qu'il reste le maître, c'est une vraie captivité, plus amère que toute conquête et que toute captivité de la part des barbares. » Pétridès, *loc. cit.*, p. 277-278. Le même personnage est exhorté ailleurs, fol. 310-310 v°, « à combattre vigoureusement les novateurs, au lieu de les appuyer, comme il en avait d'abord eu l'idée. » C'est encore auprès du grand-duc que Jean proteste, fol. 311, qu'il ne changera jamais d'avis au sujet de ce qu'il croit être la vérité, dût-il rester seul de son opinion. « Que Notaras adresse à d'autres ses insinuations. »

L'infatigable champion du schisme envoie, de son exil, l'oraison funèbre de Marc d'Éphèse au despote David, fol. 302 v°, et à Georges Amiroutzis, fol. 303-303 v°, pour eux et pour l'empereur. Cf. Legrand

op. cit., p. 296, 304. Il voudrait voir Amouritzis se prononcer plus clairement contre l'union. Une lettre à Scholarios, fol. 304-304 v°, nous apprend que, cédant aux instances de Notaras, Jean est allé à Constantinople, mais a été obligé d'en repartir : preuve que le parti de l'union était encore puissant. Cf. Legrand, *op. cit.*, p. 301.

Mentionnons, à cause du destinataire, une lettre à Bessarion « avant le latinisme », fol. 306 v°-307. Legrand, p. 292. Jean se contente de l'y remercier pour les prières faites à l'occasion de deuils de famille. Mentionnons aussi une lettre au seigneur Antoine Malaspina, fol. 309 v°. Legrand, p. 305. Entre autres raisons qui l'ont empêché d'écrire, Jean signale son voyage à Constantinople, les persécutions, la mort de son frère Marc. La date de ce dernier événement n'étant pas fixée avec certitude, cette lettre pourra peut-être aider à la préciser. Terminons enfin par le résumé d'une épître adressée à Gennade Scholarios, et qui doit être communiquée à l'empereur, aux habitants de Constantinople, à tous les fidèles. C'est une de celles qui révèlent le plus exactement le personnage et son rôle. « Jean charge Gennade de pousser l'empereur à la rupture de l'union, qui dure depuis quinze ans. Ce n'est qu'un violent réquisitoire contre les latins : ils ont autrefois pris et pillé la capitale; les alliances conclues avec eux n'ont abouti à rien. Nombreuses sont les preuves de leur inertie, en dernier lieu l'affaire de Thessalonique qu'ils n'ont ni protégée ni secourue. La nation ne doit pas oublier les sentiments qui animaient les ancêtres : ils ne se confiaient qu'à eux-mêmes et à leur foi, cette foi dans laquelle il est glorieux de mourir. Qu'a gagné l'empereur Jean à sa funeste condescendance? Comme le lui prédisait Marc d'Éphèse, lui et le faux concile de Florence seront maudits des siècles à venir pour la perte de tant d'âmes qu'ils ont occasionnée. De même le sang des chrétiens qui tombent sous le glaive des infidèles crie justice contre les gouvernants actuels. C'est la vengeance divine qui se fait sentir : c'est l'union qui est cause de tous les maux dont souffre l'empire. » Pétridès, *loc. cit.*, p. 280.

11° Récit de voyage et de naufrage au retour de Ferrare, cod. Paris. *2075*, fol. 244 *bis*-281 v°. A la fin de ce récit, une note nous apprend que ce codex est écrit tout entier de la main de Jean Eugenicos.

Les œuvres du frère de Marc d'Éphèse, on le voit, nous font connaître sous son vrai jour ce personnage et le triste rôle qu'il a joué. Si ses lettres nous révèlent que le parti de l'union demeura longtemps puissant à Constantinople et en Grèce, elles nous montrent aussi que c'est son influence, unie à celle de son trop illustre frère, qui anéantit les espoirs conçus à Florence et fit triompher le maintien du schisme, à une heure si douloureuse de l'histoire d'Orient.

S. Pétridès, *Les œuvres de Jean Eugenicos* dans les *Échos d'Orient*, 1910, t. XIII, p. 111-114, 276-281; E. Legrand, *Cent dix lettres grecques de François Filelfe*, Paris, 1892, p. 291-310; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2e édit., Munich, 1897, p. 116-117, 495-497. On trouvera dans ces auteurs les autres indications bibliographiques utiles. Voir aussi la *Byzantinische Zeitschrift*, d'après les références données par la table des douze premiers volumes, au mot *Eugenikos*, p. 122.

S. Salaville.

2. EUGENICOS Marc. Voir Marc d'Éphèse.

EUNOMIUS, évêque arien de Cyzique, en 360, disciple d'Aétius et, avec lui, chef-des anoméens. — I. Vie. II. Écrits. III. Doctrine.

I. Vie. — Eunomius était Cappadocéen : d'Oltiseris, d'après saint Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium*, l. I et XII, *P. G.*, t. XLV, col. 259, 281, 907; de Dakora, d'après Sozomène, *H. E.*, VII, 17, *P. G.*, t. LXVII, col. 1464. Assertions inconciliables, s'il s'agissait dans les deux cas du lieu de naissance, car Dakora était situé dans le territoire de Césarée, et Oltiseris dans le district de Korniaspa, sur les confins de la Galatie. W. M. Ramsay, *The historical geography of Asia Minor*, Londres, 1890, p. 197 (carte), 264, 306 sq. Saint Grégoire, *loc. cit.*, col. 281, se sert même de cette dernière circonstance pour expliquer comment saint Basile, *Adversus Eunomium*, l. I, n. 1, *P. G.*, t. XXIX, col. 500, avait pu donner à son adversaire l'épithète, mal accueillie, de Galate. Toutefois, l'évêque de Nysse ne parle expressément que de l'endroit habité par l'hérésiarque, quand saint Basile écrivit son livre : τῷ μεθορίῳ τῶν πατρίδων τὴν οἴκησιν ἔχοντα. Philostorge, qui fut anoméen et qui connut personnellement Eunomius, parle de « ses terres » de Dakora, sans préciser davantage. *E. H.*, X, 6, *P. G.*, t. LXV, col. 588.

Fils d'un simple paysan qui cultivait ses champs, Eunomius ne se contenta pas de cette humble condition; il se mit d'abord au service d'un parent, comme secrétaire et comme précepteur de ses enfants, puis, désireux de se procurer une culture supérieure, il se rendit à Constantinople. Il y exerça successivement plusieurs métiers, et ne fut pas toujours un modèle d'édification, si l'on en croit saint Grégoire de Nysse, *loc. cit.*, l. I, col. 204. Rentré dans sa patrie, il conçut bientôt le projet de se rendre à Alexandrie, attiré par la renommée d'Aétius et peut-être aussi par la présence en cette ville de l'évêque intrus George de Cappadoce. Après s'être abouché à Antioche avec Second, évêque arien de Ptolémaïde, Eunomius réalisa son projet vers 356. Philostorge, III, 20, col. 509; Socrate, *H. E.*, II, 35, *P. G.*, t. LXVII, col. 300. Il devint le disciple et le secrétaire d'Aétius; tous deux furent désormais les apôtres et les chefs du parti arien extrême, qui proclamait nettement le Fils dissemblable du Père. Voir Aétius, t. I, col. 516; Anoméens, col. 1322; Arianisme, col. 1822.

Au début de 358, Aétius et Eunomius assistèrent au synode réuni par Eudoxe dans la ville d'Antioche. L'arianisme pur y triompha, et Eunomius fut ordonné diacre. Philostorge, IV, 5, 8, col. 520 sq. Les homéousiens eurent leur revanche au concile tenu la même année à Sirmium. Voir Arianisme, col. 1825 sq. Eudoxe s'empressa de députer Eunomius vers l'empereur Constance, mais l'envoyé fut saisi durant le trajet et relégué à Migde en Phrygie. En même temps, Aétius était allé à Pepuza, dans la même contrée.

Le revirement qui se produisit peu après valut aux anoméens leur rappel. Après le concile de Séleucie, septembre-octobre 359, Eunomius suivit les évêques homéens à Constantinople, où il fut intimement mêlé aux discussions et aux intrigues qui aboutirent à la ruine du parti homéousien. Philostorge, IV, 12, col. 525; Théodoret, *H. E.*, II, 23, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1069. Il eut sa part dans le triomphe; tandis qu'Aétius, spécialement compromis auprès de l'empereur, reprenait le chemin de l'exil, Eudoxe, devenu évêque de Constantinople, pourvut son ancien diacre de l'évêché de Cyzique en Mysie, devenu vacant par la déposition d'Eleusius. Événement que Socrate, IV, 7, col. 472, rejette à tort au temps de Valens.

Eudoxe se serait alors engagé à faire revenir de l'exil et à réhabiliter Aétius dans l'espace de trois mois. Philostorge, V, 3, col. 529. En revanche, le nouvel évêque de Cyzique aurait promis de s'en tenir au moins extérieurement à la doctrine homéenne. Des provocations, habilement ménagées par ses adversaires, le firent sortir de cette réserve forcée, et des plaintes furent adressées à Constantinople. Théodoret, *op. cit.*, II, 25, col. 1073. Sur l'ordre de l'empereur, Eudoxe dut intervenir. Au rapport de Théodoret, *ibid.*, col. 1076, il aurait écrit à Eunomius de se sous-

traire par la fuite au coup qui le menaçait; mais le même auteur suppose manifestement dans un autre ouvrage, *Hæreticarum fabularum compendium*, IV, 3, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 420, que l'évêque de Cyzique vint à Constantinople, ce qu'affirment aussi Sozomène, VI, 26, col. 1364, et Philostorge, VI, 1-3, col. 532 sq. D'après ce dernier, Eunomius invité à exposer publiquement sa foi, se serait justifié avec éclat; mais, comme l'évêque de Constantinople ne tenait pas sa promesse de réhabiliter Aétius et qu'il exigeait même une adhésion signée au formulaire de Rimini, l'anoméen préféra rompre; il se démit de son évêché et se retira en Cappadoce.

La première apologie d'Eunomius date de cette époque. C'est sans doute aux mêmes circonstances que Théodoret fait allusion, *H. E.*, II, 25, col. 1076, quand il parle de la résistance de l'hérésiarque à un décret synodal. Mais il pourrait aussi avoir en vue les faits qui suivirent. En effet, Acace de Césarée, qui n'avait pas approuvé la promotion de l'anoméen au siège de Cyzique, obtint de l'empereur de le faire juger dans un synode qui se tint à Antioche dans l'hiver de 360. Personne ne se serait présenté pour remplir le rôle d'accusateur, dit Philostorge, V, 4, col. 534; mais le fait que cet avocat passionné n'ose pas parler de réhabilitation, et les plaintes amères d'Eunomius, dont l'écho se retrouve dans saint Grégoire de Nysse, *Contra Eunom.*, l. I, col. 273, 276, prouvent que l'issue du débat ne fut pas favorable à l'évêque déposé de Cyzique.

L'avènement de Julien l'Apostat permit aux chefs anoméens de rentrer à Constantinople en 361. Avec la connivence d'Eudoxe, qui ne comptait plus alors sur la cour, ils unirent leurs efforts pour développer leur secte. Aétius fut promu à l'épiscopat, puis réhabilité dans un synode d'une dizaine d'évêques, tenu à Antioche en 362. Philostorge, VII, 6, col. 544. Mais le peu de zèle dont les homéens firent preuve en cette affaire fournit aux deux chefs des anoméens l'occasion de se constituer, sur la fin de 363, en parti distinct et pleinement indépendant. Voir ARIANISME, col. 1834 sq. Ils nommèrent des évêques pour divers sièges, en particulier pour celui de Constantinople, ce qui consomma la rupture entre eux et Eudoxe. Philostorge, VIII, 2, 4, 7, col. 556, 560 sq. Aussi, quand ce dernier personnage rentra en faveur, après l'avènement de Valens à l'empire (28 mars 364), Aétius et Eunomius durent se retirer, le premier dans son domaine de Lesbos, l'autre à Chalcédoine, dans une maison de campagne qu'il y possédait. Ils continuèrent à diriger leur parti à distance, sans avoir charge d'une église déterminée. Eunomius renonça même définitivement à la célébration des saints mystères qu'il avait interrompue depuis son départ de Cyzique. Philostorge, IX, 3, 4, col. 568 sq.

On retrouve Eunomius à Constantinople pendant la domination de l'usurpateur Procope (28 septembre 365-27 mai 366). Il y était encore, quand Aétius, rentré aussi dans la ville impériale, finit ses jours. Philostorge, IX, 6, col. 573. Il restait, dès lors, l'unique chef et l'oracle de son parti. Mais l'hostilité du clergé le força bientôt à quitter Constantinople. Les relations qu'il avait eues avec Procope faillirent même, peu après, dans l'hiver de 367, lui coûter la vie; le préfet du prétoire, Auxome, prononça contre lui un édit de bannissement en Mauritanie. Au cours du voyage, l'évêque arien de Mursa, Valens, le retint en cette ville et sollicita sa grâce auprès de l'empereur qui l'accorda et aurait même, à cette occasion, accordé une audience à l'hérésiarque, si Eudoxe ne l'en avait pas dissuadé. Philostorge, IX, 7, 8, col. 574 sq.

Vraisemblablement Eunomius revint alors à Chalcédoine. En tout cas, il ne resta pas inactif, car le nouveau préfet du prétoire, Modeste (370 à 378), trouvant « qu'il troublait les églises et les villes, » le relégua dans l'île de Naxos (?). Philostorge, IX, 11, col. 577. Au début du règne de Théodose (379), l'hérésiarque reparaît à Constantinople, d'où il part pour l'Orient, afin d'y traiter les affaires de son parti. De retour, il présente à l'empereur, comme chef des anoméens, en juin 383, son ἔκθεσις πίστεως ou profession de foi, répudiée par Théodose comme toutes celles des hérétiques. Socrate, V, 10, col. 588 sq. Voir ARIANISME, col. 1847.

Eunomius restait également fidèle à la mémoire d'Aétius. Le clergé d'Antioche lui ayant offert d'entrer en communion avec lui, il posa comme condition préalable la révocation de la sentence portée jadis contre son ancien maître. Philostorge, X, 1, col. 584. Cette obstination intransigeante attira sur le parti les rigueurs impériales. S'étant aperçu, après le meurtre de Gratien (25 août 383), que plusieurs de ses propres chambellans étaient infectés de l'erreur eunomienne, Théodose les chassa du palais; sur son ordre, leur chef fut arrêté dans sa campagne de Chalcédoine et déporté en Mésie, à Halmyris, sur le Danube. Les Goths s'étant emparés de cette ville, l'hiver suivant, Eunomius fut transféré à Césarée de Cappadoce; mais comme les habitants supportaient difficilement la présence d'un homme qui avait attaqué jadis par écrit Basile, leur grand et saint évêque, on lui permit de se retirer dans ses terres de Dakora. Philostorge, X, 6, col. 585 sq. C'est là qu'il passa ses dernières années, sans cesser d'écrire contre la foi de Nicée. Sozomène, VII, 17, col. 1464. Saint Jérôme le supposait encore en vie, *usque hodie vivere dicitur in Cappadocia*, quand il composa son *De viris illustribus*, c. CXX, *P. L.*, t. XXIII, col. 709, c'est-à-dire en 392; mais dans un décret qui appartient à ses premiers actes, Césaire, devenu préfet du prétoire dans l'été de 395, ordonne de transférer son corps de Dakora à Tyana, pour empêcher ses partisans de le transporter à Constantinople et de le déposer dans le même tombeau que celui d'Aétius. Philostorge, XI, 5, col. 600. C'est donc au plus tard en 395 que doit se placer la mort d'Eunomius.

Photius nous a conservé, dans ses grandes lignes, le portrait enthousiaste que Philostorge a fait du chef de son parti, X, 6, col. 588; cf. III, 21, col. 509. Le panégyriste y dissimule sous des périphrases étudiées certains défauts physiques, qu'un autre historien décrit ainsi : *interius exteriusque morbo regio correptus*. Rufin, *H. E.*, I, 25, *P. L.*, t. XXI, col. 496.

II. ÉCRITS. — Saint Jérôme et Rufin, *loc. cit.*, rapportent qu'Eunomius écrivit beaucoup, et jusqu'à la fin de sa vie, contre la foi de Nicée. Le premier de ces auteurs ajoute, *Contra Vigilantium*, c. VIII, *P. L.*, t. XXIII, col. 347, que l'estime des eunomiens pour les écrits de leur chef allait jusqu'à les mettre au-dessus des Évangiles. Par contre, les empereurs orthodoxes multiplièrent contre eux les édits de proscription. Dans l'un de ces édits, porté en 398, Arcadius ordonnait que tous les livres d'Eunomius fussent brûlés, sous peine de mort pour quiconque en conserverait quelque chose. Ce qui nous en reste se réduit à trois écrits ou fragments d'écrits.

1° Ἀπολογητικός, apologie comprenant vingt-huit paragraphes, *P. G.*, t. XXX, col. 835-868. Le texte grec, emprunté par Migne à Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. VIII, p. 260, a été réédité plus correctement par Goldhorn, *S. Basilii opera dogmatica selecta*, Leipzig, 1854, p. 588 sq. Cf. Rettberg, *Marcelliana*, p. 119-124. William Whiston a traduit en anglais l'Ἀπολογητικός, dans *Primitive christianity revived*, Londres, 1711, t. I, Appendice. Eunomius composa cet écrit vers l'an 360, après qu'il eut été obligé de quitter l'évêché de Cyzique. Il fut réfuté par saint Basile,

Ἀνατρεπτικὸς τοῦ Ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου, *P. G.*, t. XXIX, col. 497 sq.

2° Ὑπὲρ τῆς ἀπολογίας ἀπολογία, défense de l'écrit précédent contre les attaques de Basile. D'après saint Germain de Constantinople, *De hæresibus et synodis*, n. 21, *P. G.*, t. XCVIII, col. 60; et Photius, *Bibliot.*, cod. 138, *P. G.*, t. CIII, col. 416, Eunomius n'aurait pas osé publier sa réponse du vivant de son redoutable adversaire. Philostorge prétend, au contraire, VIII, 12, col. 566, qu'après avoir lu le Ier livre de cette seconde apologie, l'évêque de Césarée serait mort de désespoir, se jugeant incapable de répliquer. Ce dernier détail écarté comme légendaire, l'écrit paraît bien avoir été publié avant, mais peu avant la mort de saint Basile (1er janvier 379); car, dans sa lettre à son frère Pierre, évêque de Sébaste, saint Grégoire de Nysse dit avoir reçu l'ouvrage de l'hérésiarque κατ' αὐτὴν τοῦ ἁγίου Βασιλείου τὴν κοίμησιν, *P. G.*, t. XLV, col. 237. Cf. Diekamp, *Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa*, p. 126, note 2. Nous devons à la réfutation d'Eunomius par l'évêque de Nysse, *Contra Eunomium libri XII*, *ibid.*, col. 243-1122, ce qui reste de la seconde apologie du docteur anoméen. La plupart de ces fragments ont été recueillis par Rettberg, *Marcelliana*, p. 125-147.

3° Ἔκθεσις πίστεως, profession de foi présentée en 383 par Eunomius à l'empereur Théodose, *P. G.*, t. LXVII, col. 587 sq., en note; texte réédité d'une façon plus correcte par divers auteurs, en particulier par Rettberg, *op. cit.*, p. 149-169. Peut-être l'ἔκθεσις ne serait-elle qu'un extrait de la seconde apologie. *Ibid.*, p. 147, 170. Saint Grégoire de Nysse a réfuté cette profession de foi dans son IIe livre contre Eunomius; le texte qu'il donne est précieux pour la fixation ou la rectification de quelques leçons douteuses ou défectueuses.

Parmi les écrits non conservés de l'hérétique, Socrate signale, IV, 7, col. 473, un commentaire sur l'Épître aux Romains, en sept livres, qu'il dit rempli de verbiage et de répétitions, mais sans profondeur ni justesse dans l'interprétation.

Philostorge parle encore, X, 6, col. 588, des lettres d'Eunomius, qu'il met beaucoup au-dessus de ses autres œuvres. Photius, qui en avait lu quarante, adressées à divers personnages, est loin de partager l'enthousiasme de l'historien anoméen. Il reproche à l'auteur, *loc. cit.*, col. 417, une ignorance totale des lois de la composition littéraire et divers défauts, communs aux écrits de l'hérésiarque : l'absence de tout agrément, une subtilité affectée, un genre de composition tendu, sans naturel et obscur, enfin le caractère sophistique de son argumentation; ce qui n'empêche pas quelques Pères de reconnaître l'habileté dialectique d'Eunomius : *arte dialectica præpotens*, dit Rufin, *loc. cit.*

Dans un parallèle entre Aétius et Eunomius, VIII, 18, col. 568, Philostorge attribue au maître une plus grande finesse de dialectique et au disciple le talent de rendre les choses avec plus de clarté. Il faut reconnaître, avec Photius, que la clarté du disciple doit s'entendre dans un sens tout à fait relatif. Eunomius n'en possède pas moins, sur Aétius, le réel avantage d'offrir un exposé plus complet, et surtout plus ordonné de la doctrine anoméenne.

III. DOCTRINE. — Comparée à l'arianisme primitif, la doctrine d'Eunomius se compose d'une partie commune, sur la trinité et l'incarnation, et d'une partie distincte, sur la théodicée, l'idéologie et la vie chrétienne.

1° *Trinité.* — Le lecteur n'a qu'à se reporter à l'art. ANOMÉENS, t. I, col. 1322 sq., pour connaître les vues d'Eunomius sur ce mystère; car c'est surtout d'après le résumé dogmatique qu'il donne à la fin de sa première apologie, *P. G.*, t. XXX, col. 868, et d'après son Ἔκθεσις πίστεως, *P. G.*, t. LXXII, col. 950 sq., que la doctrine générale de la secte a été exposée.

Les fragments conservés de la seconde apologie n'ajoutent rien de substantiel à cet exposé, ils le confirment seulement. Eunomius part, comme Arius, du Dieu souverain et unique, ou de la substance suprême et qui de toutes mérite le plus proprement ce nom de substance, ἐκ τῆς ἀνωτάτω καὶ κυριωτάτης οὐσίας. S. Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium*, l. I, col. 297. Au-dessous de cette substance suprême, et distinctes d'elle dans leur essence et dans leurs opérations, apparaissent les autres substances, tout d'abord celle du Fils, puis celle du Saint-Esprit.

Eunomius attribue à la substance suprême une simplicité qui s'oppose à toute distinction même virtuelle de propriétés et d'attributs; il la fait consister formellement dans l'ἀγεννησία, terme à signification complexe, pouvant comprendre l'*aséité* ou l'*innascibilité* Voir ARIANISME, t. I, col. 1784. Distinctes pour les catholiques, ces notions s'identifient pour Eunomius, car, à la suite d'Arius, il ne distinguait pas en Dieu la notion de nature et celle de personne. Dès lors, tout fondement cessait pour une double série de notions : les unes d'ordre absolu, qui se rapportent immédiatement à la nature divine, une et indivisible dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit; les autres, d'ordre relatif, fondées sur les rapports mutuels des trois personnes, par exemple, la prérogative de l'innascibilité, que le Père possède, comme principe des deux autres personnes, sans procéder lui-même d'aucune sorte. Le rejet de cette distinction capitale explique comment Eunomius pouvait reprocher aux catholiques d'affirmer que la substance innascible est née d'elle-même, αὐτὴν παρ' ἑαυτῆς γεγεννῆσθαι τὴν ἀγέννητον οὐσίαν, *loc. cit.*, col. 397, tandis qu'en réalité ils attribuaient cette naissance, non à la nature, incréée et innascible, mais à la personne du Fils, né du Père par la communication de cette nature, une et indivisible.

D'après les mêmes principes, le chef des eunomiens considérait comme impossible en Dieu toute génération proprement dite, et celle qui se ferait par augmentation ou transmutation de substance, et celle qui aurait simplement pour terme la similitude ou la communauté de substance. *Loc. cit.*, l. II, col. 407. Toute génération dit nécessairement passage du non-être à l'être; de même celle du Fils, dont il faut chercher le principe, non dans la substance du Père, mais dans sa libre volonté et sa vertu suréminente, l. XII, col. 1041. Eunomius s'appropriait tous les sophismes et les questions captieuses d'Arius sur la génération du Verbe; par exemple : s'il a été engendré, c'est donc qu'il n'était pas auparavant, εἰ γεγέννηται, οὐκ ἦν, l. VIII, col. 768.

Le Fils s'opposant comme γεννητός au Père ἀγέννητος, c'est-à-dire comme être créé à l'être incréé, la diversité de nature entre les deux suit nécessairement, l. XII, col. 917, 924. Le Fils ne peut donc pas être Dieu comme le Père, dans le sens absolu du mot, ὁ ἐπὶ πάντων Θεός. Sa prérogative personnelle et exclusive consiste en ce qu'il a été produit par le Père *immédiatement*, l. IV, col. 656. Fils *unique* en ce sens, il a reçu en apanage la puissance créatrice, qui l'élève au-dessus des pures créatures et lui confère vis-à-vis d'elles le titre de Seigneur et de Dieu, qui revient au créateur : Κύριον αὐτὸν καὶ δημιουργὸν καὶ Θεὸν πάσης αἰσθητῆς τε καὶ νοητῆς οὐσίας λέγομεν, l. XI, col. 876. Ici, comme dans l'Ἔκθεσις πίστεως, *P. G.*, t. LXVII, col. 587 : οὐκ ἐκ τῆς ὑπακοῆς προσλαβὼν τὸ εἶναι Υἱὸς ἢ Θεός, etc., Eunomius se séparait d'Arius, d'après lequel le Fils n'était parvenu à la dignité divine qu'en récompense de sa vertu. Voir ARIANISME,

t. I, col. 1786. C'est par la puissance et l'activité créatrice que le Fils ressemble au Père, εἰκὼν καὶ σφραγὶς τῆς τοῦ Παντοκράτορος ἐνεργείας, l. II, col. 540. Idée qui se retrouve dans la première apologie, n. 26, *P. G.*, t. XXX, col. 863, et dans l'Ἔκθεσις πίστεως, *loc. cit.*, col. 589.

Parmi les êtres créés par le Fils, le Saint-Esprit tient le premier rang, dans l'ordre de production comme pour l'excellence et la dignité, ὡς πρῶτον ἔργον καὶ κράτιστον τοῦ Μονογενοῦς, μέγιστόν τε καὶ κάλλιστον, l. II, col. 561. Instrument du Fils dans l'œuvre de l'illumination et de la sanctification des âmes, il est dépourvu de la puissance créatrice et de cette divinité relative qui convient au Fils, θεότητος μὲν καὶ δημιουργικῆς δυνάμεως ἀπολειπόμενον. *Apologet.*, n. 25, *P. G.*, t. XXX, col. 861.

La trinité eunomienne se composait donc, comme la trinité arienne, de trois personnes essentiellement hétérogènes, avec progression décroissante et sans immanence mutuelle. Aussi, dans l'Ἔκθεσις πίστεως, *loc. cit.*, col. 587, Eunomius rejette absolument l'idée d'un Dieu ou d'une seule substance en trois personnes : οὔτε ἐκ μιᾶς οὐσίας εἰς ὑποστάσεις τρεῖς σχηματιζόμενον.

2° *Incarnation.* — Les caractéristiques de la christologie arienne se retrouvent, sans rien de spécial, dans Eunomius. Pour lui, Jésus-Christ ne pouvait pas plus être vrai Dieu que le Verbe lui-même. En Jésus-Christ, le Verbe remplaçait l'âme humaine. Ce dernier point a été contesté par quelques auteurs, notamment Tillemont, *Mémoires*, t. VI, p. 514, d'après ce passage de l'Ἔκθεσις πίστεως, dans le texte publié par Valois, *loc. cit.*, col. 589 : ἀναλαβόντα τὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ἄνθρωπον ; mais la vraie leçon contient une négation, au lieu d'une affirmation : οὐκ ἀναλαβόντα... S. Grégoire de Nysse, *Contra Eunom.*, l. II, col. 545. Cf. Rettberg, *op. cit.*, p. 517.

Eunomius, comme Arius, maintenait la préexistence physique du Verbe, créateur du monde et révélateur du Père. Aussi, à propos de l'ouvrage cité de Whiston, Fabricius observe-t-il, *Biblioth. græca*, Hambourg, 1804, t. IX, p. 212, que le chef des anoméens gardait du Christ une idée beaucoup plus relevée que les sociniens, et qu'il ne poussait pas l'impudence jusqu'à lui dénier, malgré les témoignages contraires et si formels de la sainte Écriture, toute existence réelle avant sa conception dans le sein de la Vierge Marie.

3° *Théodicée.* — La doctrine d'Eunomius sur Dieu, considérée dans ce qu'elle a de plus caractéristique, porte sur trois points : l'essence et le nom propre de Dieu, la synonymie des noms que nous lui attribuons et l'intelligibilité absolue de l'Être divin.

Eunomius place l'essence de Père dans l'ἀγεννησία, entendue dans un sens qui n'est ni privatif ni purement négatif, mais d'abord et surtout positif; sens qui semble correspondre à l'*esse a se* des théologiens et des philosophes scolastiques. *Apolog.*, n. 8, *P. G.*, t. XXX, col. 844; S. Grégoire de Nysse, *Contra Eunom.*, l. XII, col. 917, 924. En même temps il conçoit, on l'a déjà vu, la simplicité divine d'une façon abstraite et transcendante qui exclut toute distinction, même virtuelle, entre l'essence et les attributs ou les attributs entre eux. Aussi l'ἀγεννησία est-elle tout l'être divin. Le terme correspondant, ἀγέννητος, est en un double sens le nom propre de Dieu : parce qu'il lui convient exclusivement, et parce qu'il exprime parfaitement sa nature.

La synonymie des noms que nous appliquons à Dieu se rattache intimement à cette doctrine. Car, si ἀγέννητος est le vrai et le seul nom proprement dit de l'Être suprême et si la transcendante simplicité de cet Être ne permet pas de lui appliquer des noms ayant une signification différente, cette alternative s'impose par rapport aux noms multiples que nous attribuons à Dieu : ou ils ne peuvent signifier l'essence divine que par synonymie avec l'ἀγεννησία, ou, fondés sur des conceptions de raison, ils ne sont que de pures dénominations subjectives ou verbales, sans portée réelle. Eunomius insiste surtout sur la seconde alternative, quand, dans sa première apologie, il oppose le terme ἀγέννητος aux dénominations κατ' ἐπίνοιαν ou fondées sur les conceptions de l'esprit humain. *Apolog.*, n. 8, col. 841; S. Basile, *Adversus Eunom.*, l. I, n. 5, col. 520 sq. Mais il admet aussi la première alternative, car il parle de noms différant matériellement, κατὰ τὴν ἐκφώνησιν, et signifiant, néanmoins, la même chose, par exemple : l'*Être* et *le seul vrai Dieu*, ὡς τὸ ὄν, καὶ μόνος ἀληθινὸς Θεός. *Apolog.*, n. 17, col. 852. Ailleurs, il exprime, avec une parfaite netteté, le principe de la synonymie des noms, quand il s'agit de Dieu : « Il est impossible que la vie soit une et que la notion d'incorruptibilité ne s'identifie point avec celle d'aséité. Οὐ γὰρ δυνατὸν, τὴν μὲν ζωὴν εἶναι μίαν, τὸν δὲ τοῦ ἀφθάρτου λόγον μὴ τὸν αὐτὸν εἶναι τῷ τοῦ ἀγεννήτου. » S. Grégoire de Nysse, *Contra Eunom.*, l. XII, col. 1068.

Un dernier point s'ajoute, qui complète la théodicée anoméenne. Arius avait considéré l'être divin comme incompréhensible, non seulement pour les hommes et pour les anges, mais même pour le Verbe. Voir ARIANISME, t. I, col. 1786. Eunomius, au contraire, affirme l'intelligibilité absolue de l'essence divine. Cette prétention est attestée par ceux des contemporains de l'hérésiarque qui l'attaquèrent, en particulier par saint Basile, *Adversus Eunomium*, l. I, n. 12, col. 540, et saint Grégoire de Nysse, *Contra Eunom.*, l. X, col. 825 sq. Elle est confirmée par l'anoméen Philostorge, qui taxe précisément d'erreur Arius et Eusèbe de Césarée, pour avoir soutenu le contraire, I, 2; II, 3; X, 2, t. LXV, col. 461, 468, 583. Elle est confirmée par Eunomius lui-même, quand il applique à ses adversaires le reproche adressé jadis par Jésus-Christ aux Samaritains, Joa., IV, 22 : *Vos adoratis quod nescitis*; car c'est ignorer Dieu que d'ignorer ce qu'il est. De même, quand il les accuse de méconnaître le caractère et l'excellence de la révélation chrétienne : vainement Notre-Seigneur se serait appelé la porte, la voie et la lumière, si personne ne parvenait à la connaissance et à la contemplation du Père. S. Grégoire de Nysse, *Contra Eunom.*, l. III, col. 602; l. X, col. 828.

Quelle fut la genèse de cette doctrine sur l'intelligibilité absolue de l'Être divin? Les eunoméens l'adoptèrent-ils, comme on l'a dit souvent, dans un intérêt polémique, pour enlever aux catholiques la réponse qu'ils faisaient aux objections ariennes contre la génération du Verbe, en invoquant l'incompréhensibilité de l'essence et de la vie divine; ou furent-ils amenés à cette doctrine par leurs principes philosophiques, et de quelle manière? Question difficile à trancher avec le peu qui nous reste des écrits de la secte.

Des écrivains modernes de grande autorité ont pensé qu'il y eut, chez les anoméens, confusion entre l'être divin, infini dans sa plénitude, et l'être abstrait, d'autant plus facile à épuiser par l'intelligence qu'il est plus vide de détermination. Hefele écrit, en s'inspirant d'une idée déjà émise par plusieurs écrivains, spécialement par Dorner : « Les anoméens conçoivent Dieu d'une façon purement abstraite qui n'embrasse aucune réalité concrète de la vie divine; Dieu est pour eux la simplicité absolue, l'unité complète et indivisible; c'est, à proprement parler, le ὄν et non pas le ὤν, quelque chose d'analogue à cet *Être suprême* dont parlait le XVIIIe siècle... Si l'Être divin n'est autre que la substance existant par elle-même, la substance simple et abstraite de la monade non engendrée, et si l'on adopte, à l'exclusion de toute autre

cette pauvre catégorie de l'idée de Dieu, c'est une chose de peu d'importance, et même vulgaire, que de connaître parfaitement un pareil Dieu. » *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 888, 892.

Le cardinal Franzelin, *De Deo uno*, Rome, 1883, th. X, n. 1, p. 129, précise d'une façon aggravante, quand il place la dernière racine de l'erreur eunomienne dans l'idée que les docteurs de la secte se seraient faite de Dieu, comme l'être *universel* et abstrait qui tombe le premier sous notre conception et reste à la base de toutes nos connaissances ultérieures. De là un rapprochement entre l'eunomianisme et l'ontologisme; des deux côtés on affirme une connaissance *propre* et une intuition *immédiate* de Dieu, par opposition à la connaissance abstraite et analogique que des idées puisées ailleurs peuvent fournir. Le docte cardinal appuie son interprétation sur un passage de saint Épiphane, *Hær.*, LXXVI, *P. G.*, t. XLII, col. 633, où ce Père dit d'Aétius, en réfutant son 36e argument : Ἐφαντάσθη ...οὐκ ἐπὶ τῷ εἰδέναι τὸν Θεὸν κατὰ πίστιν, ἀλλὰ φύσει κατὰ εἴδησιν..., ὡς ἐὰν γινώσκῃ τις πᾶν ὁρατὸν καὶ χερσὶν αὐτοῦ ψηλαφώμενον. Aétius s'attribuait donc, par rapport à Dieu, une connaissance non de foi, mais de science, semblable à celle qu'on a des objets vus des yeux ou touchés de la main.

Tous n'ont pas acquiescé à ce jugement, entre autres le P. J.-M. Piccirelli, S. J., *De Deo uno et trino*, Naples, 1902, p. 335. Aux conclusions du cardinal Franzelin, cet auteur oppose l'interprétation très différente de Petau, *De Deo Deique proprietatibus*, l. VII, c. I, n. 4-6. Il observe que, dans les fragments conservés d'Aétius et d'Eunomius, on ne trouve rien qui prouve cette confusion entre l'être infini et l'être universel ou qui atteste l'intention de fonder notre connaissance de Dieu sur la seule raison; le contraire ressort plutôt de l'appel aux saintes lettres, fréquent chez les deux hérésiarques. Leur prétention à connaître pleinement Dieu s'explique par leur doctrine sur le terme ἀγέννητος, nom propre, c'est-à-dire parfaitement expressif de la nature divine.

La question est plus complexe qu'elle ne le paraît au premier abord, car la conception et la terminologie d'Eunomius diffèrent notablement de la conception et de la terminologie scolastique dont s'inspirent la plupart des auteurs cités. L'hérésiarque a vraiment prétendu posséder une connaissance de Dieu distincte de la connaissance abstraite et analogique que, suivant l'opinion commune, la raison et la foi nous fournissent ici-bas. Cette connaissance, atteignant ou représentant l'objet dans sa nature propre, peut, sous ce rapport, s'appeler *intuitive*. Mais rien n'autorise à supposer qu'elle emportait, dans la théorie anoméenne, une vue directe de l'Être divin; cette supposition paraît même diamétralement opposée à la thèse fondamentale d'Eunomius sur l'origine des noms substantifs et vraiment objectifs; on verra, en effet, plus loin qu'il déclarait notre esprit absolument impuissant à trouver de lui-même ces noms, et qu'il avait recours, pour les expliquer, à une action ou révélation primitive de Dieu.

Le texte cité de saint Épiphane ne tranche pas la question. Les mots, φύσει κατὰ εἴδησιν, ne signifient pas nécessairement une vue naturelle et directe; ils signifient plutôt, suivant la remarque de Petau, *loc. cit.*, n. 4, une connaissance *réelle* ou *propre*. D'ailleurs, il faudrait prouver que l'évêque de Salamine rapporte les paroles mêmes d'Aétius; en réalité, il interprète la doctrine de l'hérétique d'après ses conséquences : Aétius prétend connaître Dieu comme il se connaît soi-même, ou comme nous connaissons les choses que nous voyons et que nous touchons; c'est donc qu'il s'attribue, par rapport à Dieu, une véritable science ou connaissance intime et propre, et non pas une simple connaissance de foi. Conclusion légitime mais qui ne nous renseigne pas sur la manière dont Aétius lui-même expliquait cette connaissance dans ses relations avec le sujet connaissant et l'objet connu.

Comme les néoplatoniciens de son temps, Eunomius nous présente Dieu d'une façon abstraite, soit qu'il l'envisage dans sa simplicité transcendante et exclusive de toute distinction même virtuelle, soit qu'il l'envisage comme l'*Être*, τὸ ὄν. *Apolog.*, n. 17, col. 852; S. Grégoire de Nysse, *Contra Eunom.*, l. X, col. 852 sq. Mais il ne va pas jusqu'à le confondre avec l'Être universel. Il nie qu'il y ait rien de commun entre l'essence suprême et les essences inférieures, même celle du Fils; et, c'est précisément sous la raison d'être qu'il oppose Dieu à tout ce qui n'est pas Dieu, l. X, col. 841. S'il emploie le terme τὸ ὄν, il connaît aussi celui dont Dieu s'est servi, Exod., III, 14 : ὁ ὤν, *Celui qui est*, l. XI, col. 869. Ailleurs, il nous montre Dieu comme le plus éminent des biens et de tous le meilleur, τὸ πάντων ἐξοχώτατον ἀγαθόν, καὶ πάντων κράτιστον, l. IX, col. 801; seul bon, l. XI, col. 856; infiniment infini, ἀτελεύτητός ἐστιν ἀτελευτήτως, l. XII, col. 1089. Pour lui, l'ἀγεννησία comprend la divinité, la puissance, l'incorruptibilité et tout le reste, l. XII, col. 929. Enfin, il ne rejette pas absolument les perfections positives que la sainte Écriture attribue à Dieu, par exemple, celles de lumière, de vie, de puissance, etc.; il les ramène seulement à sa propre conception par l'adjonction de son épithète favorite : lumière *increée*, vie *increée*, puissance *increée*, etc. *Apolog.*, n. 19, col. 854.

Où donc chercher la confusion d'Eunomius, si confusion il y eut? Non pas précisément entre l'être divin et l'être en général, mais entre l'essence divine considérée physiquement et considérée d'une manière abstraite, ce qui a donné lieu, chez les philosophes scolastiques, à l'expression d'*essence métaphysique*.

Prise physiquement, l'essence divine dit tout ce que Dieu est réellement, car rien d'accidentel ne peut exister en Dieu; mais ceci n'empêche pas qu'on ne puisse concevoir une notion première qui soit comme caractéristique de la divinité et transcendante par rapport aux autres notions, en tant que toutes découlent pour ainsi dire logiquement de cette première et en même temps la renferment. Que l'ἀγεννησία puisse s'appeler l'essence divine, en ce sens abstrait et métaphysique, c'est ce que disent équivalemment tous ceux qui font de l'*aséité* le constitutif formel de cette essence. Mais il ne suit nullement de là que l'ἀγεννησία ou l'*aséité* constitue, en fait, l'essence divine indépendamment des autres attributs, et il ne s'ensuit pas davantage que l'aséité nous donne l'idée propre et adéquate de cette essence; car, telle que nous la possédons ici-bas, cette notion n'est pas moins abstraite et analogique que nos autres notions sur Dieu. Saint Basile sait fort bien que Dieu s'est appelé *Celui qui est*, ὁ ὤν; mais il se refuse à voir dans cette notion l'expression propre et adéquate de la nature divine; il la tient seulement pour une dénomination que Dieu s'est attribuée en propre et qui convient, en effet, à son essentielle éternité. Saint Grégoire de Nysse ne reconnaît pas davantage dans cette notion un nom propre, au sens d'Eunomius, mais bien un nom spécialement caractéristique de la divinité et exprimant l'existence essentielle de l'Être suprême avec tout ce qui l'accompagne, éternité, infinité, immutabilité, etc. Voir DIEU (*Sa nature d'après les Pères*), t. IV, col. 1086, 1088.

La confusion entre l'essence divine, prise physiquement ou objectivement, et cette même essence, envisagée sous un aspect abstrait et métaphysique, est un facteur dont il faut tenir compte pour expliquer la

genèse de la doctrine eunomienne sur l'intelligibilité absolue de Dieu; mais à cette confusion doivent s'ajouter les vues d'Eunomius sur l'origine divine et la portée des noms en général, de l'ἀγέννητος en particulier. D'une part, il proclame que le vrai nom d'un être est celui qui en exprime parfaitement l'essence, et que Dieu seul peut donner aux êtres de pareils noms. Voir plus haut, col. 1507. D'autre part, ἀγέννητος est, à ses yeux, le vrai nom de Dieu, donc celui qui exprime pleinement ce qu'est Dieu. Il en résulte qu'à la connaissance de ce nom correspond pour nous la parfaite connaissance de l'essence divine. Et c'est bien ainsi que saint Grégoire de Nysse a compris et nous présente le raisonnement de ses adversaires, l. XII, col. 929.

Les auteurs modernes qui se sont occupés de la théodicée eunomienne, en ont souvent critiqué un autre point : la distinction posée en Dieu entre l'οὐσία, ou la nature que le Père ne peut pas communiquer, et l'ἐνέργεια, ou volonté et puissance créatrice qu'il communique au Fils en le produisant. En conséquence, Eunomius identifiait la volonté et l'opération divine, mais il distinguait l'essence et l'opération : Οὐκοῦν εἰ τὴν μὲν βούλησιν ἀπέδειξεν ὁ λόγος ἐνέργειαν, οὐκ οὐσίαν δὲ τὴν ἐνέργειαν... *Apolog.*, n. 24, col. 859. Doctrine fausse et, en même temps, contradiction aussi singulière que manifeste dans quelqu'un qui concevait la simplicité divine d'une façon aussi transcendante et aussi abstraite qu'on l'a vu.

4° *Idéologie.* — Pour développer ou justifier sa doctrine sur l'ἀγεννησία, Eunomius fut amené à exprimer ses vues sur les conceptions de l'esprit humain et sur les dénominations correspondantes, dites κατ' ἐπίνοιαν. Voir Dieu, t. IV, col. 1083. Il commença par leur dénier toute valeur objective; purement verbales, elles n'ont d'existence réelle que dans les sons proférés. S. Basile, *Adversus Eunom.*, l. I, n. 5, *P. G.*, t. XXIX, col. 520 sq. En face des raisonnements que l'évêque de Césarée lui opposa, l'hérésiarque reconnut qu'il peut y avoir autre chose que de simples sons dans les dénominations formées par l'esprit humain; mais il limita la portée de cette prérogative à la conception d'êtres de pure raison, c'est-à-dire aux créations fantaisistes de l'esprit, capable de se figurer des colosses, des pigmées, des centaures et choses semblables. S. Grégoire de Nysse, *Contra Eunom.*, l. XII, col. 969. De ce point de vue, on a pu établir un certain parallèle entre l'eunomianisme et le nominalisme; mais ce qui suit fera voir que, pour rester objectif, le parallèle doit être présenté d'une façon très restreinte.

D'après Eunomius, tout nom d'origine humaine ne pouvait être qu'une appellation impropre et insignifiante, ψευδῶν καὶ ἀσημάντων, l. XII, col. 1013. A l'encontre du pouvoir, attribué par saint Basile à notre raison, de donner aux êtres des noms exprimant leur nature ou leurs propriétés, il formula cette théorie étroitement apparentée avec le traditionalisme pur : c'est Dieu lui-même qui, en créant chaque être, lui a donné et seul a pu lui donner un vrai nom, un nom qui lui convînt proprement et répondît à sa nature. Sans cette intervention divine et sans la révélation de ces noms, les premiers hommes et leurs descendants auraient été condamnés à vivre muets, sans pouvoir exprimer ni savoir ce que sont les choses les plus élémentaires, comme le feu, l'air et le reste, l. XII, col. 971, 1023, 1044. Aussi l'imposition des noms aux êtres créés est-elle un acte de la sagesse et de la providence divine, inséparable de l'action créatrice, col. 1047 sq.

Eunomius prétendait justifier ce système par les saintes Lettres. D'après le récit de la Genèse, c. I, Dieu fit tout sortir du néant par voie de commandement, en appelant chaque chose par son nom : *Fiat lux, fiat firmamentum*, etc.; l'homme, cependant, n'existait pas encore, l. XII, col. 976 sq. Les discours adressés par Dieu aux hommes ne peuvent pas se comprendre dans l'hypothèse contraire, sans faire injure à la majesté suprême; car il ne convient pas que Dieu, pour nous parler, se serve de ce qui serait nôtre, col. 1049. Enfin, David dit expressément de Dieu, Ps. CXLVI, 4 : *Qui numerat multitudinem stellarum, et omnibus eis nomina vocat.* Il serait inutile de montrer avec quelle facilité l'évêque de Nysse réfuta une pareille exégèse.

Mais comment Eunomius entendait-il cette imposition des noms, soit de la part de Dieu qui est censé la faire, soit de la part de l'homme qui doit en recevoir la connaissance? Une réponse précise est difficile, car la façon fragmentaire dont saint Grégoire de Nysse cite le texte de son adversaire et les commentaires qu'il y mêle ne permettent guère de suivre la pensée d'Eunomius dans tout son développement, si tant est qu'il l'ait jamais développée. En rapportant l'argument emprunté au c. 1er de la Genèse, l'évêque de Nysse interprète la pensée de l'anoméen en ce sens que Dieu aurait proféré les noms des choses, comme nous le faisons, dans un langage articulé : καὶ τὸν Θεὸν διεξοδικῶ κεχρῆσθαι κατασκευάσει, καὶ φωνῇ καὶ ῥόθιγγῳ διατυποῦντα τὰ νοήματα, col. 977. Toutefois, la formule à nuance dubitative, dont le saint docteur se sert immédiatement après : Εἰ τοίνυν τοῦτο νοεῖ..., nous autorise à ne pas attribuer une valeur absolue à cette interprétation. La réserve est d'autant plus nécessaire que, dans un passage postérieur, col. 984, il est fait allusion à un langage silencieux, indépendant de sons extérieurs ou articulés. Aussi l'assertion d'Eunomius comporte-t-elle cette autre interprétation, proposée par M. Diekamp, *op. cit.*, p. 147 : en créant les choses destinées à servir plus tard à l'homme, Dieu aurait fixé et décrété comment elles se nommeraient: οὐτωσί τε κελεύων, καὶ ἑτέρως ἀπαγορεύων τας ἐπὶ τῶν πραγμάτων κεῖσθαι φωνάς, col. 1000. De là un rapport naturel et immuable entre les noms et les choses : ἀμεταθετος ἡ προσφυὴς τῶν ὀνομάτων πρὸς τὰ πράγματα σχέτις, l. VII, col. 752.

En tous cas, il est absolument nécessaire que l'homme ait reçu de Dieu la connaissance des noms. Saint Grégoire, parlant dans l'hypothèse eunomienne, nous représente Dieu comme un pédagogue ou un maître d'école qui apprendrait à nos premiers parents les mots et les noms, l. XII, col. 1043 sq. Pour les descendants d'Adam, rien de précis. Il est seulement question d' « une loi naturelle, en vertu de laquelle les choses font naître en nous les noms, comme les germes et les racines font naître les plantes, » col. 1093. Idée qui se retrouve, *ibid.*, dans cette phrase d'Eunomius : « Celui dont la providence s'étend à tous a jugé bon, conformément à la loi de la création, de semer, ἐγκατασπεῖραι, dans nos âmes les noms des choses. »

Quel rapport y avait-il, dans la pensée de l'hérésiarque, entre les noms et les idées? Ces germes infus ou incréés se rapportent-ils immédiatement aux noms eux-mêmes, qui devraient ensuite se développer sous l'influence des objets, en vertu de la connexion naturelle et immuable qu'il suppose exister entre les choses et leurs noms? Au contraire, se rapportent-ils directement aux idées, qui ne pourraient passer à l'état de connaissance actuelle, sans être, en quelque sorte, excitées et fécondées par les noms? Ou bien, se rapportent-ils tout à la fois aux idées et aux noms, en ce sens que les idées et les noms marcheraient toujours et nécessairement de pair? Dans cette dernière hypothèse, assurément vraisemblable, on arriverait à une théorie sur l'origine des idées où, suivant la remarque de M. Diekamp, *op. cit.*, p. 144, 151, le traditionalisme pur et le système cartésien des idées innées se rencontreraient.

Saint Grégoire de Nysse considère cette théorie eunomienne comme dépendant, au moins médiatement, de la philosophie platonicienne du langage, telle qu'on la trouve dans le dialogue intitulé Κρατύλος. M. Diekamp confirme ce jugement, p. 149 sq., en relevant dans cet écrit diverses assertions semblables ou analogues à celles d'Eunomius, en particulier sur le rapport naturel qui existe entre les choses et leurs noms, sur la prérogative essentielle à tout vrai nom de désigner les êtres par leur nature ou leurs propriétés, sur la dénégation de cette prérogative aux noms donnés arbitrairement, sur la nécessité d'une sagesse éminente et supérieure à la sagesse humaine dans celui qui impose les noms.

La connexion de cette idéologie avec les points de la théodicée eunomienne précédemment exposés, est trop étroite et trop facile à saisir pour qu'il soit nécessaire de s'y arrêter. De même, la réfutation de cette théorie se rattache, comme la partie au tout, à la réfutation générale de la théodicée eunomienne. Voir Dieu (*Sa nature d'après les Pères*), t. IV, col. 1083 sq.

5° *Vie chrétienne.* — Eunomius proclamait ce principe, en le reliant à l'enseignement « des hommes saints et bienheureux, » apparemment ceux de son parti : « Ce qui donne au mystère de la piété sa vraie sanction, ce n'est ni la sainteté des noms, ni la propriété des rites et des symboles mystiques, mais l'exactitude de la doctrine. » S. Grégoire de Nysse, *Contra Eunom.*, l. XI, col. 878 sq. Ce principe allait de lui-même à déprécier le rôle et l'importance des sacrements et des observances liturgiques, dans l'entretien et le développement de la vie chrétienne. La liberté avec laquelle les eunomiens passaient de la théorie à la pratique est suffisamment attestée par leur conduite dans l'administration du baptême. Voir Anoméens, t. I, col. 1325. Au même esprit d'intellectualisme abstrait et rationaliste se rattachent l'aversion d'Eunomius pour l'ascétisme chrétien, signalée par l'évêque de Nysse, l. I, col. 282, et l'opposition au culte des saints et des reliques, dont parlent Astère d'Amasée, *Homil.*, X, *P. G.*, t. XL, col. 331, et saint Jérôme, *In Vigilantium*, c. VIII, *P. L.*, t. XXIII, col. 347.

Malgré ces tendances, et peut-être à cause de ces tendances, il est de mode parmi les protestants modernes de tracer d'Eunomius un assez beau portrait; on loue sa décision et son courage, la fermeté et la noblesse de son caractère, son désintéressement, parfois même l'intégrité de ses mœurs. Saint Grégoire de Nysse, l. I, col. 265, 282, n'est pas aussi flatteur pour le personnage; et, comme il défie ses adversaires de lui porter un démenti, il semble bien qu'il ait ses raisons pour porter ce jugement. A l'exemple de Newman, *The arians of the fourth century*, Londres, 1876, p. 339, on peut rendre un certain hommage à cette franchise de conviction qui porta le chef des eunomiens à dédaigner, habituellement parlant, les dissimulations et les compromis, à une époque où les acaciens et les eudoxiens donnèrent tant d'exemples de servilité vénale. En raison de la réelle originalité avec laquelle la figure d'Eunomius se détache, C. Ullmann a pu l'appeler « l'un des plus intéressants hérétiques du IVe siècle. » *Gregorius von Nazianz der Theologe*, Gotha, 1867, p. 221. Mais ce point de vue relatif ne doit pas faire oublier ce qu'il y avait de foncièrement ruineux dans ce philosophisme rationaliste, doublé d'un dialecticisme purement mécanique, où les mystères fondamentaux de la foi chrétienne, interprétés en dehors de la vraie tradition, perdaient leur signification.

I. Sources anciennes pour la biographie d'Eunomius. — Les historiens ecclésiastiques cités au cours de l'article : Philostorge, spécialement renseigné comme anoméen mais partial dans son appréciation des faits et gestes d'Eunomius; Socrate, Sozomène et Théodoret. Quelques détails complémentaires dans saint Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium*, l. I.

II. Écrits. — Photius, *Bibliotheca*, cod. 137, 138, *P. G.*, t. CIII, col. 416 sq.; Basnage, *Animadversiones circa Eunomium et ejus scripta*, dans son édition de *H. Canisii Lectiones antiquæ*, t. I, p. 172 sq.; J. A. Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harles, Hambourg, 1804, t. IX, p. 207 sq.; C. H. G. Rettberg, *Marcelliana. Accedit Eunomii Ἔκθεσις πίστεως*, Gœttingue, 1794; O. Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. Godet, Paris, 1899, t. II, p. 12.

III. Synthèses historiques ou dogmatiques. — Tillemont, *Mémoires*, Paris, 1704, t. VI, art. 96-100, p. 501 sq.; F. Diekamp, *Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa*, Munster, 1896, part. I, c. II, III; Schwane, *Histoire des dogmes*, 2e édit., trad. Degert, Paris, 1903, t. II a. c. I, § 3; c. II, § 15, p. 37 sq., 198 sq.; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 888 sq.

Auteurs protestants : C. R. W. Klose, *Geschichte und Lehre des Eunomius*, Kiel, 1833; A. Neander, *General history of the christian religion and Church*, trad. J. Terry, Londres, 1851, t. IV, p. 58 sq.; A. Venables, art. *Eunomius*, dans *A dictionary of christian biography*, Londres, 1880, t. II, p. 286-290; J. A. Dorner, *History of the development of the doctrine of the person of Christ*, trad. Simon, Édimbourg, 1897, part. I, t. II, p. 264 sq., 499 (note 50); F. Loofs, art. *Eunomius*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1898, t. V, p. 597-601.

X. Le Bachelet.

EUNOMIOEUTYCHIENS (EUNOMIOEUPSYCHIENS). Hérétiques de la fin du IVe siècle, ainsi appelés d'Eunomius, l'un des chefs des anoméens, voir Anoméens, Eunomius, et d'Eutychius, Εὐτύχιος, l'un des disciples d'Eunomius, d'après Sozomène, *H. E.*, VII, 17, *P. G.*, t. LXVII, col. 1464, 1465. D'après Nicéphore Calliste, au contraire, *H. E.*, XII, 30, *P. G.*, t. CXLVI, col. 842, il faudrait les appeler eunomioeupsychiens; mais comme Nicéphore dépend de Sozomène, il y a lieu de croire à une erreur de transcription pour le nom du chef de cette secte, Εὐψύχιος pour Εὐτύχιος.

Vers 379, des divisions éclatèrent parmi les anoméens. Les uns, avec le Cappadocien Théophronius, prétendaient qu'il y a diversité et changement dans la connaissance divine, suivant qu'elle a pour objet le passé, le présent ou l'avenir : d'où leur nom d'eunomiothéophroniens; les autres, avec le laïque Eutychius de Constantinople, soutenaient que le Fils, ayant tout reçu du Père, connaissait l'heure de la fin du monde et du jugement dernier : d'où leur nom d'eunomioeutychiens. On objectait à ces derniers ce texte formel : « Pour ce qui est de ce jour et de cette heure, nul ne les connaît, ni les anges dans le ciel, *ni le Fils*, mais le Père seul, » Marc., XIII, 32; cf. Matth., XXIV, 36, et l'on blâmait en conséquence la nouvelle exégèse. Mais loin de se tenir pour battu, Eutychius alla trouver son maître Eunomius alors en exil. En même temps que lui, ses adversaires expédièrent un diacre et d'autres délégués pour faire condamner Eutychius et discuter au besoin avec lui. Ce fut en vain, car, à leur grand étonnement, Eunomius donna raison à Eutychius, et, chose plus grave parce qu'elle était contraire à tous les usages de la secte, il pria avec lui sans exiger une lettre de recommandation. Ainsi désavoués, les adversaires d'Eutychius attendirent la mort d'Eunomius, survenue peu après 392, et refusèrent dès lors d'avoir tout rapport avec celui qu'ils traitaient de dissident irréductible. Le parti anoméen fut alors scindé; Eutychius fit bande à part et donna son nom à ses partisans.

Au point de vue doctrinal, les eunomioeutychiens erraient comme les anoméens sur la nature du Fils de Dieu, en soutenant qu'il n'était ni consubstantiel ni semblable à son Père, et ils prétendaient avec Eutychius que, malgré son infériorité de nature, le Fils

n'en possédait pas moins la connaissance que le Père avait des derniers événements du monde. Au point de vue sacramentel, Théophronius et Eutychius étaient accusés d'avoir modifié le rituel du baptême. En quoi consistait ce changement et quelle est la part qui revenait à chacun d'eux, c'est ce que Sozomène a négligé de nous dire. Peut-être dans la formule baptismale des anoméens, « au nom du Père incréé, du Fils créé et de l'Esprit sanctificateur créé par le Fils créé, » S. Épiphane, *Hær.*, LXXVI, 6, *P. G.*, t. XLII, col. 657, supprimèrent-ils l'énumération des trois personnes divines; nous savons en tout cas que leur baptême ne comprenait qu'une seule immersion. Sozomène, *H. E.*, VI, 26, *P. G.*, t. LXVII, col. 1362; Théodoret, *Hæret. fab.*, IV, 3, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 421; Philostorge, X, 4, *P. G.*, t. LXV, col. 585.

Cette première scission dans le parti anoméen, présage de scissions nouvelles, ne fit qu'affaiblir les partisans d'Eunomius. Déjà condamnés par le concile général de Constantinople, en 381, ils furent poursuivis par les lois de Théodose du 25 juillet et du 3 décembre 383, du 21 janvier 384, que de nouvelles mesures répressives ne tardèrent pas à suivre, *Cod. theod.*, XVI, 5, 11-13, 17, 23, 25, 27, 31, 32, 34, 36, 49, 58, 60, 61, et devinrent ainsi impuissants à troubler l'Église comme ils l'avaient fait à la fin du IVe siècle.

Sozomène, *H. E.*, VII, 17, *P. G.*, t. LXVII, col. 1464, 1465; Nicéphore Calliste, *H. E.*, XII, 30, *P. G.*, t. CXLVI, col. 842; Migne, *Dict. des hérésies*, Paris, 1847, t. I, col. 684; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*.

G. BAREILLE.

1. EUNUQUE. Le mot eunuque a dans l'histoire une double signification : étymologiquement, il désigne un homme occupé à la garde d'un gynécée; il désigne aussi, en un sens plus restreint, les malheureux qui ont subi l'amputation de leurs organes virils. Ces derniers seulement sont visés dans la législation canonique.

Les textes canoniques distinguent trois espèces d'eunuques : les eunuques involontaires qui ont subi cet outrage, soit dans leur enfance, soit même plus tard, de la part de leurs maîtres ou de leurs ennemis, sans aucune coopération personnelle; ceux qui l'ont subi volontairement comme le seul remède indiqué par leur médecin en certaines maladies; ceux qui se sont, sans motif ou prétexte de santé, infligé ou fait infliger à eux-mêmes cette mutilation.

Les eunuques tout à fait involontaires ne sont, de ce fait, coupables d'aucune faute. Ils ne sont frappés non plus d'aucune peine, et on ne les écarte pas, pour ce motif, du clergé ni des ordres sacrés. Sur ce point, la discipline n'a pas varié. Telle nous l'avait donnée le concile de Nicée, telle nous l'avons encore aujourd'hui : celui qui a été mutilé par les barbares ou par son maître n'est pas exclu de la cléricature. Concile de Nicée, can. 1, Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I, p. 529 sq., ou dans Gratien, dist. LV, c. 7. Cf. Canons des apôtres, can. 21, Gratien, *ibid.*, c. 8; le c. 21 de la collection canonique de Martin de Braga (vers 572), qui n'est qu'une traduction du c. 1 de Nicée, Gratien, *ibid.*, c. 9. Le texte de Nicée et les canons des apôtres sont, en effet, les seuls auxquels se réfère le pape Clément III, c. 3, *Ex parte*, X, *De corpore vitiatis ordinandis vel non*, et dont il maintient la discipline : ceux qui ont été faits eunuques par une mutilation totalement involontaire ne sont pas irréguliers en vue de l'entrée dans le clergé ou de la réception des saints ordres.

D'autres sont eunuques par une mutilation que l'on pourrait dire volontaire *secundum quid*. Le cas classique est exposé dans le c. 5 du même titre *De corpore vitiatis*. Un prêtre, qui se sent sur le point de contracter la lèpre, va consulter son médecin. Celui-ci ne voit d'autre remède efficace que cette mutilation; le prêtre s'y soumet comme à une dure nécessité; mais ensuite, pris de scrupule, il demande au pape s'il a encouru l'irrégularité. Innocent III le rassure en lui déclarant que « les canons des saints Pères », dans le cas présent, n'infligent pas cette peine. Telle était, en effet, la discipline du concile du Nicée qui s'est maintenue immuable. Notons que la réponse du pape Innocent III ne visait directement que le cas qui lui était soumis : celui d'un clerc déjà revêtu du sacerdoce; la Glose, *in loc.*, montre que l'irrégularité n'est pas plus encourue si la mutilation est antérieure au sacerdoce.

La troisième catégorie comprend les eunuques purement et simplement volontaires, qui se sont infligé à eux-mêmes cette mutilation. On sait que plusieurs chrétiens eurent cette pensée, dans des vues d'ailleurs très élevées : les uns, dans le dessein de réfuter par là les accusations d'impudicité portées par les païens contre les réunions du culte chrétien; d'autres, des clercs, afin de couper court aux soupçons que pouvaient faire naître leurs relations ministérielles avec les femmes chrétiennes, soit aussi afin d'éviter les périls mêmes de ce ministère. Le fait d'Origène est bien connu, Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. VIII, *P. G.*, t. XX, col. 536; plus d'un sans doute l'imita, prétendant se couvrir du texte évangélique, Matth., XIX, 12, car les conciles durent s'en occuper. Le concile de Nicée, can. 1, s'éleva contre de telles pratiques et prononça contre les coupables l'exclusion du clergé : on ne les y admettra pas et on les chassera s'ils en font déjà partie. Ce fut, semble-t-il, la première loi canonique générale de ce genre, puisque les évêques de Palestine n'en avaient pas moins promu Origène au sacerdoce, et que celui-ci, cependant bien informé de la discipline ecclésiastique, se laissa ordonner.

La loi de Nicée fut confirmée par les canons des apôtres, puis par le IIe concile d'Arles (452), can. 7, Gratien, dist. LV, c. 5; Martin de Braga, *loc. cit.*; maintenue par le pape Clément III, c. 4, *De corpore vitiatis*, qui fait encore loi.

Sur la culpabilité morale, voir MUTILATION.

A ce propos, des théologiens se posaient autrefois une question qui nous étonne quelque peu aujourd'hui. Devenait-il irrégulier celui qui, dans son jeune âge, acceptait de subir cette mutilation afin de conserver sa voix ? Saint Alphonse, *De censuris*, n. 418, n'ose se prononcer personnellement, tout en citant des auteurs qui tenaient pour la négative. Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica*, v° *Eunuchus*, affirme que l'acte n'est pas licite et que c'est parmi les théologiens l'opinion commune. C'est également l'avis de Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. XI, c. VII, n. 3, qui cite dans ce sens une longue liste d'auteurs, théologiens et canonistes, des plus considérables.

L'irrégularité encourue peut être levée par dispense épiscopale si le délit est occulte, concile de Trente, sess. XXIV, c. VI, *De reform.*; s'il est public, la dispense en est réservée au pape, et elle est exécutée par la S. C. des Sacrements.

Voir les canonistes au titre *De corpore vitiatis ordinandis vel non*, ou bien au traité des irrégularités, et les auteurs cités plus haut.

A. VILLIEN.

2. EUNUQUES ou VALÉSIENS. — 1° *Sources.* — Parmi les sectes chrétiennes des premiers siècles, plus attachées à la lettre qu'à l'esprit de l'Évangile et portées à pratiquer, sous les dehors d'un ascétisme mal compris, le pire des dévergondages, il faut ranger celle des eunuques ou valésiens, dont le nom rappelle la pratique ou le chef inconnu, Οὐάλης, *Valesius*. Le premier qui en parle et, à vrai dire, la seule source, c'est saint Épiphane, *Hær.*, LVIII, *P. G.*, t. XLI, col. 1009-1016.

Or, voici ce qu'il en dit, et encore n'est-ce point sur des renseignements directs, mais pour en avoir souvent entendu parler, car il n'a pu ni contrôler la véracité des bruits qui en couraient, ni même parvenir à savoir au juste ce qu'était son chef, ce qu'elle était elle-même, son origine, son rôle, son extension, sa doctrine. Mais il a cru qu'elle n'était autre que celle qui existait à Bacathis, dans la région voisine de Philadelphie au delà du Jourdain. Par la place qu'il lui assigne dans son catalogue des hérésies, après Noet et avant les novatiens, il donne à penser que les eunuques existaient déjà au IIIe siècle, vers l'an 240; c'est la conclusion qui s'impose sans qu'elle ait la valeur d'une précision chronologique absolue. Quant à chercher ailleurs d'autres renseignements plus explicites et plus précis, il n'y faut point songer. Car, d'une part, les Pères, dans l'explication des passages scripturaires dont abusaient ces sectaires, ne font jamais allusion à une secte d'eunuques ou de valésiens; et, d'autre part, parmi ceux qui ont dressé des catalogues d'hérésie, tous dépendent, sur ce point, de saint Épiphane. C'est d'abord saint Augustin, qui avoue, lui aussi, son défaut de renseignements et ajoute : *alia quoque hæretica docere dicuntur et turpia; sed quæ illa sint, nec ipse commemoravit Epiphanius, nec uspiam potui reperire. De hær.*, 37, *P. L.*, t. XLII, col. 32. C'est ensuite l'auteur inconnu du *Prædestinatus*, qui ne fait que transcrire saint Augustin, sauf à y ajouter ce détail, d'ailleurs invérifiable et sujet à caution, que cette secte fut condamnée dans un synode d'Achaïe. *Prædest.*, 37, *P. L.*, t. LIII, col. 598. Beaucoup plus tard enfin, c'est saint Jean Damascène, qui ne fait qu'abréger saint Épiphane. *Hær.*, LVIII, *P. G.*, t. XCIV, col. 714.

2° *Doctrine et pratique.* — Les sectaires de Bacathis, nous dit saint Épiphane, étaient d'anciens chrétiens qui avaient fréquenté l'Église, mais qui en furent exclus dès qu'ils eurent la folie de prétendre que la castration est un moyen nécessaire de salut. En effet, à l'exemple de tant d'autres esprits, fourvoyés sans lumière et sans guide dans l'interprétation de l'Écriture, et préférant leur sens propre à l'explication ecclésiastique, ces sectaires, qui rejetaient la Loi et les Prophètes, se mirent à pratiquer délibérément la castration sur eux-mêmes et à l'imposer à leurs adeptes comme le moyen indispensable d'échapper aux tribulations de la chair, de conserver la continence et de se sauver. En agissant de la sorte, ils entendaient être parfaitement d'accord avec le texte évangélique suivant : « Si ta main ou ton pied est pour toi une occasion de chute, coupe-les et les jette loin de toi; il vaut mieux pour toi entrer dans la vie mutilé ou boiteux que d'être jeté, ayant deux pieds ou deux mains, dans le feu éternel. Et si ton œil est pour toi une occasion de chute, arrache-le et le jette loin de toi; il vaut mieux pour toi entrer dans la vie avec un seul œil que d'être jeté, ayant deux yeux, dans la géhenne du feu. » Matth., XVIII, 8, 9. De ce texte ils rapprochaient cette parole du Sauveur : « Il y a des eunuques de naissance, dès le sein de leur mère; il y a aussi des eunuques qui le sont devenus par la main des hommes; et il y en a qui se sont faits eunuques eux-mêmes à cause du royaume des cieux. Que celui qui peut comprendre comprenne. » Matth., XIX, 12. Or, ils estimaient avoir parfaitement compris. Oubliant donc que la lettre tue et que l'esprit vivifie, ils s'en tinrent au sens littéral sans se mettre en peine du sens spirituel, le seul visé par le Christ et le seul admissible d'après l'enseignement de l'Église. Et c'est pourquoi ils regardèrent la castration volontaire comme une opération absolument indispensable. Aussi étaient-ils tous ἀπόκοποι. *Hær.*, LVIII, 1, 2, *P. G.*, t. XLI, col. 1012. Et quiconque voulait faire partie de leur secte devait finalement subir cette mutilation réputée nécessaire; en attendant, il était soumis à un régime alimentaire sévère, qui ne comportait ni la chair des animaux ni aucune espèce de mets excitants; mais une fois initié en devenant eunuque, il pouvait manger tout ce qui lui plaisait, sans craindre aucune des conséquences qui pouvaient en résulter, attendu que, dans cet état, il était désormais libéré de toute lutte contre la concupiscence et à l'abri de tout danger d'incontinence, n'ayant plus à craindre la perte de la chasteté. Mais ces sectaires ne se contentaient pas de ce recrutement volontaire; pour augmenter leur nombre, ils recouraient à la violence et mutilaient de vive force tous ceux qui passaient à leur portée ou s'égaraient dans leurs parages.

3° *Réfutation qu'en fait saint Épiphane.* — Il n'y avait pas seulement, chez ces sectaires, une erreur grossière d'exégèse, qui ne parvint pas à cacher les pires désordres qu'elle servait à couvrir ou auxquels elle devait fatalement conduire, il y avait encore quelque erreur dogmatique, ou nettement avouée ou implicitement contenue; et elle portait vraisemblablement sur la résurrection des corps, tant saint Épiphane insiste à ce sujet. Tous les membres du corps, dit-il, doivent ressusciter sans exception. Or, si l'on nie que quelqu'un de ces membres doive ressusciter, on nie par là même la résurrection des corps; ou si, comme certains de ces impies le prétendent, le corps ne doit pas ressusciter, à quoi bon alors tout ce qu'ils disent? *Hær.*, LVIII, 2, *P. G.*, t. XLI, col. 1012. Dans sa réfutation, saint Épiphane relève d'abord, chez ces exégètes intempérants et asservis à la lettre, un défaut de logique, et les acule à l'absurde. S'il faut, dit-il, retrancher en nous le membre qui nous scandalise, il n'y a plus qu'à supprimer tous nos membres, car tous, un jour ou l'autre, nous scandalisent à quelque degré. Il faudrait même s'arracher le cœur, puisque c'est du cœur que nous viennent les mauvaises pensées. D'autre part, ceux qui pratiquent la castration se mettent en dehors de l'humanité, et l'on ne conçoit pas qu'ils puissent être récompensés au ciel, car ils ne peuvent être rangés dans aucune des catégories d'eunuques dont a parlé le Sauveur, surtout dans la dernière, parmi ceux qui se font eunuques en vue du royaume des cieux. Ceux-ci, en effet, ne sont pas ceux qui pratiquent la mutilation matérielle, mais bien les apôtres, les moines et tous ceux qui observent vraiment la continence par une abstention rigoureuse de tout plaisir charnel, par une vigilance et une lutte incessantes contre les assauts de la convoitise, et nullement par une opération chirurgicale; car se mutiler ou se faire mutiler, ce n'est point mériter la couronne, c'est attenter à l'œuvre du créateur et, au lieu de supprimer la cause du péché, c'est s'exposer à des passions plus violentes encore et non moins désordonnées. Quand saint Paul disait : « Je voudrais que tous les hommes fussent comme moi, » I Cor., VII, 7, il n'était pas ἀπόκοπος et il parlait à des hommes qui ne l'étaient pas davantage, puisqu'il ajoute : « S'ils ne peuvent se contenir, qu'ils se marient, car il vaut mieux se marier que de brûler. » I Cor., VII, 9. Or le mariage ne saurait convenir à des ἀπόκοποι; c'est donc que l'apôtre entend parler de la continence et de la chasteté dans un sens tout spirituel. *Hær.*, LVIII, 4, *P. G.*, t. XLI, col. 1016.

Dans ces quelques mots, saint Épiphane résume l'enseignement et la pratique de l'Église, qui condamne la mutilation matérielle et prescrit l'intégrité physique du corps, mais surtout l'intégrité morale, celle de l'esprit et du cœur, toujours recommandée par les Pères et si bien formulée par saint Augustin quand il dit qu'il n'y a que le glaive de l'esprit et de la parole de Dieu qui puisse séparer l'homme animal de l'homme

spirituel, que les eunuques loués dans l'Évangile ne sont autres que ceux que la grâce divine a formés, et que la gardienne de la chasteté, c'est la charité, fondée sur l'humilité : *pio proposito continentes, corpus usque ad contemptas nuptias castigantes, seipsos non in corpore sed in ipsa concupiscentiæ radice castrantes. De virginitate*, 24. *Non custodit bonum virginale nisi Deus ipse qui dedit, et Deus caritas est. Custos ergo virginitatis caritas; locus autem hujus custodis, humilitas. Ibid.*, 52. *De viribus vestris expertes cavete, ne, quia ferre aliquid potuistis, inflemini; de inexpertis autem orate, ne supra quam potestis ferre tentemini. Ibid.*, 53, *P. L.*, t. XL, col. 409, 426, 427.

En Orient, la race des eunuques était une plaie sociale; elle n'était que trop représentée à la cour. Les Pères ne pouvaient que la déplorer et la condamner. Le pseudo-Basile reprochait à ces mutilés non seulement de perdre la liberté et le mérite de la chasteté en déshonorant l'œuvre du créateur, mais encore et surtout de laisser subsister les passions sensuelles et la concupiscence qui en est la source, d'être d'autant plus incontinents d'esprit et de volonté qu'ils y étaient moins aptes physiologiquement et d'autant plus esclaves de la volupté qu'ils s'y livraient plus impunément et plus ignominieusement. *De vera virginitatis integritate*, 61, *P. G.*, t. XXX, col. 793. Or, par leur influence funeste sur l'esprit de l'empereur, les eunuques de la cour de Constance s'étaient mêlés des questions religieuses : partisans plus ou moins avérés de l'erreur arienne, ils étaient les ennemis déclarés de la divinité du Fils de Dieu, dont ils ne voulaient pas entendre parler, parce que, selon la remarque de saint Athanase, ils étaient réduits, autant par nature que par volonté, à une complète stérilité morale : τὸ παράδοξον τῆς ἐπιβουλῆς τοῦτό ἐστιν, ὅτι ἡ ἀρειανὴ αἵρεσις ἀρνουμένη τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἐξ εὐνούχων ἔχει τὴν βοήθειαν, οἵτινες, ὡς τῇ φύσει, οὕτως κατὰ τὴν ψυχὴν ἀρετῆς ἄγονοι τυγχάνοντες, οὐ φέρουσιν ἀκούειν ὅλως περὶ Υἱοῦ. *Hist. arian. ad monachos*, 38, *P. G.*, t. XXV, col. 737. C'est à ces γυναικώδεις, ἐν ἀνδράσιν ἀνάνδρους, ἀμφιβόλους τὸ γένος, comme il les caractérise, que saint Grégoire de Nazianze attribuait toutes les violences de l'empereur contre les défenseurs de la foi de Nicée. *Orat.*, XXI, 21, *P. G.*, t. XXXV, col. 1105. Devant ce mal endémique et autrement redoutable, au point de vue social et moral, que l'existence d'une secte religieuse d'eunuques perdue dans un coin de l'Arabie, peut-être ignorée et d'ailleurs peu menaçante à cette époque de luttes doctrinales, on comprend que les Pères, adversaires résolus de la castration, aient fait entendre une protestation indignée contre les eunuques de cour transformés en brandons de discorde religieuse et en persécuteurs. Sans doute il y avait les lois impériales qui interdisaient sévèrement la mutilation. Au dire de Suétone, Domitien avait défendu la castration : *Castrari mares vetuit, Domitianus*, 7, et Duguet ajoute qu'Hadrien fut encore plus sévère : *Medico quidem qui exciderit, capitale erit; item ipsi, qui se sponte excidendum præbuit. Conférences ecclésiastiques*, diss. LI, Cologne, 1742, t. II, p. 287. Elles furent même observées pendant un certain temps puisque, d'après saint Justin, *Apol.*, I, 29, *P. G.*, t. VI, col. 373, les médecins d'Alexandrie refusèrent de prêter leur concours à un jeune chrétien qui, pour prouver aux païens que rien d'obscène ou d'impudique ne se passait dans les assemblées chrétiennes, avait présenté une requête au préfet Félix dans le but de se faire faire eunuque. Mais, en Orient, elles finirent par tomber en désuétude. Il n'en est pas moins vrai, comme le remarque saint Jérôme, *In Gal.*, l. III, c. V, 12, *P. L.*, t. XXVI, col. 405, que cette funeste habitude passait pour tellement détestable que non seulement celui qui pratiquait la castration sur autrui était puni par les lois, mais que celui qui la pratiquait sur lui-même était regardé comme infâme.

4° *Jurisprudence canonique.* — L'Église, impuissante à supprimer radicalement une telle plaie, voulut au moins en préserver ses membres et assurer un recrutement ecclésiastique digne de tout respect. C'est pourquoi, dans son premier concile œcuménique, à Nicée, en 325, elle porta le canon suivant :

Εἴ τις ἐν νόσῳ ὑπὸ ἰατρῶν ἐχειρουργήθη, ἢ ὑπὸ βαρβάρων ἐξετμήθη, οὕτως μενέτω ἐν τῷ κλήρῳ. Εἰ δέ τις ὑγιαίνων ἑαυτὸν ἐξέτεμε, τοῦτον καὶ ἐν τῷ κλήρῳ ἐξεταζόμενον πεπαῦσθαι προσήκει, καὶ ἐκ τοῦ δεῦρο μήδενα τῶν τοιούτων χρῆναι προάγεσθαι. Can. 1.

Si quelqu'un a été fait eunuque ou par des chirurgiens en maladie, ou par des barbares, qu'il demeure dans le clergé. Mais celui qui, étant en santé, s'est mutilé lui-même, doit être interdit, s'il se trouve dans le clergé; et, désormais, on ne doit en promouvoir aucun.

Ce canon, Lauchert, *Die Kanonen der wichtigsten altkirchlichen Concilien*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 37, distingue deux cas, celui de la castration nécessitée par la maladie ou subie par la force, et celui de la castration volontaire; dans le premier cas, il n'y a pas de sanction pénale; dans le second, il y a interdiction pour les membres du clergé. Mais, en outre, ce canon décide que la castration, quelle qu'en soit la cause, constituera pour les fidèles un cas d'irrégularité qui les empêchera d'être promus aux ordres. Était-ce là un décret motivé par la secte des valésiens? C'est possible, mais rien ne le dit. Il est plutôt à croire que le concile a voulu désormais fermer l'accès de la cléricature aux eunuques, surtout volontaires, à raison de certains faits précis, dont deux au moins nous sont connus, qui n'avaient pas été sans soulever quelque scandale. Le premier de ces faits, celui d'Origène, datait de plus d'un siècle. Tout jeune encore, le catéchiste d'Alexandrie, chargé de l'instruction religieuse des hommes et des femmes, s'était mutilé tant pour accomplir à la lettre la parole du Sauveur que pour ôter aux païens tout prétexte de suspecter sa chasteté. Son acte bientôt connu ne lui attira pas d'abord la disgrâce de son évêque, Démétrius, qui l'encouragea au contraire à remplir avec plus de zèle ses délicates fonctions; mais peu après, quand Théotiste de Césarée et Alexandre de Jérusalem, sans tenir compte de l'acte d'Origène, élevèrent celui-ci à la prêtrise, Démétrius incrimina l'ordination faite par ses collègues, en dénonçant comme un scandale l'acte de jeunesse de son diocésain, qu'il avait autrefois admiré. Eusèbe, *H. E.*, V, 8, *P. G.*, t. XX, col. 536-537. Huet a cru qu'Origène, en agissant comme il l'avait fait, avait été poussé par les valésiens; ce n'est là qu'une hypothèse assez invraisemblable, car rien ne prouve que ces sectaires existassent déjà à cette époque. Quant à Origène, lorsque, plus tard, il reconnut son erreur, en décrivant les incommodités et l'inutilité d'un remède qui porte le désordre dans le corps sans procurer à l'âme ni le repos ni la tranquillité, *In Matth.*, tom. XV, 3, *P. G.*, t. XIII, col. 1257 sq., il blâme énergiquement ceux qui entendent le passage évangélique dans un sens purement littéral et ne dit pas un mot des valésiens. Le second fait était tout récent. Léonce, prêtre d'Antioche, qui, une fois passé à l'arianisme, devait, en dépit des canons, s'asseoir et mourir sur le siège d'Antioche, avait reçu défense de cohabiter avec une jeune fille, du nom d'Eustolie, à cause du scandale qu'il donnait. Or, pour continuer à vivre librement avec elle, il se fit eunuque, sans réussir toutefois à écarter tout soupçon. Mais son évêque Eustathe le déposa. Socrate, *H. E.*, II, 26, *P. G.*, t. LXVII, col. 269; Théodoret, *H. E.*, II, 19, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1057. La preuve qu'il avait prétendu

donner de sa continence, observe saint Athanase, *De fuga*, 26, *P. G.*, t. XXV, col. 677, en fut une de son dérèglement; il avait préféré se séparer de son propre corps plutôt que de sa compagne, et il fit, pour continuer le scandale, ce que l'Évangile conseille (spirituellement) pour le faire cesser. Et c'est très vraisemblablement à cause de ce fait tout récent, à l'époque de la tenue du concile, que les Pères de Nicée, dans le but d'éviter désormais parmi les membres du clergé le retour de pareils scandales, portèrent le canon cité plus haut. De semblables dispositions sont prises dans les *Canons apostoliques*, avec cette différence que le canon 21 consent à la promotion de celui qui est eunuque de naissance ou qui l'est devenu soit par la violence des hommes, soit comme victime de la persécution, à la condition qu'il en soit digne par ailleurs, et que le canon 22 l'interdit absolument pour celui qui s'est mutilé lui-même : ὁ ἀκρωτήριασας ἑαυτὸν μὴ γινέσθω κληρικός· αὐτοφονευτὴς γάρ ἐστιν ἑαυτοῦ καὶ τῆς τοῦ Θεοῦ δημιουργίας ἐχθρός. Lauchert, *op. cit.*, p. 3.

S. Épiphane, *Hær.*, LVIII, *P. G.*, t. XLI, col. 1009-1016; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1701-1709, t. III, p. 262; Duguet, *Conférences ecclésiastiques*, Cologne, 1742, t. II, p. 283-288; Migne, *Dictionnaire des hérésies*, Paris, 1847, t. I, col. 684-686; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 528-532.

G. Bareille.

EUPHRATÈS LE PÉRATIQUE. — I. Le chef des pérates. II. Sa doctrine.

I. Le chef des pérates. — 1° *L'homme.* — Euphratès le Pératique est un personnage dont l'existence n'est attestée que par Origène, l'auteur des *Philosophoumena*, et Théodoret, qui dépend uniquement des *Philosophoumena*. Origène n'en parle qu'en passant et par ouï-dire comme d'un chef des ophites. « Ces impies, dit-il, comme s'ils étaient eux-mêmes des serpents et non des hommes, se glorifient du nom d'ὀφιανοί, emprunté à la bête la plus ennemie des hommes et la plus horrible, et vantent tant qu'ils peuvent un certain Euphratès, dont ils ont reçu leur doctrine impie. » *Contra Celsum*, VI, 28, *P. G.*, t. XI, col. 1337. Sans entrer davantage dans le moindre détail biographique, l'auteur des *Philosophoumena* se contente de donner à Euphratès le surnom de pératique, ὁ περατικός, et d'en faire le chef d'une secte ophite, celle des pérates, οἱ περᾶται, ou pératiques ἡ αἵρεσις περατική. Cette secte, d'après Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VII, 17, *P. G.*, t. IX, col. 555, tirerait son nom d'un nom de lieu, ἀπὸ τοῦ τόπου, celui sans doute de son origine ou de son action; mais on ignore l'endroit précis désigné par un tel vocable au IIe siècle. Cette expression géographique assez vague pourrait bien n'être employée que pour marquer des sectaires venus de l'Orient, de l'au-delà, πέραν; car on qualifiait de pératique soit la gomme, soit l'encens, qui provenaient de l'Arabie, de la Médie de la Babylonie ou de l'Inde. Bunsen, *Hippolytus und seine Zeit*, Leipzig, 1852, a conjecturé qu'Euphratès était de l'Eubée, tout comme son compagnon, Ἀκεμβής, Ἀδέμας ou Κέδης; celui-ci, en effet, est toujours qualifié de Carystien, ὁ καρύστιος, et son nom est toujours accolé à celui d'Euphratès. Or, le titre de Carystien désigne évidemment un homme originaire ou habitant de la ville de Carystios, située dans l'île d'Eubée; celui de pératique désignerait donc, sans autre précision topographique, un homme de la même île, puisqu'on appelait souvent l'Eubée ἡ πέραν; d'où le nom de ses disciples : les pérates ou pératiques, c'est-à-dire ceux de l'au-delà. Il n'y a à cette hypothèse ingénieuse qu'un inconvénient, c'est qu'elle ne cadre nullement avec l'explication que ces sectaires donnaient de leur doctrine. « Nous sommes les seuls, prétendaient-ils, à connaître la nécessité de la génération et les voies par lesquelles l'homme vient en ce monde; seuls nous pouvons franchir et traverser la corruption, περᾶσαι τὴν φθορὰν μόνοι δυνάμεθα. » *Philosoph.*, l. V, 16, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 199. Ce ne serait donc pas d'un nom de lieu qu'ils tireraient leur nom, mais leur nom viendrait plutôt du verbe περάω, traverser, et signifierait proprement « ceux qui traversent ». Ils auraient pu tout aussi bien s'appeler οἱ προάστειοι ἕως οὐθέους, comme le porte le titre d'un de leurs livres, *Philosoph.*, V, II, 14, p. 197; car ils se regardaient comme des êtres transcendants, supérieurs à tous les hommes, d'origine céleste, et seuls à même d'être exaltés jusqu'aux astres, de monter aux cieux ou d'être sauvés. Deux de leurs chefs nous sont connus, Euphratès, toujours nommé en première ligne, et Acembès ou Kelbès; et ces chefs doivent sans doute être les auteurs de leurs livres sacrés, ils en possédaient plusieurs; mais c'est tout ce que nous savons d'eux, aucun héréséologue de l'époque, ni saint Irénée, ni Tertullien, ni plus tard saint Épiphane, n'en ayant parlé, et l'auteur des *Philosophoumena* s'étant borné simplement à rappeler leurs noms.

2° *La secte des pérates.* — C'est le nom donné aux disciples d'Euphratès, qui formèrent un parti distinct parmi les ophites, sans avoir joué un rôle bien marquant ni exercé une grande influence. Leur doctrine seule nous intéresse. Elle est assez longuement exposée, mais avec peu de clarté. L'auteur des *Philosophoumena* n'hésite pas à la qualifier d'hérétique sans montrer bien en quoi consiste précisément leur hérésie. Il y voit surtout un abus arbitraire de l'astrologie chaldaïque et un système gnostique caractérisé par la prépondérance du rôle donné au serpent. Il n'a pas aperçu, croyons-nous, ce qu'elle paraît bien être au fond, à savoir l'enseignement ésotérique d'une société secrète à fausses prétentions chrétiennes, mais adonnée en réalité aux pires pratiques. Il s'est laissé prendre à l'appareil pseudo-scientifique dont elle s'enveloppait, et qui n'était qu'un trompe-l'œil pour masquer aux profanes ce qui en constituait l'obscénité. Du reste, la longue citation qu'il emprunte à l'un de leurs livres déjà signalé n'est qu'une allusion à peine voilée aux divers phénomènes et aux diverses circonstances de la génération, où interviennent les noms de personnages, empruntés pour la plupart à la mythologie de la Grèce et de l'Égypte, ainsi que quelques noms hébreux. C'est qu'à propos des vrais astres du ciel, les pérates imaginaient un écoulement ou une émanation qui détermine ici-bas les phénomènes de la vie, plus particulièrement celui de la transmission de la vie; et c'est surtout aux actes ou aux états physiologiques, simultanés ou successifs, de la transmission de la vie humaine qu'ils donnaient le nom de divers astres, supposant à ceux-ci une influence décisive dans le sens du bien ou du mal. Et amalgamant à ces images quelques données bibliques, ils prétendaient être les seuls capables de traverser indemnes les eaux de la corruption. Gnostiques par leur théorie de l'émanation ophites par le rôle qu'ils prêtent au serpent, les pérates appliquaient à l'ensemble du monde un proc ssus semblable aux phénomènes physiologiques qu'ils attribuaient, d'après la science de leur temps, à l'économie humaine. Les citations bibliques ou évangéliques qu'ils faisaient intervenir ne doivent pas faire illusion; et s'ils parlent de triade et de sauveur, il n'y a là rien de spécifiquement chrétien. Le point central et le fond de leur système, c'est l'exaltation du sens génésique; et leur secte n'a été qu'une secte occulte abominable.

II. Doctrine. — 1° *Rôle du serpent.* — Etant les

seuls à échapper aux eaux de la corruption, c'est-à-dire de la mort, parce qu'ils connaissent tout ce qui a trait à la génération, voici comment ils s'expliquent dans leur langage d'initiés. « La mort, disent-ils, est celle qui saisit les Égyptiens dans la mer Rouge avec leurs armes. Mais tous les ignorants sont des Égyptiens. Or, sortir de l'Égypte, c'est sortir du corps, car le corps est une petite Égypte; et traverser la mer Rouge, c'est traverser l'eau de la corruption qui est Cronos; et se trouver de l'autre côté de la mer Rouge, c'est se trouver de l'autre côté de la génération (en être le résultat); et aller dans le désert, c'est se trouver hors de la génération (être un homme fait), où sont ensemble tous les dieux de la perdition et le dieu du salut. Les dieux de la perdition, ce sont les astres qui imposent aux êtres la nécessité de la génération sujette au changement des formes. Ce sont ceux que Moïse appelait serpents du désert, mordant et corrompant ceux qui croyaient avoir traversé la mer Rouge. Moïse fit donc voir aux enfants d'Israël, qui avaient été mordus dans le désert, le serpent véritable et parfait. Ceux qui avaient foi dans ce serpent n'étaient pas mordus dans le désert, c'est-à-dire par les puissances. Personne donc, disent-ils, n'est capable de sauver et de délivrer ceux qui sortent de la terre d'Égypte, autrement dit du corps et de ce monde, excepté seulement ce serpent, parfait en toute plénitude. Celui qui espère en lui ne sera pas empoisonné par les serpents du désert, c'est-à-dire par les dieux de la génération. C'est écrit dans le livre de Moïse. Ce serpent, c'est la puissance qui accompagnait Moïse, la verge qui se changeait en serpent. Or, les serpents des mages, les dieux de la perdition luttèrent contre la puissance de Moïse en Égypte; mais la verge de Moïse les soumit et les corrompit tous. Ce serpent universel, c'est la sage raison d'Ève, le mystère de l'Éden, le fleuve qui sort de l'Éden, le signe placé sur Caïn. C'est Caïn, dont le dieu de ce monde n'a pas agréé le sacrifice, tandis qu'il reçut le sanglant sacrifice d'Abel, car le maître de ce monde se plaît dans le sang. C'est celui qui parut dans les derniers jours, sous forme d'homme, du temps d'Hérode. Il fut à l'image de Joseph, celui qui fut vendu par ses frères, et qui seul portait un vêtement de diverses couleurs. Il fut à l'image d'Ésaü, dont la robe fut bénie, bien qu'il fût absent... De la même manière que Moïse éleva le serpent dans le désert, il faut qu'ainsi le Fils de l'homme soit élevé. A son image fut le serpent d'airain dans le désert, celui que Moïse éleva. De lui seul l'image est perpétuellement en vue dans le ciel, par l'effet de sa propre lumière. C'est de lui qu'il est dit : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le « Verbe était Dieu. Il était au commencement en Dieu. « Tout par lui a été fait, et sans lui rien de ce qui existe « n'a été fait. En lui était la vie. » Or, en lui, disaient-ils, Ève existe, Ève-vie. Ève elle-même est la mère de tous es vivants, la commune nature, à savoir, des dieux, des anges, des immortels, des mortels, des êtres sans raison et des êtres doués de raison; car qui dit tous parle absolument de tout. Si quelqu'un a les yeux affermis par le bonheur, celui-là pourra voir, en élevant ses regards vers le ciel, une belle image du serpent dans ce grand principe qu'est le ciel. Elle tournoie et est le principe de tout mouvement pour tous les êtres existants. Alors il reconnaîtra que sans lui rien ne subsiste, ni dans les choses terrestres, ni dans les choses célestes, ni dans les souterraines, ni la nuit, ni la lune, ni les fruits, ni la génération, ni l'abondance (grossesse), ni le voyage (enfantement), ni absolument aucun des êtres n'est autrement qu'il ne le prescrit. C'est en cela que consiste le grand prodige aperçu dans le ciel par ceux qui ont la force de voir. » *Philosoph.* V, II, 16, p. 200-203. On devine plutôt qu'on ne voit clairement ce qui se cache sous cette idéologie bizarre en apparence; car tout cela, pour des initiés aux mystères de la secte, avait une signification précise, celle de choses qu'on ne dit pas publiquement.

2° *Genèse.* — D'après les pérates, continue l'auteur des *Philosophoumena*, « le tout est Père, Fils et Matière; et chacun des trois possède en lui-même des puissances infinies. Celui qui s'interpose entre la Matière et le Père, c'est le Fils, le Logos, le Serpent, qui se meut toujours vers le Père immobile et vers la Matière en mouvement. Tantôt il se tourne vers le Père et il reçoit de lui les puissances sur sa propre face; puis il se tourne vers la Matière qui, étant privée de toute qualité et de toute forme, exprime en elle-même les idées en vertu du Fils, que le Fils exprime en lui-même en vertu du Père. Or, le Fils exprime en vertu du Père d'une manière mystérieuse, ineffable et constante, de la manière que, suivant le dire de Moïse, les couleurs des agneaux découlaient des baguettes placées autour des abreuvoirs; de même, à leur tour, les puissances découlent dans la Matière en vertu du Fils, selon la conception de la puissance, qui passait des baguettes dans les agneaux. Or, la différence des couleurs et la dissemblance qui découlait des baguettes à travers les eaux dans les brebis, c'est, disent-ils, la différence de la génération corruptible et incorruptible. Et mieux, comme un peintre, sans rien enlever à ses modèles, transporte toutes les idées sur la toile en les traçant avec son pinceau, ainsi le Fils, par sa propre puissance, transporte du Père à la matière les caractères paternels... Si quelqu'un, disent-ils, vient à se persuader qu'il est le sceau du Père transporté d'en haut ici-bas, et incarné, comme par la conception qui provient de la verge, il devient blanc, complètement égal au Père par la nature, et il retourne au ciel. Si, au contraire, cette doctrine lui échappe, et s'il ne reconnaît pas la nécessité de la génération, alors comme un avorton engendré dans la nuit, il périt dans la nuit. Quand le Sauveur dit : « Votre Père qui est aux cieux, » il parle de celui dont le Fils a reçu les caractères et les a transportés ici-bas. Mais quand il dit : « Votre Père est homicide dès le commencement, » il parle du maître et de l'ouvrier de la matière qui, ayant reçu les caractères transmis par le Fils, les a engendrés ici-bas, et est homicide dès le commencement, car, par son œuvre, il produit la corruption et la mort. Personne donc ne peut se sauver, ni s'élever au ciel sans le Fils; or le Fils, c'est le serpent. De même, en effet, que le Fils a fait descendre d'en haut les caractères du Père, de même il fait remonter d'ici ceux qui ont été réveillés et sont devenus les caractères paternels, selon cette parole : « Je suis la porte. » *Philosoph.*, V, II, 17, p. 204-207.

Ici intervient une comparaison empruntée aux phénomènes physiques de l'attraction : celle de la naphte qui attire le feu, de l'aimant qui attire le fer, de l'épervier de mer qui attire l'or, de l'ambre qui attire la paille. Et l'on conclut : de même l'image parfaite et la race consubstantielle, et rien autre, est de nouveau attirée par le serpent hors du monde, comme elle y avait été introduite par lui. Enfin, une dernière comparaison est empruntée à l'anatomie physiologique, telle que la concevaient les anciens; et les pérates l'appliquent à l'ensemble du monde. Ils assimilent, en effet, l'encéphale de l'homme au Père, à raison de son immobilité, et le cervelet au Fils, parce que le cervelet est mis en mouvement et qu'il a la forme d'un serpent. Le Fils-serpent, ainsi comparé au cervelet, attire à soi par la glande pinéale, d'une manière indicible et sans laisser de trace, la substance pneumatique et génératrice qui découle de la voûte supérieure du crâne. Et de même que le Fils transmet les idées ou caractères paternels à la

matière, de même du cervelet découlent à travers la moelle épinière les semences et les éléments des êtres qui sont engendrés charnellement.

3° *Rien de chrétien.* — On trouve bien dans la doctrine des pérates des expressions empruntées au christianisme, comme celles de Père, de Fils, de Christ, de Sauveur; mais elles sont vides de tout sens chrétien. Étant donné le caractère ésotérique de cet enseignement et l'occultisme de la secte, de telles expressions ne pouvaient servir qu'à tromper les simples et à donner le change. Le monde est un, disaient les pérates, mais divisé en trois; et le principe de cette division est comme une grande source que la raison peut diviser en d'innombrables segments. Le premier de ces segments est une triade, τριάς, composée du bien parfait, de la grandeur paternelle, inengendré, ἀγέννητον, et c'est le Père; le second est le bien qui s'engendre lui-même, αὐτογενές, et c'est le Fils; le troisième est sensible, εἰδικόν, et engendré, γεννητόν, et c'est la matière. Et ils concluaient, sans qu'on voie comment, qu'il y a trois dieux, trois logos, trois esprits, trois hommes; car à chaque partie du monde, une fois la division opérée, ils attribuaient des dieux, des logos, des esprits, des hommes et le reste. *Philosoph.*, V, II, 12, p. 185-187. Le monde de la matière ou des formes est bien déclaré γεννητόν, mais on en fait l'un des trois éléments de la triade; le dogme de la création est ainsi escamoté. L'idée de chute est passée sous silence; et si l'on retient l'idée de salut, on la fait consister, comme dans les autres systèmes gnostiques, dans le salut de tout ce que le Fils a fait descendre du Père ici-bas. Le Christ lui-même est sans doute le Fils, mais on le proclame un homme composé d'une nature, d'un corps et d'une puissance triples, τριφυῆ, τρισώματον, τριδύναμον. Ce Christ sauveur ne meurt pas : il se contente de faire remonter vers son Père tout ce qui est descendu sur la terre, tout ce qu'il a fait descendre lui-même. Et s'il est question de l'abandon et de la punition de ceux qui ont tendu des embûches, il ne peut s'agir que de ceux qu'on appelait ailleurs des hyliques. Tout cela pour retenir quelques semblants d'idées chrétiennes, sauf à les dénaturer complètement et à leur donner la marque gnostique; car la vraie pensée des pérates est ailleurs, dans leur théorie du serpent, qui les classe parmi les ophites. En identifiant le serpent avec la raison d'Ève, avec Caïn, ils se rapprochent des gnostiques qui se servaient de l'Évangile d Ève, et des caïnites antinomistes; en l'identifiant avec le Christ, ils laissent entrevoir plutôt qu'ils ne montrent l'impiété blasphématoire et obscène qui est au fond de la plupart des sociétés secrètes.

Philosophoumena, IV, I, 2; V, II, 12-17; X, II, 10, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 54, 185-208, 481-842; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VII, 17, *P. G.*, t. IX, col. 553; Origène, *Contra Celsum*, VI, 28, *P. G.*, t. XI, col. 1337; Théodoret, *Hæret. fab.*, I, 17, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 368-369; Wetzer et Welte *Dictionnaire de théologie catholique*, trad. Goschler, Paris, 1863; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, Londres, 1877-1887; U. Chevalier, *Répertoire. Biobibliographie*, Paris, 1905, t. I, col. 1408.

G. Bareille.

1. EUSÈBE (Saint), pape, fut élu pour succéder à Marcel sur le siège de saint Pierre, lorsque celui-ci fut éloigné de Rome par ordre de Maxence, comme responsable des désordres suscités par les apostats romains qui voulaient rentrer dans l'Église sans pénitence. La date de son avènement est incertaine, 309 ou 310, car l'historien Eusèbe et l'auteur du *Liber pontificalis* ne s'accordent pas sur la durée de son règne. D'après l'épitaphe que, longtemps après, lui consacra Damase, le parti hostile à la pénitence lui opposa un compétiteur, Héraclius. C'était un schisme : les troubles recommencèrent. Au bout de quatre mois, la police intervint de nouveau, arrêta les deux chefs et les chassa de Rome. Eusèbe, interné en Sicile, y mourut peu après, sans doute le 26 septembre 310, jour indiqué dans les martyrologes.

Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 167; Jaffé, *Reg. pont. rom.*, 1re édit., p. 12; 2e édit., p. 26; Stilting, *Acta sanctorum*, 1760, t. VII septembris, p. 765.

A. Clerval.

2. EUSÈBE D'ALEXANDRIE. Ce nom désigne une biographie légendaire et une collection d'homélies du Ve au VIe siècle. D'après la biographie, cet Eusèbe a été évêque d'Alexandrie après saint Cyrille; les homélies qui lui sont attribuées ont été éditées par Thilo et Mai et rééditées par Migne, avec la biographie en tête, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 287-462; elles traitent : 1° du jeûne; 2° de la charité; 3° de l'incarnation; 4° des souffrances temporelles et du bienheureux Job; 5° de celui qui peut donner la grâce à ceux qui ne l'ont pas, et des prêtres; 6° de ceux qui meurent par accident; 7° des néoménies et sabbats, et qu'il ne faut pas observer les cris des oiseaux; 8° de la commémoraison des saints; 9° de la nourriture, comment il faut la prendre; 10° de la nativité du Christ; 11° du baptême du Christ et des trois tentations; 12° de la parole : *Es-tu celui qui doit venir?* 13° de l'arrivée de Jean aux enfers; 14° de la trahison de Judas; 15° du diable et de l'enfer; 16° du dimanche; 17° du vendredi saint; 18° de la résurrection; 19° de l'ascension; 20° de la seconde venue du Christ; 21° de l'aumône, ou du riche et de Lazare; 22° des astronomes.

Ce recueil, d'après M. G. Krüger, *Realencyclopädie*, 3e édit., t. V, p. 603, n'appartient pas au bel âge de la littérature grecque, mais, comme il est cité dès le VIIe siècle, il faut le placer du Ve au VIe.

D'ailleurs, il n'est pas homogène; le plus souvent, un laïque, nommé Alexandre, est censé interroger Eusèbe, qui lui explique divers points de la foi chrétienne; telles sont les homélies I, II, IV, VI, VII, VIII, X, XVI, XXII, qui toutes mentionnent Alexandre et peut-être aussi III, V, IX, avec, plus difficilement, XI. Les autres figurent dans divers manuscrits sous le nom de saint Jean Chrysostome, XVII, XX, ou d'Eusèbe d'Émèse, XIII, XV (auxquelles il faut peut-être joindre XI) et on est donc amené à supposer qu'elles ont été introduites plus tard dans le recueil primitif. L'écrit primitif était, en somme, un enseignement ou une didascalie, tandis que les pièces, attribuées à saint Jean Chrysostome, sont plutôt des homélies proprement dites, et que les trois ou quatre, restituées à Eusèbe d'Émèse, mettent le démon en scène et constituent parfois de petites tragédies.

On a cherché inutilement un Eusèbe d'Alexandrie qui puisse avoir écrit les pièces I, II, IV, VI, VII, VIII, X, XVI, XXII et III, V, IX, car, à cette époque, aucun évêque d'Alexandrie ne porte le nom d'Eusèbe; on a supposé gratuitement qu'il pouvait s'agir d'une ville d'Alexandrie située en Asie. On aurait pu remarquer encore qu'Eusèbe de Dorylée est nommé « Eusèbe d'Alexandrie » par Nestorius, *Le livre d'Héraclide*, Paris, 1910, p. 296, et que l'homélie XI, sur le baptême et les tentations du Christ, est d'une mentalité et d'une école analogues à celles de Nestorius écrivant ses homélies sur le même sujet. *Ibid.*, p. 338 sq. D'ailleurs, l'homélie XXII, sur les astronomes, est attribuée dans un manuscrit de Paris à Eusèbe, « prêtre et moine », et on est donc en droit de chercher notre auteur parmi les Eusèbe qui ont écrit sans être évêques, ce qui est le cas de certain hérésiarque d'Édesse et de l'auteur syrien du *Livre des degrés*, en cours d'édition dans la *Patrologia syriaca*, t. IV. Le ton de l'ouvrage dénote aussi une composition palestinienne (ou syrienne) plutôt qu'alexandrine; il y a de nombreux points de contact avec les *Constitutions*

apostoliques qui sont d'origine syrienne, et on sait maintenant qu'Eusèbe n'a jamais été en relation avec Macaire d'Alexandrie, puisque nous avons montré que la phrase de deux mauvais manuscrits : « Questions de Macaire d'Alexandrie au grand Eusèbe, » est écrite, dans tous les autres manuscrits : « Questions du bienheureux Alexandre au grand Eusèbe, » *Revue de l'Orient chrétien* (1908), t. XIII, p. 410-413; nous avons donc une certaine latitude qui nous permet de chercher notre Eusèbe vers la Syrie (et non en Égypte), parmi les auteurs qui n'étaient pas évêques, mais il n'est pas possible, pour l'instant, d'arriver à le déterminer avec certitude. Si nous remarquons d'ailleurs qu'un certain Jean le Notaire se donne comme l'auteur de la biographie d'Eusèbe d'Alexandrie, il nous semble possible que ce Jean le Notaire ait composé la didascalie et ait imaginé le nom d'Eusèbe, déjà célèbre par ailleurs, pour lui donner crédit. L'ordre du manuscrit unique, édité par Mai, n'a pas été conservé par l'éditeur, et le manuscrit lui-même avait déjà bouleversé l'ordre primitif, puisqu'il plaçait le commencement de la biographie après sa fin.

Voici donc, en somme, comment on peut, pour l'instant, se représenter la genèse de l'ouvrage : Un auteur du Ve au VIe siècle, Jean le Notaire, a imaginé qu'un certain Eusèbe devenait évêque d'Alexandrie (première partie de la biographie); il a supposé ensuite qu'un laïque, nommé Alexandre, venait le consulter sur divers points de dogme et de morale et il nous a exposé ses propres vues sous le nom d'Eusèbe (I, II, IV, VI, VII, VIII, X, XVI, XXII et peut-être III, V, IX). Après cela, il a raconté la mort d'Eusèbe et l'intronisation d'Alexandre comme son successeur (fin de la biographie) et il termine par : « Tels sont les discours du bienheureux Eusèbe, tels ses mérites et ses combats. Il a dit tout cela en réponse aux interrogations d'Alexandre. Ce qu'il a dit à l'Église, nous l'avons déjà écrit en un livre. Son ouvrage sur la discipline monastique est à part... » Il n'y aurait donc plus lieu de chercher Eusèbe d'Alexandrie et l'ouvrage pseudépigraphique, édité jusqu'ici sous son nom, recevrait le nouveau titre suivant : *La didascalie de Jean le Notaire, attribuée par lui au pseudo-Eusèbe d'Alexandrie.* Cette didascalie a d'ailleurs été interpolée plus tard, comme nous l'avons dit, d'un certain nombre d'homélies. L'activité de Jean le Notaire, d'après la finale citée plus haut, ne s'est même pas bornée à la présente didascalie, mais il a encore composé au moins deux autres ouvrages sous le nom d'Eusèbe.

J. C. Thilo, *Ueber die Schriften des Eusebius von Alexandrien*, Halle, 1832, édite quatre homélies; A. Mai, *Spicilegium romanum*, Rome, 1843, t. IX, p. 1-28, 652-713; *Nova Patrum bibliotheca*, Rome, 1844, t. II, p. 499-528; Migne reproduit l'édition de Mai, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 287-462; F. Nau, *Notes sur diverses homélies pseudépigraphiques et sur les œuvres attribuées à Eusèbe d'Alexandrie*, dans la *Revue de l'Orient chrétien* (1908), t. XIII, p. 406-434.

F. NAU.

3. EUSÈBE DE CÉSARÉE. — I. Vie. II. Œuvres.

I. VIE. — Né en Palestine vers l'an 265, Eusèbe étudia aux écoles chrétiennes de Césarée, sous le savant prêtre Pamphile. Le maître et le disciple se lièrent d'une étroite amitié : Eusèbe tint à honneur de joindre le nom de Pamphile au sien; durant la persécution de Maximin, il le suivit, prisonnier volontaire, au fond des cachots. C'est là qu'ils composèrent ensemble l'Apologie d'Origène. Après le martyre de Pamphile (309), Eusèbe se réfugia à Tyr, puis en Égypte, où il fut arrêté. On ignore la durée de sa détention; mais à la paix de l'Église, probablement en 313, Eusèbe monta sur le siège de Césarée. La faveur de Constantin vint l'y trouver et lui valut, durant un quart de siècle, une influence considérable, en somme peu heureuse, sur les affaires ecclésiastiques. Confesseur très convaincu de la foi chrétienne, historien d'une érudition sans égale sur les premiers siècles de l'Église, Eusèbe manqua, pour son malheur, des deux qualités qui furent la gloire d'un Athanase, la profondeur de la spéculation théologique et la fermeté de caractère à l'égard du pouvoir civil devenu chrétien. Il ne comprit jamais toute la portée de la doctrine du Logos, toujours prêt à voir dans l'*homoousie* un retour au modalisme de Sabellius. Voir t. I, col. 1781, 1782. Au concile de Nicée (325), il parut à la tête du tiers parti, à égale distance d'Arius et de saint Athanase, et proposa un symbole d'accommodement. Voir t. I, col. 1794-1796. Mais l'empereur Constantin s'étant déclaré contre Arius, Eusèbe se résigna à souscrire le symbole du concile, proclamant la consubstantialité du Verbe avec le Père. Voir t. I, col. 1797. Jamais, cependant, il n'adopta dans ses écrits le terme d'ὁμοούσιος; jamais il ne se sépara des partisans d'Arius, et peut-être ne fut-il pas étranger au revirement qui se fit dans la politique de Constantin, ni aux mesures de rigueur contre les tenants de la foi de Nicée. Voir t. I, col. 1800-1802. Il prit part au synode d'Antioche (330) qui déposa l'évêque de cette ville, saint Eustathe, l'un des plus vigoureux adversaires de l'arianisme, et dix ans plus tard, au synode de Tyr (335) qui prononça une semblable sentence contre le chef des orthodoxes, saint Athanase. Voir t. I, col. 1802, 1803-1804. Il mourut l'an 340. Il a été un historien, un apologiste et un exégète; il ne fut pas un théologien original et profond. Ses idées dogmatiques ne sont pas claires. Il dépend d'Origène et penche vers une sorte de subordinatianisme, qui fait de Jésus un second Dieu, dépendant du Père, une créature de Dieu, formée de toute éternité par la volonté du Père. Il tient aussi le Saint-Esprit pour une créature du Fils.

II. ŒUVRES. — 1° *Historiques.* — Les ouvrages d'Eusèbe formaient une véritable encyclopédie sacrée; mais c'est par ses travaux historiques qu'il rendit d'éminents services; la *Chronique* et l'*Histoire ecclésastique* lui méritèrent le titre d' « Hérodote chrétien » et de « Père de l'histoire ecclésiastique ». L'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe a été traduite en latin par Rufin. On en a aussi une version syriaque et une version arménienne. La *Chronique*, *P. G.*, t. XIX, παντοδαπὴ ἱστορία selon le titre original, se divise en deux parties, la *Chronographie*, qui résume l'histoire de chaque peuple d'après ses monuments propres, et le *Canon des temps*, rapprochement synchronique de ces histoires particulières. Cet essai d'histoire universelle a exercé sur les historiens postérieurs une influence incalculable. Saint Jérôme le mit à la portée de l'Occident par sa version de la seconde partie de la *Chronique*, avec une continuation de l'an 325 à l'an 379. La première partie nous est connue par une version arménienne. Du texte grec de l'ouvrage, il ne subsiste que des fragments. L'*Histoire ecclésiastique*, dans la 1re édition, retraçait en neuf livres les fastes de l'Église, de la naissance de Jésus-Christ à la double victoire de Constantin sur Maxence (312) et de Licinius sur Maximin (313). Eusèbe y joignit par manière d'appendice un l. X, qui va jusqu'à la victoire de Constantin sur Licinius (323) et la réunion de tout l'empire sous le sceptre du vainqueur. Ce n'est nullement un récit complet avec la juste proportion des épisodes et l'enchaînement logique des événements; nous y avons, en revanche, dans toute la force du terme, un travail d'après les sources, un trésor hors de prix de documents de toute sorte sur l'antiquité ecclésiastique : extraits d'ouvrages perdus, pièces officielles littéralement empruntées aux archives de l'État. Qu'Eusèbe ait délibérément altéré les faits, pure calomnie. Plus sujets à caution sont les deux

écrits sur Constantin, le discours à l'occasion de ses *tricennalia* (335), *P. G.*, t. XX, col. 1315-1440, et la *Vita Constantini*, col. 905-1230, œuvres de panégyriste plus que d'historien. Mais ici même on doit tenir pour authentiques les documents rapportés. La *Vie de Pamphile* et un recueil d'anciens Actes de martyrs sont perdus; on trouve, en appendice au l. VIII de l'*Histoire ecclésiastique*, un précieux opuscule sur les martyrs de Palestine, tableau des exécutions qu'Eusèbe avait vues de ses yeux, dans les années 303-310. Une seconde recension syriaque des *Martyrs de Palestine* a été publiée par Cureton, Londres, 1861.

2° *Exégétiques.* — Eusèbe avait une vive prédilection pour les études exégétiques; mais disciple et trop souvent plagiaire d'Origène, son herméneutique manque de netteté et de sûreté. Au *Commentaire sur les Psaumes*, édité par Montfaucon, *P. G.*, t. XXIII, qui allait, avec bien des lacunes, jusqu'au ps. CXVIII, les découvertes de Mai, *P. G.*, t. XXIV, col. 9-76, de Pitra, *Analecta sacra*, Paris, 1883, t. III, col. 365-520, et de G. Mercati, *Alcune note di letteratura patristica*, Milan, 1898, ont apporté un supplément considérable. Nous avons en grande partie le *Commentaire sur Isaïe*, *P. G.*, t. XXIV, col. 89-526, ainsi que des morceaux importants du *Commentaire sur saint Luc. Ibid.*, col. 529-606. Dans le domaine de l'introduction biblique, nous possédons, en dix tables, une sorte d'harmonie des Évangiles, *P. G.*, t. XXII, col. 1275-1292, des restes considérables, mis au jour par Mai, des *Questions et solutions évangéliques*, *ibid.*, col. 879-1016, qui préludèrent au *De consensu evangelistarum* de saint Augustin, ainsi qu'un chapitre d'une topographie de Jérusalem et de la Palestine, catalogue alphabétique des noms de lieux mentionnés dans l'Ancien Testament, indiquant la position de chaque lieu et les noms qu'il a portés successivement. Saint Jérôme a traduit et complété ce précieux *Onomasticon*. D'un travail *Sur la fête de Pâques*, à l'occasion de la discussion qui eut lieu à Nicée, le cardinal Mai a découvert quelques pages, renfermant un précieux témoignage pour le saint sacrifice de la messe. *P. G.*, t. XXIV, col. 693-706.

3° *Apologétiques.* — Eusèbe consacra à la défense du christianisme plusieurs importants ouvrages, dont le caractère saillant est encore une immense érudition. Dans les quinze livres de la *Préparation évangélique*, *P. G.*, t. XXI, il met en lumière l'incomparable supériorité du christianisme ainsi que du mosaïsme sur les religions polythéistes et les systèmes philosophiques de l'antiquité. La *Démonstration évangélique* fait voir dans la religion chrétienne le fruit providentiel de la révélation mosaïque. Des quinze livres de ce travail il ne reste que les dix premiers avec un fragment du XVe. *P. G.*, t. XXII, col. 13-794. L'auteur donna un court précis de ces deux vastes ouvrages dans les cinq livres *Sur la théophanie*. Une ancienne version syriaque, éditée par Lee, Londres, 1842, a sauvé ce dernier écrit, dont on a ramassé aussi quelques fragments grecs. *P. G.*, t. XXIV, col. 609-690. Une version arménienne en a été donnée par Djarian, Venise, 1877. Ce devait être aussi une apologie que l'*Introduction générale élémentaire*; mais il n'en a survécu que les quatre livres d'*Extraits prophétiques*, où Eusèbe s'attache surtout à l'interprétation des prophéties messianiques. *P. G.*, t. XXII, col. 1021-1262. Photius, *Bibliotheca*, cod. 11, 12, 13, *P. G.*, t. CIII, col. 53, 56, mentionne d'Eusèbe trois autres ouvrages apologétiques, une *Préparation ecclésiastique*, une *Démonstration ecclésiastique* et une *Apologie et réfutation*. Ils sont perdus, ainsi que le grand ouvrage en vingt-neuf ou trente livres contre Porphyre. Dans l'opuscule *Contre Hiéroclès* et le parallèle établi par lui entre Jésus-Christ et Apollonius de Tyane, Eusèbe montre, avec une pénétrante et mordante critique, que la source d'Hiéroclès, la biographie d'Apollonius par Philostrate, n'est qu'un tissu de fables. *P. G.*, t. XXII, col. 795-868.

4° *Théologiques. Lettres. Homélies.* — Les deux livres *Contra Marcellum* sont dirigés contre le sabellianisme de Marcel d'Ancyre. *P. G.*, t. XXIV, col. 707-826. Dans les trois livres *Sur la théologie de l'Église*, Eusèbe entreprend l'exposition plus complète et la démonstration de la vraie doctrine du Logos. *Ibid.*, col. 825-1046. Socrate, *H. E.*, I, 8, *P. G.*, t. LXVII, col. 69, 72, et Théodoret, *H. E.*, I, 11, *P. G.*, t. LXXXII, col. 940 sq., nous ont conservé la lettre d'Eusèbe à ses diocésains sur son attitude à Nicée et sur le sens de l'ὁμοούσιος. Voir t. I, col. 1797, 1800-1801. Le patriarche Nicéphore († 826), dans ses *Antirrhetica*, c. IX, dans Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1852, t. I, p. 383-386, reproduit, pour les combattre, les principaux passages d'une lettre d'Eusèbe à Constantia, sœur de l'empereur Constantin, sur les images de Notre-Seigneur. Quatorze homélies que nous n'avons qu'en latin, *P. G.*, t. XXIV, col. 1047-1208, sont, du moins en partie, apocryphes.

I. ÉDITIONS. — 1° *Éditions complètes.* — Migne a donné la première édition complète des œuvres d'Eusèbe, *P. G.*, t. XIX-XXIV, en réunissant toutes les œuvres précédemment publiées. L'Académie de Berlin en a commencé, en 1902, une édition critique, texte grec et traduction allemande. *Eusebius Werke.* Le t. Ier, édité par Heikel, comprend la *Vie de Constantin*, le *Discours de Constantin ad sanctum cœtum* et le discours d'Eusèbe pour les *tricennalia* de Constantin, Leipzig, 1902. Le t. II, en trois parties, Leipzig, 1903, 1908, 1909, contient l'*Histoire ecclésiastique*, par E. Schwartz, avec la traduction latine de Rufin, par Th. Mommsen. Le t. III, Leipzig, 1904, renferme l'*Onomasticon* avec la traduction de saint Jérôme par E. Klostermann, la *Théophanie*, fragments grecs et traduction allemande de la version syriaque par H. Gressmann. Le t. IV, Leipzig, 1906, a le traité *Contra Marcellum*, la *Théologie ecclésiastique* et les fragments de Marcel, par E. Klostermann.

2° *Éditions partielles.* — 1. *Ouvrages historiques.* — L'*Histoire ecclésiastique* a été éditée par H. de Valois, 3 vol., Paris, 1659-1673; 2e édit., 1677; rééditions, Francfort-sur-le-Mein, 1672-1679; Amsterdam, 1695; par Reading, 3 vol., Cambridge, 1720; réédition, Turin, 1746-1748; par Stroth, Halle, 1779, t. I (seul paru); par Zimmermann, Francfort, 1822; par Heinichen, 3 in-8°, Leipzig, 1827, 1828; 2e édit., 1868-1870; par Burton, 2 in-8°, Oxford, 1838; par H. Lämmer, six fascicules, Schaffouse, 1859-1862; par Schwegler, Tubingue, 1852; par Dindorf, Leipzig, 1871; par E. Grapin, texte grec de Schwartz et trad. française, 2 in-12, Paris, 1905, 1911. La version syriaque a été publiée par Bedjan, Leipzig, 1897; par Wright et Mac Lean, Cambridge, 1898; une traduction allemande a été donnée par E. Nestle, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1901, t. XXI, fasc. 2. La version arménienne des l. VI et VII a été traduite en allemand et publiée par E. Preuschen, *ibid.*, 1902, t. XXII, fasc. 3. Cf. A. Halmel, *Die Entstehung der Kirchengeschichte des Eusebius* (progr.), Bâle, 1898. Une traduction anglaise a été faite par Mc Giffert.

La *Chronique* a été traduite en arménien au Ve siècle, sur la version syriaque. Le mékitariste J. B. Aucher a publié cette traduction en latin, 2 in-4°, Venise, 1818. Le texte arménien a paru à Venise, en 1877. Le texte grec avait été édité par Pontacus, 1604, par Scaliger, 1606; il l'a été par A. Schœne, 2 in-4°, Berlin, 1866, 1875, avec une collation de la traduction arménienne par Petermann, ainsi que le *Canon des temps* avec traduction latine de la version arménienne par Petermann, version latine de saint Jérôme, version latine de l'Epitome syriaque par Roediger. Cet *Epitome* syriaque, extrait de la *Chronique* de Denys de Tel-Mahar, a été édité par G. Siegfried et H. Gelzer, in-4°, Leipzig, 1884. Cf. A. von Gutschmid, *Untersuchungen über die syrische Epitome der Eusebianischen Canones* (progr.), Stuttgart, 1886, ou dans *Kleine Schriften*, édit. Fr. Rühl, Leipzig, 1889, t. I, p. 483-529; A. Schöne, *Die Weltchronik des Eusebius in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus*, in-8°, Berlin, 1900. Une traduction allemande des Martyrs de Palestine, faite par Stigloher, a paru dans *Bibliothek der Kirchenväter* de Thalhofer, Kempten, 1870, et une version de la *Vita Con-*

stantini dans la même langue par Molzberger, *ibid.*, 1880. Une version anglaise des deux écrits sur Constantin par Richardson a vu le jour à New-York, en 1890.

2. *Ouvrages exégétiques.* — Le commentaire des Psaumes a été édité par dom de Montfaucon, Paris, 1706, complété par Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, Rome, 1847, t. IV *a*, p. 65-107, par Pitra, *Analecta sacra*, Paris, 1883, t. III, p. 365-520, et par Mercati, Milan, 1898. Pitra, *loc. cit.*, p. 529-537, a donné un *proœmium* du commentaire d'Eusèbe sur le Cantique, qui n'est pas dans Migne. Mai, *op. cit.*, a publié un commentaire sur saint Luc, des fragments sur l'Épître aux Hébreux, sur Daniel et sur les Proverbes, enfin des résumés des *Questions évangéliques*. L'*Onomasticon* a été publié en grec et en latin par F. Larsow et G. Parthey, Berlin, 1862; par P. de Lagarde, Gœttingue, 1870; 2e édit., 1887 Des fragments du *De solemnitate paschali* se trouvent dans Mai, *op. cit.*, p. 208-216.

3. *Ouvrages apologétiques.* — La *Préparation* et la *Démonstration évangélique* ont été éditées par Viger, Paris, 1628; réédition, Cologne 1688, et par Dindorf, 4 in-12, Leipzig, 1867-1871. La *Préparation* l'a été seule par Heinichen, 2 in-8°, Leipzig, 1842, 1843; par Gaisford, Oxford, 1843. La *Démonstration*, qui avait été publiée par Robert Estienne, Paris, 1544, a été publiée de nouveau par Gaisford, 2 in-8°, Oxford, 1852. Un petit fragment du l. XV se trouve dans Mai, *op. cit.*, p. 313-314. Une version syriaque de la *Théophanie* a été éditée par S. Lee d'après un manuscrit de 411, Londres, 1842, et traduite en anglais, Cambridge, 1843.

4. *Ouvrages théologiques.* — L'*Adversus Hieroclem* est joint au *Contra Marcellum* et au *De ecclesiastica theologia*, par Gaisford, in-8°, Oxford, 1852. Le premier de ces écrits se trouve encore dans l'édition de Philostrate, donnée par Kayser, Leipzig, 1870, t. I, p. 369-413. Les deux ouvrages théologiques avaient été publiés par Montacucius, Paris, 1628.

II. Travaux. — Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harles, t. VII, p. 335-518; *P. G.*, t. XIX, col. 9-54; Tillemont, *Mémoires*, t. VII, p. 39 sq.; V. Hély, *Eusèbe de Césarée, premier historien de l'Église*, Paris, 1877; Stein, *Eusebius, Bischof von Cæsarea, nach seinem Leben, seinen Schriften und seinem dogmatischen Charakter*, Wurzbourg, 1859; *A dictionary of christian biography*, Londres, 1880, t. II, col. 308-355; O. Bardenhewer, *Patrologie*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 214-220; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, 2e édit., Paris, 1907, t. II, p. 158-160, 186-187; *Realencyclopädie für protestantische Theologie*, t. V, p. 605-618; *The catholic encyclopedia*, t. V, p. 617-622; Chevalier, *Répertoire Bio-bibliographie*, t. I, col. 690 sq. Sur l'*Onomasticon*, voir Bardenhewer, *Die litterarische Rundschau*, 1906, col. 532-533. Sur la *Théophanie*, *ibid.*, col. 533. L'original grec existait encore vers la fin du XIe siècle; Nicétas d'Héraclée en a inséré dix-sept passages, quelques-uns considérables, dans ses chaînes de saint Luc et de l'Épître aux Hébreux. La version syriaque doit remonter presque à la date de l'original, car la copie du British Museum est du mois de février 411. Sur le *Contra Marcellum* et la *Théologie de l'Église*, au fond deux parties d'un même ouvrage, voir *ibid.*, col. 535. Le texte repose en définitive sur un seul manuscrit de la bibliothèque de Saint-Marc de Venise, de date assez incertaine (Xe-XIIe siècle). L'édition de Nolte, dans *P. G.*, t. XXIV, ne vaut rien. Sur la tradition du texte, voir Preuschen, dans Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, t. I, p. 551-586. Voir encore P. Meyer, *De vita Constantini eusebiana* (progr.), Bonn, 1882; A. Crivellucci, *Della fede storica di Eusebio nella vita di Costantino*, Livourne, 1888; V. Schultze, *Quellenuntersuchungen zur Vita Constantini des Eusebius*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1893-1894, t. XIV, p. 503-555; O. Seeck, *ibid.*, 1898, t. XVIII, p. 327-345; A. Crivellucci, dans *Studi storici*, 1898, t. VII, p. 411-429, 453-459; J. Viteau, *De Eusebii Cæsariensis duplici opusculo περὶ τῶν ἐν Παλαιστίνῃ μαρτυρησάντων*, Paris, 1893; B. Violet, *Die Palästinischen Martyrer des Eusebius von Cæsarea, ihre ausführlichere Fassung und deren Verhältnis zur kürzeren*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1896, t. XXV, fasc. 3; A. Halmel, *Die palästinischen Märtyrer des Eusebius von Cäsarea in ihrer zweifachen Form*, Essen, 1898.

Sur la théologie d'Eusèbe, voir S. Deylong (J. A. Wentzel), *Eusebianum doctrinæ salvificæ systema*, Leipzig, 1732; D. A. Martin, *Eusebii Cæsariensis de divinitate Christi sententia*, Rostock, 1795; J. Ritter, *Eusebii Cæsariensis de divinitate Christi placita*, Bonn, 1828; C. G. Hänell, *Comment. de Eusebio Cæsariensi christianæ religionis defensore*, Gœttingue, 1854; M. Faulhaber, *Die griechische Apologeten der klass. Vorzeit*, Wurzbourg, 1896, t. I.

C. Verschaffel.

4. EUSÈBE DE DORYLÉE. — I. Débuts. II. Action contre Nestorius. III. Contre Eutychès. IV. Contre Dioscore.

I. Ses débuts. — A la fête de Noël de l'année 428, quand Nestorius, nouvellement élu évêque de Constantinople, formula son opinion contre le titre de Mère de Dieu, θεοτόκος, qu'on donnait habituellement à la sainte Vierge, du sein de l'auditoire un assistant s'écria : « C'est le Verbe éternel lui-même qui est né une seconde fois, selon la chair, et d'une Vierge. » Peu après, Anastase, syncelle du patriarche, ayant dit dans un sermon : « Que personne n'appelle Marie Mère de Dieu; c'était une femme, et il est impossible que Dieu naisse d'une femme, » une nouvelle et retentissante protestation se fit entendre. Dans les deux circonstances, le protestataire était le même personnage, un simple laïque, il est vrai, nommé Eusèbe, mais fort connu déjà pour sa vertu et très recommandable par son érudition, οὐκ ἀθαύμαστος παίδευσις, selon l'expression de saint Cyrille d'Alexandrie. *Adv. Nestor.*, I, 5, *P. G.*, t. LXXVI, col. 41. Son zèle pour l'orthodoxie éclatait ainsi et le posait d'emblée comme le défenseur courageux de la foi, au risque de s'attirer les coups de la vengeance épiscopale. Marius Mercator, part. II, l. I, *P. L.*, t. XLVIII, col. 769; Evagrius, *H. E.*, I, 9, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2445; Théophane, *Chron.*, an. 5923, *P. G.*, t. CVIII, col. 236. Eusèbe, du reste, n'était pas le premier venu il devait avoir quelque emploi à la cour. Léonce de Byzance, *Cont. nestor. et eutych.*, III, 43, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1389. Nestorius le nomme Eusèbe d'Alexandrie. Le *Livre d'Héraclide*, trad. Nau, Paris, 1910, p. 296. Evagrius, *loc. cit.*, l'appelle un rhéteur et le dit très versé dans les questions de jurisprudence; et Théophane, *loc. cit.*, le qualifie de σχολαστικὸς τῆς βασιλίσσης Κωνσταντινοπόλεως. Officier de la cour, professeur d'éloquence ou avocat, quelle qu'ait été sa vraie profession à ce moment-là, Eusèbe, n'étant que laïque, s'engageait, par son intervention publique dans une question de doctrine, dans une voie périlleuse; mais il ne manquait ni de savoir ni de courage et, sans faiblir, pendant plus de vingt ans, il allait soutenir la cause de l'orthodoxie contre Nestorius d'abord, contre Eutychès ensuite, et finalement contre Dioscore. Mais quand il s'en prit à ces deux derniers, il était déjà évêque de Dorylée, dans la Phrygie salutaire, et mourut à une date inconnue, après s'être montré l'appui intrépide et constant de la foi catholique contre les erreurs du nestorianisme et du monophysisme, qui devaient exciter tant de troubles en Orient.

II. Son action contre Nestorius. — Relativement au mystère de l'incarnation, une formule circulait déjà, celle-ci : μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, unique est la nature incarnée du Verbe de Dieu. Elle était d'origine suspecte, puisqu'elle appartenait aux apollinaristes et allait devenir célèbre avec les monophysites. Bien qu'elle manquât de clarté et prêtât facilement à des équivoques, elle pouvait cependant servir, à la condition, pour être correcte et acceptable, d'être bien entendue. Malheureusement, au moment où Nestorius monta sur le siège de Constantinople, les termes de nature et d'hypostase n'avaient pas encore la précision suffisante qu'ils acquirent plus tard dans la langue théologique; on les employait facilement l'un pour l'autre, et il arriva que, pour expliquer ce qu'était le Verbe incarné, on ne tenait pas à Antioche le même langage qu'à Alexandrie, chose qui ne devait pas aller sans des difficultés sérieuses, comme on devait s'en apercevoir dans la première moitié du Ve siècle. La notion latine de personne, utilisée déjà pour l'explication du dogme de la Trinité, pouvait et devait rendre service au sujet de l'incarnation. En Occident, on disait : En Jésus-Christ, il y a deux natures, mais une seule personne. Or, « par nature, on n'entendait pas tout à fait la même chose que dans les écoles d'Alexandrie ou dans celles d'Antioche. L'élément humain du Christ, tel qu'on se le représentait en Occident, était plus complet qu'on ne le disait à Alexandrie, moins complet qu'on ne l'admettait à Antioche. En Occident, c'était une vraie nature, capable de vouloir et d'agir selon le mode de ses facultés; dans le langage alexandrin, il ferait plutôt l'effet d'un groupe de facultés sans action en dehors de la nature divine à laquelle elles étaient attachées; quand les gens d'Antioche en parlent, on est toujours porté à craindre qu'ils n'aient en tête l'idée d'un homme individuel. Les formules alexandrines, union physique, union hypostatique, unique nature du Verbe incarné, ne concordaient guère avec celles de l'Occident; celles-ci s'accordaient mieux avec le langage d'Antioche : deux natures, une personne. Toutefois il ne faut pas donner trop d'importance à cet accord extérieur. L'imprécision des termes faisait que les gens peu avertis passaient aisément des deux natures aux deux personnes et que, dans cette interprétation, la doctrine orientale prenait des ressemblances fâcheuses avec celle de Photin et de Paul de Samosate. » Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1910, t. III, p. 322. Mais, d'autre part, les gens qui se croyaient entendus pouvaient tomber dans un autre défaut tout aussi fâcheux; et c'est ce qui arriva à Nestorius, qui était d'Antioche.

Comme il était d'usage courant, en Orient, d'appeler la Vierge Marie, θεοτόκος, mère de Dieu, ce qui ne heurtait nullement les idées des Alexandrins ni celles des latins, l'expression, pour être orthodoxe et inattaquable, devait s'entendre de Dieu-personne et non de Dieu-nature, le nouvel évêque de Constantinople trouva le terme excessif et voulut lui substituer celui de mère du Christ, en interdisant celui de θεοτόκος. C'est ce qui causa l'intervention d'Eusèbe, laquelle allait avoir des suites retentissantes. Car, non content d'avoir protesté publiquement en pleine assemblée chrétienne, Eusèbe afficha un placard où il accusait l'opinion de Nestorius de n'être autre que celle qui avait été condamnée un siècle et demi auparavant dans la personne de Paul de Samosate. Tout lecteur, y était-il dit, est prié d'en faire connaître le contenu et d'en délivrer une copie aux évêques, prêtres et laïques. Cf. Léonce de Byzance, *loc. cit.* A Nestorius, dont il identifiait l'erreur avec celle de Paul de Samosate, le placard d'Eusèbe opposait le symbole même d'Antioche, le témoignage d'Eustathe, évêque d'Antioche, et finissait par un anathème contre quiconque nierait que le Monogène de Dieu et le fils de Marie fussent la même personne. Une accusation si formelle n'était point pour calmer les esprits; mais était-elle vraiment fondée? Eusèbe n'en doutait pas. Nestorius aurait pu dire qu'en proscrivant l'emploi du terme θεοτόκος, il ne voulait simplement que condamner le sens arien ou apollinariste qu'on pouvait lui donner; et peut-être même était-il disposé à l'accepter après qu'on en aurait dûment précisé et justifié la signification orthodoxe. La vérité est que, du fait d'Eusèbe, un débat théologique s'ouvrait en Orient, dont la solution, poursuivie peut-être avec trop de rigueur par saint Cyrille d'Alexandrie et fixée au concile d'Éphèse, en 431, entraîna sans doute la condamnation et la déposition de Nestorius, mais laissa l'Église grecque dans un état d'effervescence, qui ne devait pas tarder à soulever de nouvelles difficultés. Voir la lettre écrite de Constantinople à Cosme d'Antioche, dans le *Livre d'Héraclide*, trad. Nau, Paris, 1910, p. 364.

III. Son action contre Eutychès. — 1° *Eusèbe, ami d'Eutychès.* — Dix-sept ans après le concile d'Éphèse, Eusèbe était déjà évêque de Dorylée. Il avait connu et fréquenté à Constantinople un moine célèbre, Eutychès, auquel le liait une aversion commune contre Nestorius et le nestorianisme. De tels rapports d'amitié furent bientôt troublés par des questions de doctrine. Eusèbe s'aperçut que l'archimandrite ne s'en tenait pas rigoureusement aux anathématismes de saint Cyrille, à l'union physique et à la nature unique du Verbe incarné, selon les expressions du patriarche d'Alexandrie, et qu'il contestait absolument que l'humanité du Christ fût comme la nôtre ou que le Christ, comme on disait, fût consubstantiel aux autres hommes. Il lui fit part de sa fâcheuse découverte et le supplia à plusieurs reprises de changer de sentiment, mais ce fut en pure perte. Eutychès jouissait d'un grand crédit et d'une influence considérable à Constantinople. Le laisser faire, c'était assurer une propagande efficace à la nouvelle erreur, car elle n'allait à rien moins qu'à compromettre la réalité historique de l'Évangile. Déjà, en 447, Théodoret, dans son *Eranistes*, avait combattu, sans le nommer, il est vrai, Eutychès et sa doctrine; et Dompus, évêque d'Antioche, avait protesté, l'accusant de renouveler l'impiété d'Apollinaire, d'enseigner l'unique nature du Verbe incarné, de confondre l'humanité et la divinité et d'attribuer à la divinité les souffrances du Christ. Le danger pour la foi semblait donc menaçant.

2° *Eusèbe se fait l'accusateur d'Eutychès.* — Il dénonce le danger qu'il fait courir à l'orthodoxie et profite d'une réunion d'évêques à Constantinople, d'un synode ἐνδημοῦσα; le 8 novembre 448, il dépose entre les mains du président, Flavien, évêque de la ville impériale, une dénonciation en règle contre son ancien ami, protestant qu'il y allait de la foi et qu'il y avait nécessité à l'obliger de se disculper. Cf. Nestorius, *Le livre d'Héraclide*, trad. Nau, Paris, 1910, p. 296-298. Flavien, fort ennuyé d'une telle plainte qui demandait à être poursuivie canoniquement, conseilla à Eusèbe de s'entendre directement avec Eutychès. A quoi bon? répondit Eusèbe. Je l'ai essayé à plusieurs reprises, et toujours inutilement; qu'il réponde donc lui-même, en présence des évêques, au sujet des griefs formulés contre lui. Flavien, quoi qu'il en eût, dut donner suite à l'affaire. Eutychès, cité par deux fois à comparaître, s'y refusa sous prétexte qu'il avait résolu de ne plus quitter son monastère; toutefois, à la troisième sommation, le 22 novembre 448, il se rendit devant le synode, escorté de moines et de fonctionnaires, comme un personnage avec lequel il fallait compter. Eusèbe, en poursuivant son accusation, jouait gros jeu; il savait que son ancien ami s'était vanté de le faire exiler, mais il ne redoutait pas d'être confondu par lui sur l'objet même de ses griefs et d'être convaincu d'avoir cédé à de mauvaises intentions ou de l'avoir calomnié. On posa à Eutychès la question suivante : Confessez-vous deux natures après l'incarnation? Admettez-vous que le Christ nous soit consubstantiel? Eutychès répugnait aux deux natures; il reconnaissait bien que le Christ tenait son humanité de la sainte Vierge Marie, sa mère, mais il ne pouvait admettre que, par cette humanité, le Christ nous fût consubstantiel; c'était, prétendait-il, l'humanité de Dieu, rentrant dans l'unique nature du Verbe incarné, et non notre humanité. Rien ne put le tirer de cette manière de voir qu'il prétendait conforme à celle de saint Cyrille d'Alexandrie. Celui-ci, il est vrai, s'était servi de la formule μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη; et Eutychès avait quelque raison de s'abriter derrière elle, mais il oubliait que Cyrille s'en était expliqué

d'une manière acceptable, attendu qu'il avait signé une profession de foi, qu'on lui avait envoyée d'Antioche, et qu'il avait reproduite dans une de ses lettres, *Epist.*, XXXIX, *P. G.*, t. LXXVII, col. 176-177, comme conforme à ses sentiments. Il y était dit : « Nous professons que Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, Dieu parfait et homme parfait, pourvu d'une âme intelligente et d'un corps, est né du Père avant les siècles, selon la divinité, et, à la fin des jours, pour nous et notre salut, de la sainte Vierge, selon l'humanité; qu'il est consubstantiel au Père selon la divinité et à nous selon l'humanité, car deux natures se sont unies, δύο φύσεων ἕνωσις γέγονε, etc. » Eutychès ne pouvait donc invoquer l'autorité du patriarche d'Alexandrie, et comme il persistait à maintenir malgré tout sa manière de voir, il démontrait le bien fondé de l'accusation portée contre lui par Eusèbe de Dorylée. En conséquence, il fut déposé de la prêtrise, ainsi que de sa charge d'archimandrite, et excommunié. Il protesta auprès du patrice Florent, qui en avertit Flavien, et prétendit avoir fait ainsi appel de la sentence synodale. Grâce à son influence, il obtint de Théodose II la convocation d'un concile, dont l'empereur fixa la tenue à Éphèse pour le 1er août 449.

En attendant, comme il prétendait que les actes du synode de Constantinople avaient été falsifiés, il obtint qu'une enquête officielle vérifiât le fait. Eusèbe de Dorylée insista alors pour que le cas d'Eutychès et toute autre question que celle de l'authenticité des actes fussent réservés au prochain concile. L'enquête n'aboutit pas, et l'espoir d'Eutychès fut déçu. Il fallut donc s'en remettre au futur concile, où il comptait bien avoir gain de cause, grâce à l'intervention prépondérante de Dioscore, patriarche d'Alexandrie.

3° *Au concile d'Éphèse, en 449.* — Le pape saint Léon le Grand, tenu au courant des événements d'Orient, écrivit à Flavien le tome célèbre *Lectis dilectionis, Epist.*, XXVIII, *P. L.*, t. LIV, col. 755 sq., où il formulait nettement la doctrine de l'incarnation, mal entendue par Eutychès : deux natures, dans l'unité d'une seule personne; deux vraies natures, capables d'agir et agissant chacune pour son compte, d'accord bien entendu, et en parfaite coopération. Ce n'était pas seulement la condamnation d'Eutychès, mais encore la réprobation de la théorie alexandrine dans la forme excessive et exclusive qu'on lui donnait alors. Cf. Nestorius, *Le livre d'Héraclide*, trad. Nau, Paris, 1910, p. 298.

Lorsque Dioscore ouvrit le concile d'Éphèse, le 8 août 449, les évêques, qui avaient siégé comme juges lors du procès fait à Eutychès à Constantinople, purent assister à la revision, mais à la condition de ne pas émettre de suffrage. Quant à l'accusateur, Eusèbe de Dorylée, défense lui fut faite d'y paraître : tels étaient, disait-on, les ordres impériaux. Aussi lorsque, en vue de réhabiliter Eutychès, on vint à lire les actes du synode de Constantinople, Flavien, soutenu par les légats du pape, réclama la présence d'Eusèbe de Dorylée, l'accusateur de l'archimandrite. Ce fut en vain; le comte Elpidius allégua les ordres de l'empereur. En outre, pendant la lecture des actes, un incident se produisit à l'endroit où Eutychès avait été sommé de professer les deux natures. « Eusèbe au feu! s'écria-t-on. Qu'on le brûle vivant! Qu'on partage en deux celui qui divise le Christ! » L'assemblée, dûment préparée, manifestait ainsi ses sentiments; la sentence, qui allait suivre, ne pouvait faire doute pour personne. D'une part, en effet, le condamné de Constantinople fut reconnu orthodoxe et rétabli dans sa dignité de prêtre et d'archimandrite; d'autre part, Dioscore déclara que le juge Flavien et l'accusateur Eusèbe de Dorylée méritaient la déposition. J'en appelle, dit aussitôt Flavien; *contradicitur*, cria le diacre Hilaire, l'un des légats du pape. Sans tenir compte de ces réclamations, Dioscore usa de menaces et de violences. Il obtint la signature de ses collègues apeurés et lâches. Voir t. IV, col. 1371-1372. Flavien et Eusèbe furent mis en prison. Liberatus, *Breviarium*, XII, *P. L.*, t. LXVIII, col. 1005; Nestorius, *Le livre d'Héraclide*, p. 309, 322, 326.

Le diacre Hilaire put échapper à cette réunion inqualifiable, que Léon Ier appela plus tard un brigandage; il retourna à Rome, emportant l'appel écrit de Flavien de Constantinople, et raconta les faits en témoin oculaire. Eusèbe aussi avait protesté contre une condamnation qui l'avait frappé sans avoir été entendu et envoya deux de ses clercs à Rome pour en appeler au pape. Plus heureux que Flavien, qui mourut pendant qu'on le conduisait en exil, il réussit à fuir et se réfugia à Rome, où Léon le reçut comme une victime de Dioscore. Il y était encore en avril 451, car le pape signale sa présence dans sa lettre à l'impératrice Pulchérie, *Epist.*, LXXIX, 3, *P. L.*, t. LIV, col. 912, et le recommande à Anatole, successeur de Flavien sur le siège de Constantinople, comme l'un de ceux qui, pour le soutien de la foi, avaient couru beaucoup de dangers et subi la persécution. *Epist.*, LXXX, 4, *ibid.*, col. 915.

IV. Son action contre Dioscore. — Victime de son zèle pour la foi, Eusèbe de Dorylée, soutenu par le pape, avait à venger son honneur et à se faire rendre solennellement justice. Il se rendit donc au concile de Chalcédoine, où l'on devait reviser le « brigandage » d'Éphèse; mais il adressa préalablement à l'empereur Marcien, qui venait de succéder à Théodose II, une requête contre Dioscore, qu'il déclarait étranger à la foi catholique et coupable d'avoir renforcé une hérésie pleine d'impiété, réclamant justice contre les procédés injustes du patriarche d'Alexandrie à l'égard de Flavien, et à son propre égard. « Dans ces affaires, écrit Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1910, t. III, p. 431, note 1, Eusèbe a toujours le rôle d'accusateur. Chaque fois qu'il paraît, il a en poche une plainte écrite contre quelqu'un. Rôle utile peut-être, mais ingrat. Son goût personnel a dû être ici au service de son zèle. » Ce jugement paraît beaucoup trop sévère; car si Eusèbe de Dorylée a dénoncé Nestorius, puis Eutychès, son rôle a pu être ingrat, mais non sans courage ni sans utilité; il était, en tout cas, dicté par un zèle indéniable pour la pureté de la foi; et s'il accuse maintenant Dioscore, avec de moindres dangers à courir, il est vrai, c'est encore le souci très naturel, chez un évêque, de sauvegarder l'orthodoxie, qui le pousse, mais c'est aussi le sentiment de sa dignité et la nécessité d'une réhabilitation canonique après la déposition injuste dont il avait été victime deux ans auparavant. Le concile de Chalcédoine le comprit ainsi, car rien n'était plus conforme au droit. A la première session, le 8 octobre, il fit lire la requête adressée par Eusèbe de Dorylée à l'empereur Marcien. Hardouin, *Concil.*, t. II, col. 70. A la IIIe session, le 13 octobre, le promoteur Aétius fit observer qu'Eusèbe de Dorylée avait présenté une requête au concile contre Dioscore. Eusèbe y parlait dans l'intérêt de la foi catholique, pour la défense de Flavien et pour la sienne propre, demandant que l'on cassât tout ce qui avait été fait contre lui et contre Flavien au faux concile d'Éphèse, que l'on prononçât l'anathème contre l'hérésie d'Eutychès et que l'on infligeât à Dioscore la juste peine de ses crimes. Hardouin, t. II, col. 311; Mansi, t. VII, col. 51. Il convenait de donner suite à une telle demande. Cette plainte d'Eusèbe de Dorylée, suivie de trois autres qu'avaient formulées des clercs d'Alexandrie contre leur patriarche, motiva, pour sa part, la sentence de déposition, que le légat du pape, Paschasinus, prononça, au nom du concile, contre Dioscore. Sur ce point, Eusèbe de Dorylée eut complètement gain de cause : il était réhabilité, tandis que son ennemi était justement condamné.

Il eut tort néanmoins, à la XVe session du 31 octobre, de se séparer des légats qui avaient soutenu sa cause et de procéder, en leur absence, avec les autres membres du concile, à la rédaction du canon 28. Aétius, en effet, avait proposé à l'assemblée de régler conciliairement la situation du siège de Constantinople au point de vue de la hiérarchie et de la juridiction. Les légats du pape, n'ayant point de mandat à ce sujet, durent refuser de siéger; mais les évêques, passant outre, décidèrent que l'évêque de Constantinople, la nouvelle Rome, aurait une préséance d'honneur, et aussi de juridiction, sur tous les autres évêques après celui de Rome. Une telle décision ressemblait à un coup d'État et devait motiver les justes réclamations du pape. Eusèbe de Dorylée eut tort d'y prendre part.

Après le concile de Chalcédoine, il n'est plus question de lui; on ignore la date de sa mort. Il avait été un laïque instruit, clairvoyant et zélé; il fut un évêque intrépide et ardent, et, pour tout dire d'un mot, un vrai confesseur de la foi.

I. Sources. — La plupart des détails relatifs à Eusèbe de Dorylée se trouvent dans ce qui reste de Marius Mercator, part. II, l. I, *P. L.*, t. XLVIII, col. 769; dans Liberatus, *Breviarium*, IV, XI, XII, *P. L.*, t. LXVIII, col. 974, 998, 1005; Socrate, *H. E.*, VII, 32, *P. G.*, t. LXVII; Léonce de Byzance, *Contra nestorianos et eutych.*, III, 43, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1389; Evagrius, *H. E.*, I, 2, 4, 9, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2440 sq.; Théophane, *Chronog.*, 5923, 5940, 5941, *P. G.*, t. CVIII, col. 236, 260, 261; Hardouin, *Collectio maxima conciliorum*, Paris, 1715, t. II; Mansi, *Concil.*, Florence et Venise, 1759-1798, t. VI, VII.

II. Travaux. — Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, Paris, 1701-1709, t. XIV, p. 318, 319, 327, 511, 751, 753; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1861, t. VIII, p. 397, 398; t. X, p. 23, 669-685; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1908, t. II, p. 517, 521-534, 561 sq.; Th. Mommsen, dans *Neues Archiv*, 1885, t. XI, p. 364-367; Largent, *Le brigandage d'Éphèse et le concile de Chalcédoine*, dans *Études d'histoire ecclésiastique*, Paris, 1892; Loofs, *Nestoriana, Die Fragmente des Nestorius*, Halle, 1905; Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1910, t. III; Migne, *Dictionnaire de patrologie*, Paris, 1851-1855, t. II, col. 578-581; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*; *Realencyklopädie für protestantische Theologie*, 3e édit., Leipzig, 1898, ve *Eutychès*; *Kirchenlexicon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau; U. Chevalier, *Répertoire, Bio-bibliographie*, Paris, 1905, t. I, col. 1413.

G. Bareille.

5. EUSÈBE D'ÉMÈSE, syrien de race, et le principal porte-parole, avec Basile d'Ancyre et Georges de Laodicée, du parti des macédoniens ou pneumatomaques, était originaire d'Édesse et y appartenait à une famille très considérée. L'histoire ne nous a pas conservé la date précise de sa naissance; tout concourt néanmoins à la placer vers la fin du IIIe siècle ou dans les premières années du IVe. Les écoles d'Édesse, fameuses dans tout l'Orient, rivalisaient avec celles d'Antioche et d'Alexandrie; on y trouvait, pour l'exégèse sacrée comme pour les lettres humaines, des professeurs renommés, et Eusèbe sut profiter à merveille de leurs leçons. Il est vrai que sa biographie par Georges de Laodicée a péri; mais des emprunts que Socrate, Sozomène, etc., y ont faits, il ressort que le jeune étudiant eut notamment pour maîtres en exégèse deux hommes d'un caractère ondoyant et d'une foi peu sûre, Eusèbe, le futur évêque de Césarée, et Patrophile, le futur évêque de Scythopolis en Palestine, qui, tous les deux, exerceront sur sa pensée une influence durable. Puis, pressé par la soif de savoir, désireux aussi de se dérober aux obligations et aux dangers de l'état ecclésiastique, Eusèbe partira successivement pour Antioche et pour Alexandrie; après quoi, il reviendra vivre à Antioche, dans l'entourage de l'évêque Flaccillus. Les eusébiens, l'estimant l'homme le plus propre à calmer l'émotion populaire provoquée dans Alexandrie par le bannissement de saint Athanase, le choisirent, dans le concile d'Antioche de 341, pour succéder au grand défenseur de la foi de Nicée. Très sensément, Eusèbe refusa, connaissant bien l'attachement passionné des Alexandrins à leur patriarche légitime. Plus tard, il acceptera le siège d'Émèse en Phénicie; mais il ne laissera pas, avec sa réputation d'arianisme et de magie, de s'y heurter à de violentes résistances, dont il n'aura pas raison du premier coup, et dont l'entremise de Placidius et de Narcisse lui permettra seule de triompher. Tel était son crédit sur l'esprit de l'empereur Constance qu'il dut accompagner ce prince dans sa campagne contre les Perses en 338, et il semble bien que, depuis lors, il a toujours vécu près de Constance. Il mourut à Antioche, non pas, comme on l'avait cru généralement, en 360, mais vers 359; la preuve en est que le concile de Séleucie, de 359, porte déjà la signature d'un certain Paul, avec le titre d'évêque d'Émèse.

Écrivain très fécond en même temps que très distingué et très apprécié, Eusèbe ne s'est pourtant pas survécu jusqu'à nous dans ses ouvrages. Un livre *Adversus Judæos*, un autre *Adversus gentes*, un troisième *Adversus novatianos*, un commentaire en dix livres sur l'Épître aux Galates, un commentaire sur la Genèse, une série de courtes homélies sur les Évangiles, en un mot, toutes les œuvres authentiques d'Eusèbe d'Émèse ont été emportées, avec la littérature arienne, dans la déroute de l'arianisme en Orient, ou du moins, n'ont laissé que peu de traces dans les Chaînes. Voir P. Uspensky et V. Beneševic', *Catalogue des manuscrits grecs du monastère de Sainte-Catherine au Sinaï* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1911, t. I. Cf. *Revue biblique*, avril 1912, p. 294-295. Les textes grecs, publiés par J. Augusti, *In Euseb. Em. adnotationes*, Elberfeld, 1829, et réimprimés, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 463 sq., sont suspects, et dénotent pour la plupart, selon Thilo, *Ueber die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emisa*, Halle, 1832, la main d'Eusèbe d'Alexandrie, lequel vivait au VIe siècle. Il faut toutefois rendre à Eusèbe d'Émèse les deux premières au moins des 14 homélies latines que le P. Sirmond a publiées en 1643 sous le nom d'Eusèbe de Césarée, et qui, avec le titre de *De fide adversus Sabellium*, prennent l'une et l'autre à partie Marcel d'Ancyre. *P. G.*, t. XXIV, col. 1047-1208. Cf. Thilo, *op. cit.*, p. 64 sq.; Tillemont, *Mémoires*, t. VI, p. 60 sq.

Mais sont apocryphes incontestablement deux gros recueils d'homélies latines, l'un de 56 homélies *ad populum et monachos*, l'autre qui contient 145 ou plutôt 142 homélies *in Evangelia festosque dies totius anni*, imprimés tous les deux d'abord à Paris, celui-là en 1547, celui-ci en 1554. De ces recueils, le premier, formé très probablement par l'évêque d'Angers, Eusèbe-Bruno († 1081), n'est qu'une compilation de divers auteurs gaulois, saint Hilaire d'Arles, saint Eucher de Lyon, Fauste de Riez, saint Césaire d'Arles, etc. *Bibliotheca maxima Patrum*, Lyon, 1677, t. VI, p. 618-675. Le second recueil, avec ses 145 ou 142 homélies, empruntées, et d'ordinaire mot pour mot, au commentaire sur les Évangiles de saint Bruno de Segni († 1155), est, selon toute apparence, l'œuvre de ce dernier. *P. L.*, t. CXLV, col. 747-864. L'attribution de ces deux recueils à Eusèbe d'Émèse vient peut-être de quelque demi-savant, qui, les ayant trouvés l'un et l'autre sous le seul nom d'Eusèbe et se souvenant que l'évêque d'Émèse avait écrit nombre d'homé-

lies sur les Évangiles, a tout rassemblé et confondu sous ce nom.

Fessler-Jungmann, *Institutiones patrologiæ*, Inspruck, 1892, t. II *a*, p. 3-4; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, nouv. édit. franç., Paris, 1905, t. II, p. 13, 14, 231; Batiffol, *La littérature grecque*, Paris, 1898, p. 278; Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1908, t. II, p. 196; *Realencyclopädie für protestantische Theologie*, t. V, p. 618-619.

P. GODET.

6. EUSÈBE DE NICOMÉDIE. — I. Son rôle avant le concile de Nicée. II. Pendant le concile de Nicée et jusqu'à son retour d'exil. III. Depuis son retour d'exil jusqu'à la mort de Constantin. IV. Dernières années de sa vie. V. Sa funeste influence.

I. RÔLE AVANT LE CONCILE DE NICÉE. — 1° *Son entrée en scène.* — Quand Arius et ses partisans eurent été condamnés en 320 par le synode d'Égypte et de Libye, sa cause fut soutenue par l'un de ses amis et ancien condisciple, l'intrigant Eusèbe, qui de la petite ville de Béryte (Beyrout) s'était fait transférer au siège beaucoup plus important de Nicomédie, où résidait la cour impériale depuis Dioclétien, et où il avait réussi à capter la confiance de l'empereur Licinius et de sa femme, Constantia, la sœur de Constantin. Lui aussi avait été à l'école de Lucien, à Antioche; depuis longtemps il partageait en secret toutes les idées d'Arius, et, comme il était en froid avec l'évêque d'Alexandrie, il s'empressa de saisir l'occasion de faire d'une pierre deux coups, en soutenant une doctrine qui lui était chère tout en plaidant la cause d'Arius contre Alexandre. Voir t. I, col. 1781. Il se mit en campagne, en engageant par lettre ses collègues d'Orient et d'Asie Mineure de se déclarer en faveur d'Arius pour obliger Alexandre à revenir sur sa sentence. On peut juger de ses sentiments nettement ariens et de l'ardeur de son intervention par sa lettre à Paulin de Tyr, Théodoret, *H. E.*, I, 5, *P. G.*, t. LXXXII, col. 914; là se trouvent les négations ariennes les plus radicales; le Fils y est dit créé et nullement engendré de la substance du Père, οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ γεγονός, mais d'une nature toute différente. Cf. Mœhler, *Athanase le Grand*, trad. franç., Paris, 1840, t. II, p. 227 sq. Si l'on admet, disait-il, que le Fils de Dieu est incréé, il faut par là même le reconnaître consubstantiel au Père; et c'est ce qu'il aurait répété au concile de Nicée, d'après saint Ambroise, *De fide*, III, 15, *P. L.*, t. XVI, col. 614; et c'est ce que fit chanter Arius dans sa *Thalie*, ἀλλ' οὐδὲ ὁμοούσιος αὐτῷ.

Ce fut vraisemblablement sous l'inspiration d'Eusèbe de Nicomédie, auprès duquel il avait fini par se rendre, qu'Arius écrivit à son évêque Alexandre une lettre polie, avec un exposé de sa doctrine, dans l'espoir de le fléchir. S. Athanase, *De synodis*, 17, *P. G.*, t. XXVI, col. 712; S. Épiphane, *Hær.*, LXIX, 7, 8, *P. G.*, t. XLII, col. 212. Il n'y réussit pas. Les procédés d'Eusèbe de Nicomédie en faveur d'Arius n'échappèrent point aux regards d'Alexandre. Alexandre, en effet, outré de l'ingérence abusive de son collègue dans les affaires de son diocèse, écrivit à tous les évêques pour protester contre celui « qui se croit chargé du soin de l'Église entière depuis que, abandonnant Béryte, il a jeté son dévolu sur l'Église de Nicomédie, sans qu'on ait osé l'en punir, » et se pose en défenseur d'Arius. *Epist.* Ἐνὸς σώματος, *P. G.*, t. XVIII, col. 571. Dans une autre lettre à son homonyme de Byzance, *ibid.*, col. 547 sq., il se plaignit des difficultés que lui créait le parti d'Arius à Alexandrie. Or, par un coup d'audace, le retour inopiné d'Arius venait de les porter au comble. Des pamphlets circulèrent, et l'on chantait, dans le peuple, la fameuse *Thalie*, en faveur de l'opinion nouvelle et pour être désagréable au patriarche.

Au dehors, les évêques étaient pourtant loin de s'entendre. Fort de l'appui qu'il trouvait auprès de Constantia et de Licinius, Eusèbe de Nicomédie assembla un synode en Bithynie où il déclara qu'Arius et les siens devaient être admis à la communion et qu'on prierait Alexandre de les recevoir. Cf. Otto Seeck, *Untersuchungen zur Geschichte des Nicänischen Konzils*, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1896, t. XVIII, p. 34 sq. Dans un autre synode, tenu en Palestine par Eusèbe de Césarée, Paulin de Tyr, Patrophile de Scythopolis et autres, on engageait Arius et ses partisans à reprendre leurs fonctions à Alexandrie. De quel droit? M. E. Schwartz, *Nachrichten*, 1905, p. 171 sq., a publié, d'après un manuscrit syriaque de Paris, n. 62, une prétendue lettre synodale d'un concile d'Antioche de 324 adressée à Alexandre de Byzance dans un sens favorable à Arius; elle semble d'une authenticité suspecte. Mais, quoi qu'il en soit, l'épiscopat, grâce aux deux Eusèbe, était fortement sollicité contre Alexandre. De part et d'autre, on se préparait à une lutte dont on ne pouvait prévoir l'issue; les uns groupaient les lettres et les documents favorables à Arius, S. Athanase, *De synodis*, 17; les autres en faisaient autant pour ce qui pouvait servir à Alexandre. Entre temps, le rhéteur cappadocien Astérius parcourait l'Orient pour propager la nouvelle doctrine; les théâtres eux-mêmes retentissaient des démêlés d'Alexandre et d'Arius; et, comme le dit Eusèbe, *Vita Constantini*, II, 61, *P. G.*, t. XX, col. 1036, d'une petite étincelle allait sortir un grand incendie; mais c'est lui et son homonyme de Nicomédie qui avaient soufflé sur le feu. Voir t. I, col. 1782-1783.

2° *Intervention de Constantin.* — Constantin, devenu seul maître de l'empire par sa victoire sur Licinius, son beau-frère, en septembre 323, vit d'un mauvais œil ces commencements de troubles religieux, motivés, pensait-il bien à tort, par de pures futilités et des querelles de mots. Mieux valait la paix à tout prix, particulièrement en Égypte, et c'est ce qu'il demanda à Alexandre et à Arius, dans une lettre, résumée par Socrate, *H. E.*, I, 7, *P. G.*, t. LXVII, col. 55-60, et conservée par Eusèbe, *Vita Constantini*, II, 64-72, *P. G.*, t. XX, col. 1037-1048, qu'il leur fit porter par son conseiller, Osius de Cordoue. Osius revint à Nicomédie auprès de l'empereur sans avoir pu ramener l'entente et la paix entre l'évêque et le prêtre d'Alexandrie; il dut alors sans doute suggérer un moyen plus efficace, celui de la convocation d'un concile, désirée du reste par Alexandre lui-même. S. Épiphane, *Hær.*, LXVIII, 4, *P. G.*, t. XLII, col. 189. Et c'est ce que décida Constantin pour en terminer avec les affaires égyptiennes, tant celles d'Arius que celles du comput pascal et du schisme mélétien; mais sur la première de ces questions, son intervention, loin d'apaiser la tempête qui menaçait, ne fit que la déchaîner, grâce au rôle qu'allait jouer Eusèbe de Nicomédie. Voir t. I, col. 1785.

II. RÔLE DEPUIS LE CONCILE DE NICÉE JUSQU'A SON RETOUR D'EXIL. — 1° *Au concile de Nicée.* — Le concile s'ouvrit à Nicée, le 20 mai 325. L'affaire d'Arius fut examinée la première. Devait-on maintenir la sentence d'Alexandre? Telle fut la question à résoudre. Mais, pour cela, il fallait examiner la doctrine d'Arius. Eusèbe et ses amis l'exposèrent, puis ils présentèrent une formule de foi qui, aussitôt lue, souleva d'énergiques protestations et fut mise en pièces. On lut aussi, d'après saint Ambroise, une lettre d'Eusèbe de Nicomédie. *De fide*, III, 15, *P. L.*, t. XVI, col. 614. Plus tard Eustathe d'Antioche parla du blasphème d'Eusèbe, τὸ γράμμα τῆς Εὐσεβίου βλασφημίας. Théodoret, *H. E.*, I, 6, *P. G.*, t. LXXXII, col. 920-921. Auquel de ces deux documents faisait-il allusion, à la formule de foi ou à la lettre? Nous l'ignorons. Toujours est-il que la cause soutenue par Eusèbe de Nicomédie fut perdue, que la sentence de déposition

prononcée par Alexandre contre Arius fut maintenue, et que l'erreur arienne fut condamnée par l'anathème qu'on prononça contre les principales expressions de l'hérétique. « Quant à ceux qui disent : il fut un temps où le Fils n'était pas, ou il n'était pas alors qu'il n'était pas encore engendré, ou il a été fait du néant, ou ceux qui disent du Fils de Dieu : il est d'une autre hypostase ou essence, ou créature, ou changeant et muable, l'Église catholique les anathématise. » Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 54 (17). Le terme ὁμοούσιος, consubstantiel, fut choisi à dessein pour bien marquer que le Fils n'appartient pas à la catégorie de créé, mais qu'il possède la même nature, la même essence que le Père. S. Athanase, *De decretis nic. syn.*, 20, *P. G.*, t. XXV, col. 452; *Epist. ad Afros*, 9, t. XXVI, col. 1045. Il n'était pas dans l'Écriture, rien n'est plus vrai, mais il était fondé sur elle et justifié par elle. Du reste, il n'était pas nouveau. Déjà, au IIIe siècle, Denys d'Alexandrie, auquel le pape, son homonyme, reprochait de ne pas reconnaître le Fils comme ὁμοούσιος, protestait qu'il l'acceptait, tout en remarquant qu'il n'est pas dans l'Écriture. S. Athanase, *De decretis nic. syn.*, 25; *De sententia Dionysii*, 18, *P. G.*, t. XXV, col. 462, 506. Les deux Eusèbe le connaissaient bien, puisque celui de Césarée, dans sa lettre à ses diocésains, *Epist.*, 7, *P. G.*, t. XX, col. 1541, reconnaîtra après le concile qu'il a cru devoir l'accepter parce que plusieurs évêques et écrivains, savants et illustres, s'en étaient servis en parlant du Père et du Fils, et que celui de Nicomédie l'avait déjà employé au dire de saint Ambroise. *Loc. cit.* Au concile même, il fallut l'accepter comme l'expression orthodoxe de la foi. « L'empereur fit savoir qu'il y tenait, dit Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, 2e édit., Paris, 1907, t. II, p. 155. Ce fut pour beaucoup un argument capital. Les résistances fléchirent, même celle d'Eusèbe de Césarée, même celle des évêques de Nicomédie et de Nicée, ainsi que de tout le parti lucianiste. Tout le monde signa, sauf les deux libyens, Théonas et Secundus. » Philostorge prétend que, sur le conseil de l'ex-impératrice Constantia, ils usèrent de fraude en substituant dans leur signature ὁμοιούσιος à ὁμοούσιος; mieux vaut en croire saint Athanase qui dit qu'ils signèrent sans réserves. *De decretis nic. syn.*, 3, 18. De la part d'Eusèbe de Nicomédie, cela ne peut guère surprendre, car, prélat intrigant et désireux par-dessus tout d'être bien en cour, il tenait à la faveur de Constantin comme il avait joui de celle de Licinius. Et puis, pour son esprit souple et fécond en ressources, une telle signature ne devait guère tirer à conséquence, cela ne l'empêchant point de garder devers lui ses sentiments intimes, sauf à les montrer à la première occasion favorable. Voir t. I, col. 1796-1797.

2° *Peu après le concile, Eusèbe de Nicomédie est exilé.* — Constantin, le concile fini, put croire, en célébrant ses *vicennalia*, qu'il avait donné la paix religieuse à son empire d'Orient. Il était loin de compte. Eusèbe de Nicomédie et Théognis de Nicée, en effet, manquèrent de prudence. Ils reçurent chez eux les mélétiens d'Égypte, mandés par l'empereur; ils tentèrent même de les soutenir et de plaider leur cause, dans l'espoir non dissimulé d'être aidés par eux dans la campagne qu'ils se flattaient de mener en faveur d'Arius. Mal leur en prit. Constantin, irrité de leurs louches manœuvres, et se souvenant à propos de la conduite de Nicomédie pendant ses démêlés avec Licinius, les exila en Gaule, trois mois après le concile. Dans la lettre qu'il écrivit à cette occasion à l'église de Nicomédie pour qu'elle eût à se choisir un nouvel évêque, Socrate, *H. E.*, I, 9 *P. G.*, t. LXVII, col. 98, 99; Théodoret, *H. E.*, I, 19, *P. G.*, t. LXXXII, col. 961; Gélase de Cyzique, *Historia concilii nicæni*, I, 10; III, 1, *P. G.*, t. LXXXV, col. 1219-1222, 1356, 1357, il oublie qu'il avait pardonné à Eusèbe son intimité avec Licinius et rappelle quelques-uns de ses méfaits antérieurs. « Quel est, dit-il, celui qui a enseigné ces erreurs au simple peuple? C'est Eusèbe que vous connaissez, Eusèbe qui a participé aux actes de cruauté de votre tyran. Car il n'est pas douteux qu'il ait été le favori du tyran... Je sais même de preuve certaine que, lorsque j'avais affaire à l'armée de mes ennemis, il envoyait des espions contre moi et prêtait son ministère au tyran. Je n'en puis douter, car j'ai saisi alors des prêtres et des diacres de sa suite. Mais je laisse de côté les injures qu'il m'a faites et que je ne rappelle que pour le couvrir de honte. Je n'ai qu'une crainte et qu'une pensée, c'est qu'il vous entraîne dans la participation de son crime. Par ses conseils et sa doctrine perverse, votre conscience s'est éloignée de la vérité. » Théodoret, *H. E.*, I, 20, *P. G.*, t. LXXXII, col. 965-969; Gélase de Cyzique, *Hist. conc. nic.*, I, 10, *P. G.*, t. LXXXV, col. 1220. C'est moins sur des injures personnelles que sur des motifs de doctrine que s'appuie l'empereur pour expliquer sa rigueur à l'égard d'Eusèbe de Nicomédie. Mais, par un revirement imprévu dans sa politique religieuse, Constantin allait occasionner plus de mal que de bien. Voir t. I, col. 1798.

3° *Eusèbe de Nicomédie rentre d'exil.* — Après l'énergique intervention de l'empereur, les opposants du concile de Nicée étant exilés, la paix religieuse semblait assurée pour longtemps; il n'en était rien. En ordonnant, après trois ans, le rappel d'Eusèbe de Nicomédie et en lui rendant son siège, Constantin fit œuvre de clémence, mais aussi d'imprévoyance; il donnait un chef et une âme à la réaction qui allait se dessiner contre le concile de Nicée. Il se peut qu'en agissant ainsi, et rien n'est moins invraisemblable, il ait cédé aux suggestions et aux prières de sa sœur, Constantia. Celle-ci gardait malgré tout le souvenir de son ancien confident et conseiller, Eusèbe, dont ne cessait de l'entretenir un prêtre de Nicomédie, ami fidèle de l'évêque exilé. Sur le point de mourir, elle voulut revoir son frère et lui recommanda ce prêtre comme un homme dévoué au bien de la religion et de l'État, digne d'être écouté; puis elle le mit en garde contre ses procédés rigoureux en matière de gouvernement ecclésiastique, qui pouvaient lui aliéner des sympathies et des concours précieux. De ce nombre était apparemment l'évêque exilé de Nicomédie, sa peine avait été assez dure; une mesure gracieuse à son égard ne pouvait être qu'opportune et habile. Il se peut aussi qu'à l'occasion de la consécration de la nouvelle Hélénopolis qui remplaça Drapane en Bithynie et pendant laquelle on célébra de grandes fêtes en l'honneur de Lucien d'Antioche vénéré comme un martyr, Constantin ait cru devoir se relâcher de sa rigueur à l'égard des anciens disciples de Lucien, et notamment d'Eusèbe de Nicomédie. Cf. Gwatkin, *Studies for arianism*, 2e édit., Londres, 1900, p. 138 n. 3; Batiffol, *Études d'hagiographie arienne. La passion de saint Lucien d'Antioche*, dans le *Compte rendu du congrès scientifique international des catholiques*, 1891, IIe section, p. 181-184. Bref, pour ces motifs ou pour d'autres, Constantin rapporta son décret de bannissement et Eusèbe rentra à Nicomédie. Philostorge, II, 7, *P. G.*, t. LXV, col. 470; Socrate, *H. E.*, I, 15; Sozomène, *H. E.*, II, 16, *P. G.*, t. LXVII, col. 110, 974. Socrate et Sozomène citent bien une lettre d'Eusèbe et de Théognis aux principaux évêques pour les prier de solliciter leur rappel. Il y est dit, entre autres choses, qu'Eusèbe et Théognis ont été condamnés par eux, ce qui est contraire à la vérité; qu'ils ont signé le symbole de Nicée, mais non les anathèmes contre Arius, chose dont il n'est pas question dans les actes et dont saint Athanase n'aurait pas manqué de faire état pour montrer l'identité des senti-

ments d'Eusèbe et d'Arius. Il se peut que Socrate et Sozomène aient mis par mégarde sur le compte des évêques de Nicomédie et de Nicée ce qui conviendrait beaucoup mieux à Secundus et à Théonas; en tout cas, cette lettre suppose Arius déjà réhabilité, et ceci n'eut lieu que plus tard, en 335, à Jérusalem; elle est donc à écarter ici et ne peut entrer en ligne de compte pour expliquer le rappel des deux évêques exilés. Cf. Tillemont, *Mémoires*, t. VI, p. 810; de Broglie, *L'Église et l'Empire romain au IVe siècle*, 5e édit., Paris, 1869, t. II, p. 132-133; Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, 2e édit., Paris, 1907, t. II, p. 166, note 1. Voir t. I, col. 1799-1800.

III. Rôle depuis son retour d'exil jusqu'a la mort de Constantin. — 1° *Débuts de la réaction antinicéenne.* — L'ὁμοούσιος de Nicée impliquait nettement la consubstantialité du Père et du Fils sans nuire en rien à l'unité de Dieu; mais, dans l'anathème, οὐσία et ὑπόστασις étaient pris comme synonymes, ce qui s'entend sans peine si on les traduit par *essentia* et *substantia*, en les opposant à *persona*. Or, faute encore d'une terminologie précise et arrêtée, quelques Orientaux ne distinguaient pas suffisamment de la *persona*, l'οὐσία, essence, et l'ὑπόστασις, substance. Pour ceux-ci, l'ὁμοούσιος de Nicée, énonçant l'unité ou la communauté d'οὐσία et d'ὑπόστασις, entraînait, croyaient-ils, une conséquence fâcheuse pour l'existence et la distinction réelle des trois personnes divines; et c'est pourquoi, partant d'une supposition erronée, mais que semblait justifier l'emploi de termes mal définis, ils ne se gênaient point pour accuser de sabellianisme les partisans du consubstantiel. Voir t. I, col. 1801. Ils formèrent ainsi le parti eusébien, celui des origénistes subordinatiens avec Eusèbe de Césarée et celui des lucianistes avec Eusèbe de Nicomédie, qui menèrent une campagne acharnée contre tous les soutiens du concile de Nicée et, par là même, contre le concile.

2° *Eusèbe de Nicomédie contre Eustathe d'Antioche.* — A peine rappelé d'exil et réintégré sur son siège, d'où l'on fit descendre Amphion sans autre forme de procès, Eusèbe de Nicomédie réussit peu à peu, par sa souplesse et ses intrigues, à capter la faveur de Constantin et à exercer la plus funeste influence sur lui. Il entra dans les vues de sa politique religieuse, et, tout en ayant l'air de les seconder de son mieux pour assurer, comme le désirait l'empereur, la pacification religieuse et l'orthodoxie de la foi, il poursuivit en réalité la satisfaction de ses propres ressentiments. Il se donna donc pour but d'écarter ou de briser les principaux tenants du concile de Nicée et de réhabiliter son ami Arius. La tâche n'était pas aisée, mais elle ne paraissait pas au-dessus de son habileté et de son énergie. Il s'y appliqua avec méthode et persévérance. Son adversaire le plus redoutable allait être le jeune évêque d'Alexandrie, Athanase, successeur d'Alexandre; il songea bien à faire contester son élection pour pouvoir disposer de son siège en faveur d'un ami ou d'une créature, qui lui aurait permis d'avoir la haute main sur l'Égypte, mais ce fut en vain. S. Athanase, *Epist. heort., Chronicon syriacum*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1352; Socrate, *H. E.*, I, 23, *P. G.*, t. LXVII, col. 141.

Il s'en prit alors à son supérieur immédiat, le patriarche d'Antioche, Eustathe, en faisant valoir contre lui l'accusation de sabellianisme, déjà formulée par Eusèbe de Césarée. Sous prétexte d'aller voir à Jérusalem les monuments qu'y faisait élever la munificence impériale, il partit avec Théognis et traversa la capitale de la Syrie où Eustathe, malgré leurs dissentiments antérieurs, lui fit bon accueil. Mais, au retour, changement de front : il avait entraîné avec lui plusieurs évêques, parmi lesquels celui de Césarée, et tout aussitôt se réunissant en concile, il fit instruire le procès d'Eustathe, en l'accusant d'erreur contre la foi et de fautes contre les mœurs. On condamna le patriarche et on le déposa. Philostorge, II, 7, *P. G.*, t. LXV, col. 469; Socrate, *H. E.*, I, 24; Sozomène, *H. E.*, II, 19, *P. G.*, t. LXVII, col. 144, 987; Théodoret, *H. E.*, I, 20, *P. G.*, t. LXXXII, col. 968. Conformément à cette décision, et peut-être aussi, comme le laisse entendre saint Athanase, pour avoir manqué d'égards en paroles envers sa mère, Hélène, Constantin fit exiler Eustathe, qui alla mourir en Thrace et qui fut la première victime d'Eusèbe de Nicomédie. Le siège d'Antioche fut offert à Eusèbe de Césarée, qui le refusa, en donnant pour raison, dans sa lettre à Constantin, que les lois canoniques s'opposaient à la translation des évêques, ce dont l'empereur le félicita. *Vita Constantini*, III, 6, *P. G.*, t. XX, col. 1133. Moins scrupuleux, Paulin de Tyr accepta : c'était un ami et un allié sur lequel Eusèbe de Nicomédie pouvait compter. L'influence prépondérante d'Eusèbe se manifestait ainsi par un acte d'injustice. Constantin était entré dans ses vues; car il est à remarquer que dans l'édit de 331, où il interdisait absolument aux hérétiques de tenir des réunions, l'empereur nomme bien les novatiens, les valentiniens, les marcianites, les paulianistes et les montanistes, et passe uniquement sous silence Arius et les ariens. *Vita Constantini*, III, 64, *P. G.*, t. XX, col. 1140.

3° *Eusèbe de Nicomédie en faveur d'Arius.* — Il s'agissait maintenant de préparer les voies au rappel et surtout à la réhabilitation d'Arius; Eusèbe de Nicomédie escomptait la faveur impériale. La chronologie relative aux divers incidents de cette affaire est assez embrouillée; à défaut donc d'une exactitude rigoureuse difficile à justifier, il convient de citer les faits dans la suite qui paraît la plus vraisemblable. En 332 ou 333, à l'instigation d'Eusèbe de Nicomédie, Constantin manda Arius; mais Arius, qui ne s'était point prêté aux compromis des évêques de son parti au concile de Nicée et qui avait plus de fierté que son ami Eusèbe, se fit prier. Constantin lui écrivit pour l'inviter à s'expliquer auprès de l'homme de Dieu, ainsi qu'il se qualifiait lui-même. Cette fois, Arius se décida et présenta une formule de sa pensée, qui était passable, mais qui ne contenait pas le mot de Nicée, l'ὁμοούσιος. Constantin s'en contenta, mais cela parut louche aux nicéens. Restait à faire rentrer Arius et les siens dans la communion de sa propre Église d'Alexandrie; ceci était moins facile. Eusèbe écrivit lui-même à saint Athanase pour le prier de recevoir Arius à sa communion. Les porteurs de sa lettre avaient ordre d'insinuer que sa docilité agréerait à l'empereur et serait un acte prudent, sans quoi il s'exposerait à des mesures désagréables. Athanase resta sourd à une prière et à des conseils qui ressemblaient singulièrement à une injonction. Sur ce, nouvelles instances de la part d'Eusèbe de Nicomédie, appuyées d'une lettre impérative de Constantin. L'insuccès fut le même. Eusèbe dut agir de nouveau sur l'empereur, car celui-ci écrivit alors une lettre pleine de menaces. Athanase fit savoir que l'Église ne peut avoir rien de commun avec l'hérésie qui faisait la guerre à Jésus-Christ. Momentanément, il réussit à écarter l'orage qui le menaçait. *Apol. cont. arianos*, 59, 60, *P. G.*, t. XXV, col. 356, 357. Mais il y avait en Égypte le groupe schismatique et toujours remuant des mélétiens, qui lui suscitait pas mal d'embarras, et dont Eusèbe de Nicomédie, avec autant de perfidie que d'obstination, allait se servir comme d'instruments malhonnêtes, qui ne reculaient ni devant l'arbitraire, ni devant les calomnies. Là était le danger. Voir t. I, col. 1802-1803.

4° *Eusèbe de Nicomédie contre Athanase.* — Cet échec passager n'avait pas découragé Eusèbe de

Nicomédie. Le grand obstacle, qui s'opposait à la réintégration d'Arius, était l'évêque d'Alexandrie, il fallait coûte que coûte le soumettre ou le briser. Constantin, mis au courant des graves imputations qu'à l'instigation d'Eusèbe les mélétiens répandaient contre Athanase, voir t. I, col. 1803, 2145, reçut la visite inopinée de l'évêque d'Alexandrie qui, parvenu à se justifier, reçut finalement de l'empereur une lettre où il était traité d'homme de Dieu. *Apol. cont. arianos*, 61, 62, *P. G.*, t. XXV, col. 357-362. Néanmoins, les accusations se corsèrent sans être pour autant plus véridiques ou mieux fondées. Le parti eusébien voulut alors en connaître conciliairement et convoqua Athanase à un synode, à Césarée, en 334. Avec raison Athanase déclina une telle juridiction. Mais Eusèbe fit habilement entrevoir à l'empereur qu'à l'occasion de ses *tricennalia*, que de grandes fêtes religieuses devaient marquer par la dédicace de la basilique du Saint-Sépulcre à Jérusalem, on pourrait régler préalablement dans un concile tous les différends de l'Église d'Alexandrie et amener ainsi, dans cette portion de l'empire, la pacification religieuse tant souhaitée. Constantin acquiesça et fixa à Tyr le lieu de la réunion pour l'année 335. Athanase fut sommé de s'y rendre; il partit en juillet avec 49 évêques d'Égypte; c'était peu en présence du nombreux parti eusébien, que l'évêque de Nicomédie tenait en main. Toutes les vieilles accusations reparurent; bien qu'elles eussent été confondues, les mélétiens, fortement encouragés par-dessous main, les maintinrent impudemment. Et, lâchement, Eusèbe de Césarée, qui présidait, consentit sinon à en faire état, du moins à ordonner une enquête. Athanase, se voyant indignement joué, fit alors défaut, put s'échapper et se rendit auprès de l'empereur. Les membres du concile le condamnèrent alors par contumace, et au retour de la commission d'enquête, soit à Tyr, soit à Jérusalem, ils maintinrent leur décision, déposèrent Athanase et lui défendirent de reparaître à Alexandrie. Par contre, ils réintégrèrent les mélétiens, ces excellents auxiliaires des vengeances d'Eusèbe de Nicomédie. *Apologia cont. arianos*, 72-83, *P. G.*, t. XXV, col. 378 sq.

Les fêtes de la dédicace du Saint-Sépulcre à Jérusalem furent marquées par une autre décision tout aussi scandaleuse : les eusébiens admirent à leur communion Arius et ses partisans; ceux-ci n'avaient plus qu'à rentrer à Alexandrie, ils étaient canoniquement réhabilités. S. Athanase, *De synodis*, 22, *P. G.*, t. XXVI, col. 720. Mais les eusébiens avaient compté sans l'énergie indomptable d'Athanase; celui-ci s'était fait entendre de Constantin, et Constantin manda d'office à sa cour tous les membres du concile de Tyr pour y être confrontés avec l'évêque d'Alexandrie. *Apol. cont. arianos*, 86, *P. G.*, t. XXV, col. 402, 403; *Epist. heort., Chronicon syriacum*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1353. Force fut bien d'obéir à l'ordre impérial; mais les chefs seuls, parmi lesquels les deux Eusèbe, se rendirent à Constantinople. Prévoyant sans peine que leur sentence de déposition contre Athanase serait tenue pour non avenue, si elle n'avait d'autre justification que les résultats fort suspects d'une enquête qui n'avait pas été contradictoire, ils changèrent de tactique et, pour influencer à coup sûr la décision de l'empereur, aux reproches d'abus de pouvoir ils substituèrent une accusation d'ordre politique qui devait faire d'Athanase un criminel d'État. Athanase, prétendirent-ils, avait menacé d'empêcher le transport des blés d'Alexandrie à Constantinople, pour affamer ainsi la capitale. C'est de cette manière du moins qu'Athanase explique le revirement subit de l'empereur, alléguant le témoignage de cinq évêques égyptiens, qui avaient surpris le sinistre projet des eusébiens. *Apol. cont. arianos*, 9, 87, *P. G.* t. XXV, col. 265, 405. Constantin ajouta-t-il foi à une si monstrueuse accusation, comme le pense Théodoret, ou voulut-il en finir avec un évêque qui passait pour la cause de tant de troubles, et avoir enfin la paix religieuse, comme l'ont cru Socrate et Sozomène? Peu importe; le fait est que, le 5 février 336, il exila Athanase à Trèves. Voir t. I, col. 1803-1805. Cf. Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, 2e édit., Paris, 1907, t. II, p. 184.

5° *Pendant les deux dernières années de Constantin.* — Eusèbe de Nicomédie, de plus en plus estimé de l'empereur, travaille en faveur d'Arius. Le faire réintégrer à Alexandrie, il n'y fallait guère songer, quoi qu'on en eût décidé à Jérusalem; les catholiques étaient trop montés contre celui qu'ils regardaient comme la cause de la disgrâce de leur évêque; il convenait donc d'attendre; mais on pouvait essayer à Constantinople, et c'est ce que firent les eusébiens. Ils se heurtèrent pourtant à une résistance imprévue, celle de l'évêque Alexandre. Un ordre impérial allait peut-être la faire céder, quand survint la mort subite d'Arius. Voir t. I, col. 1806. Alexandre mourait à son tour, vers la fin de 336. Qui mettre à sa place? Les eusébiens proposèrent Macédonius, qui devait plus tard se rendre tristement célèbre; mais ce fut Paul qui fut élu, pour peu de temps, il est vrai, grâce aux manœuvres insidieuses d'Eusèbe de Nicomédie, qui déjà avait jeté son dévolu sur ce siège.

Arius étant mort, Eusèbe de Nicomédie n'avait plus qu'à honorer sa mémoire, si tant est qu'il s'en préoccupât désormais. D'autre part, parmi les soutiens de Nicée, les plus dangereux étaient hors de combat, Eusthate parce qu'il était déjà remplacé par un eusébien, Athanase parce qu'il était en exil; mais restait Marcel d'Ancyre, dont il semblait qu'on pourrait plus facilement avoir raison parce que, au point de vue doctrinal, il prêtait le flanc à la critique. Sans doute, ce Marcel avait écrit un ouvrage contre l'arien Astérius, où il avait quelque peu malmené les deux Eusèbe et quelques-uns de leurs amis. Raison de plus de s'en débarrasser. L'affaire pouvait être aisément amorcée par la conduite qu'il avait tenue à Tyr; car non seulement il avait refusé de s'associer à la condamnation d'Athanase et à la réhabilitation d'Arius, mais encore, grief sérieux aux yeux de l'empereur, il s'était abstenu de paraître aux fêtes de la dédicace à Jérusalem. Socrate, *H. E.*, I, 36; Sozomène, *H. E.*, II, 33, *P. G.*, t. LXVII, col. 172, 1029. Il est vrai qu'il avait fait hommage de son livre à Constantin; mais l'empereur avait soumis ce livre à l'examen des évêques assemblés à Constantinople après les fêtes de Jérusalem. Or, ceux-ci y découvrirent, disaient-ils, des traces indéniables de sabellianisme. L'occasion était trop favorable pour la laisser échapper. Ils prononcèrent donc, pour cause d'hérésie, une sentence de déposition contre Marcel d'Ancyre, qu'ils notifièrent à l'empereur, aux évêques orientaux et à l'Église d'Ancyre, où il fut remplacé par un certain Basile, appelé à jouer dans leur parti un rôle assez marqué.

6° *A la mort de Constantin.* — Les trois champions du concile de Nicée avaient été ainsi évincés par Eusèbe de Nicomédie, le dernier notamment pour cause d'hérésie. C'était donc le triomphe complet d'Eusèbe, et c'était presque du même coup la défaite du consubstantiel. Eusèbe n'avait plus, semble-t-il, qu'à jouir en paix du succès insolent de ses odieuses manœuvres. Un honneur lui était réservé, celui de baptiser le premier empereur chrétien. Après la mort de Constantin, survenue le 22 mai 337, Eusèbe de Césarée prit la plume pour écrire sa vie, en manière de panégyrique, en quatre livres, mais « où le meurtre de Crispus et celui de Fausta n'ont pas laissé trace. L'auteur a trouvé le moyen de raconter les conciles de Nicée et de Tyr, avec les événements ecclésiastiques qui s'y

rattachent, sans prononcer le nom d'Athanase et d'Arius. C'est le triomphe de la réticence et de la circonlocution. » Mgr Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. II, p. 191. Eusèbe de Nicomédie, lui, n'écrivait pas; il ne travaillait pas pour la postérité, mais pour ses intérêts immédiats; la mort de Constantin le privait d'un puissant protecteur, ou plutôt d'un docile instrument de ses rancunes : il y avait donc lieu de le remplacer, en manœuvrant habilement. Or, après la tragédie sanglante qui suivit la mort du grand empereur, l'empire d'Orient échut en partage au jeune Constance, à peine âgé de vingt ans. C'est lui qu'il s'agissait de circonvenir et d'accaparer. Les eusébiens n'y manquèrent pas; tout ce qui avait une influence à la cour à un titre quelconque, les dames de qualité, les officiers et les favoris, fut mis à contribution pour maintenir, sous le nouveau règne, la situation acquise, la développer et la rendre prépondérante. Sozomène, *H. E.*, III, 1, *P. G.*, t. LXVII, col. 1034. Naturellement leur chef, Eusèbe de Nicomédie, ne fut pas des derniers. Il s'arrangea et fit si bien qu'il devint un évêque de cour des plus écoutés. Il fut notamment chargé de l'éducation des deux enfants de la famille impériale, Gallus et Julien, qui avaient échappé au massacre; et il n'est nullement téméraire de croire qu'il ne fit pas du futur apostat un modèle de parfaite orthodoxie. Mais les soins qu'il consacra à ses nouveaux élèves ne l'empêchèrent pas de poursuivre la satisfaction de ses rancunes intimes et de ses avantages personnels.

IV. Dernières années de sa vie. — 1° *Il se fait nommer évêque de Constantinople.* — La cour demeurant désormais à Constantinople, c'est à Constantinople que devait séjourner l'évêque de Nicomédie. N'en étant pas à une translation près, Eusèbe avait jeté son dévolu sur le siège de la capitale. Celui-ci était occupé par Paul. Il n'y avait donc qu'à saisir le premier prétexte venu, et au besoin à le faire naître, pour rendre le siège vacant. Un synode complaisant, composé d'eusébiens dévoués, s'employa à cette besogne. Il déposa simplement l'évêque Paul, que l'empereur Constance s'empressa d'expédier en exil. *Historia arianorum*, 7, *P. G.*, t. XXV, col. 702. Et Eusèbe de Nicomédie fut mis à sa place à la fin de l'année 338 ou au commencement de 339; quant au siège de Nicomédie, on le rendit à Amphion, à celui qui avait déjà remplacé Eusèbe pendant son exil.

2° *Il reprend sa lutte contre saint Athanase.* — Décidément Eusèbe entendait être le maître de tous dans l'Église orientale. Seul, le patriarche d'Alexandrie portait ombrage à son ambition. Or, Athanase était rentré d'exil le 23 novembre 337. Eusèbe « ne pouvait souffrir, dit Mgr Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. II, p. 196, qu'on lui arrachât sa vengeance ni que l'on prît ses aises avec les sentences du concile de Tyr. » Il suscita donc des difficultés à l'évêque d'Alexandrie et lui fit donner pour compétiteur un homme de son parti, l'arien Pistus, ancien prêtre de la Maréotide, jadis déposé avec Arius, qui trouva dans l'ancien évêque de Ptolémaïs, également déposé, un prélat consécrateur. S. Athanase, *Apol. cont. arian.*, 19, 24, *P. G.*, t. XXV, col. 280, 288. En même temps il députa au pape Jules un prêtre et deux diacres pour lui notifier les décisions du concile de Tyr et montrer qu'Athanase, régulièrement déposé, n'avait plus le droit d'être évêque d'Alexandrie. Socrate, *H. E.*, II, 3, *P. G.*, t. LXVII, col. 190.

Mais tout ne marchait pas à souhait dans la capitale de l'Égypte. Pendant que les mandataires de l'évêque intrus, Pistus, cherchaient à le faire reconnaître par l'évêque de Rome, d'autres émissaires s'étaient présentés au pape au nom d'Athanase, porteurs d'une relation écrite qui montrait les événements sous un jour bien différent. En attendant, Eusèbe et les siens, réunis en synode à Antioche auprès de l'empereur Constance, en janvier ou février 339, cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 688, 694; Gwatkin, *Studies*, *op. cit.*, p. 116, n. 1, reconnurent l'impossibilité de soutenir leur collègue improvisé, Pistus, et résolurent de lui donner un remplaçant de leur bord, moins compromis et plus apte à seconder leurs desseins. Sur le refus d'Eusèbe d'Édesse, ils fixèrent leur choix sur Grégoire de Cappadoce, sans s'occuper le moins du monde des règles canoniques, qui voulaient qu'un évêque fût élu par son peuple et son clergé, et installé par les évêques de son ressort métropolitain; ils comptaient surtout sur l'intervention civile du préfet d'Égypte, Philagrius, un ami de l'ancien évêque de Nicomédie. Philagrius, en effet, vers le milieu du mois de mars 339, annonça officiellement qu'Alexandrie avait un nouvel évêque. L'intronisation de l'intrus Grégoire ne se fit pas sans peine; il y eut un soulèvement où l'on compta des morts et des blessés. S. Athanase, *Epist. heort.*, *Chronicon syriacum*, *P.G.*, t. XXVI, col. 1353; voir t. I, col. 1808 sq., 2147 sq. Athanase dut céder à la force, mais il protesta énergiquement dans une lettre encyclique à l'épiscopat du monde entier, où il raconta les abominables excès auxquels donna lieu une pareille intrusion. *Epist. encycl.*, *P. G.*, t. XXV, col. 221 sq. « Voilà, y disait-il entre autres choses, la comédie que joue Eusèbe ! Voilà l'intrigue qu'il tramait depuis longtemps, qu'il a fait aboutir, grâce aux calomnies dont il assiège l'empereur. Mais cela ne lui suffit pas; il lui faut ma tête; il cherche à effrayer mes amis par des mesures d'exil et de mort. Ce n'est pas une raison pour me plier devant l'iniquité; au contraire, il faut me défendre et protester contre les monstruosités dont je suis victime. » Saint Athanase ne se trompait pas : il avait vu et il dénonce l'auteur responsable de ces méfaits, le personnage ecclésiastique le plus influent d'alors, Eusèbe de Nicomédie. Ayant réussi à tromper la surveillance dont il était l'objet, il quitte l'Égypte et se rend à Rome, où il arrive peu après Pâques.

Dans le but d'en finir au sujet des récriminations dont les eusébiens accablaient Athanase, le pape Jules envoya des légats pour inviter ces eusébiens à venir discuter contradictoirement devant un concile; mais ils déclinèrent l'invitation pour divers prétextes et remirent aux légats une lettre, polie dans la forme, mais insolente quant au fond, et signée notamment par Eusèbe, où ils protestaient contre l'idée de faire reviser en Occident des décisions arrêtées conciliairement en Orient. Nonobstant ce refus, Jules tint un concile à Rome et reconnut, à la fin de l'année 340, qu'Athanase, Marcel d'Ancyre et d'autres étaient innocents et victimes de procédés inqualifiables. Il notifia sa sentence aux évêques grecs; l'adresse de sa lettre mentionne en particulier Eusèbe. *Apol. cont. arian.*, 21-25, *P. G.*, t. XXV, col. 281 sq. Si le pape, était-il dit notamment, a convoqué les Orientaux, c'est sur la demande de leurs envoyés; il l'aurait fait du reste, de lui-même, car il était naturel de donner suite à la plainte d'évêques qui se disaient injustement déposés. Quant à reviser le jugement d'un concile, ce n'est point chose inouïe, attendu que les Orientaux eux-mêmes, en recevant Arius et les siens, n'avaient pas agi autrement à l'égard du concile de Nicée. D'après les pièces du concile de Tyr, communiquées par les Orientaux eux-mêmes, il juge arbitraire et anticanonique la déposition d'Athanase et blâme l'affaire de l'intrus Grégoire.

L'épiscopat oriental, réuni en 341 à Antioche au concile de la dédicace, *in encœniis*, répondit à Jules. Sa lettre, inspirée sinon rédigée par Eusèbe, en tout cas signée par lui et les principaux membres de l'assemblée, n'avait pour but que de décliner la compétence et la suprématie du pape. Elle est importante à un autre point de vue, parce qu'elle marque l'attitude nouvelle prise par les eusébiens dans la question doctrinale, relative à la foi de Nicée. Sous l'influence d'Eusèbe et de ses partisans, bien qu'ils ne fussent que la minorité, le concile tint pour non avenue la sentence de Jules, et formula deux canons en particulier, qui visaient nettement saint Athanase pour empêcher définitivement sa réintégration sur le siège d'Alexandrie. D'après le canon 4, en effet, l'évêque déposé par un synode, qui oserait continuer ses fonctions, ne doit plus compter d'être réintégré. D'après le canon 12, l'évêque, déposé par un synode, qui vient importuner l'empereur au lieu de porter sa cause devant un synode plus considérable, n'a plus droit au pardon, ne peut plus présenter sa défense et doit perdre tout espoir d'être réintégré. Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 43, 46. En même temps, au concile d'Antioche, se produisent coup sur coup trois formules ou professions de foi, bientôt suivies d'une quatrième, recueillies par saint Athanase. *De synodis*, 22-25, *P. G.*, t. XXV, col. 720 sq.; cf. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 3e édit., § 153-156. Toutes passent sous silence l'ὁμοούσιος de Nicée; mais les trois dernières abandonnent l'arianisme proprement dit, sauf à accuser de sabellianisme la doctrine de Nicée. Elles inaugurent l'ère des formules dogmatiques et forment, selon l'expression de Socrate, l'entrée de ce labyrinthe de professions de foi, dans les détours duquel devait s'égarer par la suite la croyance de l'Église d'Orient. La première seule nous intéresse ici, parce qu'elle est manifestement l'œuvre d'évêques qui, au concile de Tyr et à Jérusalem, avaient pris fait et cause pour Arius, et qu'on peut y voir, sans la moindre témérité, la main d'Eusèbe de Constantinople et de ses partisans. Voir t. I, col. 1810. « Nous ne sommes pas, y est-il dit, des sectateurs d'Arius. Comment, étant évêques, pourrions-nous nous mettre à la suite d'un prêtre? Nous n'avons pas d'autre foi que celle qui a été transmise dès le commencement. Mais ayant eu à nous enquérir de sa foi, à lui, et à l'apprécier, nous l'avons plutôt accueilli que suivi. Vous le verrez par ce que nous allons dire. » Suit la formule, dont la lettre est orthodoxe, mais dont le sens reste néanmoins marqué d'une tendance antinicéenne, et où le terme ὁμοούσιος est soigneusement omis.

3° *Mort d'Eusèbe.* — La réponse du pape Jules à la lettre d'Eusèbe de Nicomédie et de ses collègues fut ferme; mais quand elle parvint en Orient, l'un de ses principaux signataires n'était plus. Eusèbe, en effet, était mort à la fin de cette même année ou au commencement de 342, en communion extérieure avec l'Église, puisque le schisme latent n'était pas déclaré. Il avait jusque-là renversé tous les obstacles sauf ses rancunes et son ambition, et triomphé de tous sauf de lui-même. Triste figure d'un évêque intelligent et habile, mais ambitieux et intrigant, ami du pouvoir pour arriver à ses fins, inspirateur et soutien acharné d'une erreur doctrinale, qui lui fit soutenir, trop souvent par des moyens malhonnêtes et injustes, contre les champions de l'orthodoxie, une lutte âpre, incessante, où il goûta peut-être l'amère joie de la vengeance satisfaite, mais où il a perdu à coup sûr tout droit au moindre éloge de la postérité. « S'il se fût toujours mêlé de ses propres affaires, dit Mgr Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. II, p. 212, et qu'il n'eût pas eu la fatale idée de s'interposer entre Arius et son évêque, l'arianisme serait resté un conflit alexandrin, et l'on eût pu le réduire sans trop de peine. Mais Eusèbe déchaîna contre l'évêque d'Alexandrie d'abord l'épiscopat d'Orient, puis l'empereur et l'empire. La mémoire de ce prélat intrigant, chez lequel on ne relève aucun trait sympathique, demeure chargée d'une lourde responsabilité.

D'autre part, en essayant de mettre la main sur toute l'Église d'Orient, en revendiquant son autonomie et son indépendance vis-à-vis de l'Église romaine, tout en faisant appel au pape contre l'évêque d'Alexandrie, Eusèbe de Nicomédie préluda à la rivalité qui devait un jour se traduire par la séparation et le schisme.

V. Sa funeste influence. — 1° *A Sardique et à Philippopolis.* — Eusèbe de Nicomédie était mort évêque de Constantinople, mais son esprit d'intrigue, de chicane et de rouerie lui survécut; il laissait plusieurs héritiers de sa tactique, qui allaient continuer son œuvre avec un égal acharnement. Les évêques de son parti commencèrent par élire comme évêque de Constantinople un digne remplaçant d'un tel brouillon, Macédonius, contre l'évêque Paul que les orthodoxes avaient rappelé; puis ils l'intronisèrent de force, non sans occasionner l'effusion du sang. Pendant ce temps, Narcisse de Néronias, Maris de Chalcédoine, Théodore d'Héraclée et Marc d'Aréthuse portaient inutilement en Gaule la quatrième formule d'Antioche. L'empereur Constant, pour répondre aux désirs du pape Jules, obtint de son frère, Constance, la convocation d'un concile à Sardique, aujourd'hui Sophia, pour y régler tous les différends qui agitaient l'Église. La mesure était opportune et nécessaire, mais les eusébiens, plus attachés que jamais aux décisions du concile de Tyr, allaient, pour leur part, la rendre illusoire. Il fallait bien obéir pourtant, puisque tel était l'ordre de Constance. Ils obéirent donc, mais avec le projet bien arrêté de ne paraître à Sardique, ni comme juges, la chose était jugée, ni comme parties; à quoi bon siéger de nouveau, quand on avait déjà siégé et délibéré canoniquement ? Les eusébiens arrivèrent au nombre de soixante-seize et se trouvèrent en face de quatre-vingt-quatorze orthodoxes. Tous les principaux évêques de leur parti étaient là : Étienne d'Antioche, Acace de Césarée, Basile d'Ancyre, Théodore d'Héraclée, Marc d'Aréthuse, Maris de Chalcédoine, Ursace et Valens. Ils exigèrent tout d'abord qu'on maintînt les dépositions prononcées en Orient contre Athanase, Marcel d'Ancyre et les autres. Sur le refus de la majorité, qui entendait ne rien préjuger et agir en connaissance de cause, et sous d'autres prétextes, ils quittèrent Sardique et se rendirent à Philippopolis, qui dépendait de l'empereur Constance. Là ils rédigèrent une lettre, où ils déclaraient refuser d'admettre qu'Athanase, Marcel et les autres pussent être réhabilités par des gens sans autorité, qui ne connaissaient pas les faits, et que les Occidentaux eussent la prétention de reviser la sentence des Orientaux. Ils maintinrent donc toutes les sentences précédemment portées en Orient contre les évêques visés, et, payant d'audace, ils déclarèrent déposés et excommuniés le pape Jules, le vieil Osius et tous les évêques assemblés à Sardique. Leur lettre encyclique était adressée à Grégoire d'Alexandrie, Amphion et Nicomédie, Donat, l'évêque schismatique de Carthage, et aux autres évêques, prêtres et diacres de l'Église catholique. S. Hilaire, *Fragm.*, III, *P. L.*, t. X, col. 658 sq. En outre, ils formulèrent une profession de foi, identique au fond à la quatrième formule d'Antioche, où l'arianisme pur est condamné. C'était la guerre religieuse de nouveau rallumée. Mais les évêques restés à Sardique jugèrent qu'Athanase, Marcel et les autres devaient être réintégrés sur leurs sièges. Ils proposèrent même une formule de foi, qui pourtant fut laissée de côté, mais que les eusébiens devaient exploiter dans la suite. Ils portèrent enfin plusieurs canons, dont quelques-uns visent nette-

ment les singuliers usages introduits dans l'Église par Eusèbe de Nicomédie.

2° *Canons de Sardique condamnant les translations épiscopales.* — Au concile de Nicée, on avait déjà condamné par le canon 15, Lauchert, *op. cit.*, p. 41, les translations des évêques d'un siège à un autre, et décidé qu'on ôterait à l'évêque transféré son second siège tout en lui conservant le premier. La mesure était sage, car elle avait pour but de remédier au désordre et à la confusion que les translations occasionnent et de faire respecter l'ancienne discipline; elle était, de plus, fort modérée, puisqu'elle ne comportait pas de sanction pénale. Elle condamnait du moins implicitement la conduite d'Eusèbe, qui était déjà passé du siège de Béryte sur celui de Nicomédie. Ce canon n'empêcha pas plus tard, comme nous l'avons vu, le même Eusèbe de passer du siège de Nicomédie sur celui de Constantinople. En agissant de la sorte, Eusèbe avait montré le peu de cas qu'il faisait du canon d'un concile où il avait siégé. Bien mieux, au concile *in encæniis*, à Antioche, en 341, lorsque, déjà évêque de Constantinople, il n'avait plus rien à désirer, il signa, sans crainte sinon sans confusion, le canon 21. Or, ce canon, conforme à celui de Nicée, interdisait aux évêques de passer d'un siège à un autre, *nec se sua sponte ingerens, nec a populis vi adactus, nec ab episcopis necessitate compulsus*, comme porte sa traduction latine. Lauchert, *op. cit.*, p. 48. La translation des évêques paraissait donc, même aux yeux des eusébiens, comme un usage détestable. Aussi, à Sardique, le vieil Osius, se souvenant des translations scandaleuses d'Eusèbe, proposa de supprimer radicalement un tel abus. Il fit porter une peine sévère contre ceux qui s'en rendraient coupables et il écarta les faux prétextes dont on couvrait cette pratique. Concile de Sardique, can. 1, 2, Lauchert, *op. cit.*, p. 51, 52; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 760-762.

3° *Le parti d'Eusèbe contre Athanase.* — Les troubles soulevés contre saint Athanase par Eusèbe de Nicomédie devaient se renouveler et s'accentuer encore, grâce aux eusébiens. Voir t. I, col. 1818-1821, 1835, 1837, 2149-2153. Mais finalement, le parti fut mis en déroute. Voir t. I, col. 1831-1834.

Il est question d'Eusèbe de Nicomédie dans les histoires de l'Église, à propos des conciles de Nicée, de Tyr et d'Antioche. Voir en particulier la bibliographie donnée à l'art. ARIANISME, t. I, col. 1862-1863. Voir aussi Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 2e édit., Paris, 1701-1709, t. V, p. 508, 770, 771; t. VI, p. 251-327, 646-662; Ceillier, *Hist. générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1858-1864, t. III, p. 415-456; J. A. Mœhler, *Athanase le Grand et l'Église de son temps en lutte avec l'arianisme*, trad. Cohen, Paris, 1840; de Broglie, *L'Église et l'Empire romain au IVe siècle*, 5e édit., Paris, 1865, t. I. III, *passim*; Kolling, *Geschichte der arianischen Häresie*, Gutersloh, 1874-1883; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 354, 431, 436, 442, 448, 450, 634, 639-647; Hergenröther, *Histoire de l'Église*, trad. Belet, Paris, 1880, t. I; Gwatkin, *Studies of arianism chiefly referring to the caracter and chronology of the reaction which followed the concil of Nicæa*, 2e édit., Londres, 1900; A. Lichtenstein, *Eusebius von Nikomedien, seine Persönlichkeit, sein Leben und seine Führerschaft im arianischen Streit*, 1903; Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, 2e édit., Paris, 1907, t. II, *passim*; Hauck, *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1897; Kraus, *Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer*; Wetzer et Welte, *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, Londres, 1877 sq.; U. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, Paris, 1905, t. I, col. 1414. Voir t. I, col. 1779-1849.

G. BAREILLE.

7. EUSÈBE DE THESSALONIQUE, adversaire des aphthartodocètes. — I. Vie. II. Lettre. III. Ouvrage.

I. VIE. — Nous ne devons la connaissance de l'existence d'un évêque de Thessalonique, du nom d'Eusèbe, à la fin du VIe siècle, qu'à un incident rapporté par le pape saint Grégoire le Grand et à l'analyse d'une lettre et d'un ouvrage faite par Photius. En dehors de cela, nous ignorons la date de sa naissance et de sa mort; mais il est constant que cet évêque fut un adversaire déclaré et éclairé de la secte des aphthartodocètes.

Saint Grégoire le Grand avertit Eusèbe de Thessalonique de la mésaventure arrivée au lecteur Théodore, son mandataire. *Epist.*, l. XI, epist. LXXIV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1213. Théodore, porteur d'écrits de son évêque qu'il était chargé de remettre au pape, les confia sans défiance à un certain moine, nommé André, de la secte des aphthartodocètes, alors enfermé dans le couvent de Saint-Paul à Rome, ce qui n'était point pour le recommander. En possession des écrits de l'évêque de Thessalonique, André n'hésita pas à les falsifier et à leur donner une couleur hétérodoxe. Il n'était pas à son coup d'essai. Déjà il avait fait circuler quelques sermons en grec sous le nom même du pape. Saint Grégoire le savait et ne fut pas dupe de la nouvelle supercherie. Sans mettre en doute la parfaite orthodoxie d'Eusèbe de Thessalonique, il lui écrit pour le prier, s'il vient à découvrir ces faux sermons, de les supprimer, de dénoncer le faussaire et de mettre en garde contre lui ceux qui seraient tentés de se laisser prendre à ses écrits. André fut du reste condamné peu après dans un concile romain. Baronius, *Annales*, an. 601.

II. LETTRE. — André, payant d'audace, écrivit à Eusèbe, non pour se disculper, mais pour soutenir sa doctrine erronée; il lui envoya une lettre singulière, dite Παραναγνωστικόν, en le conjurant de la lire. Le pape avait traité ce moine de *imperitus litterarum et divinæ Scripturæ nescius*. Eusèbe, à la lecture de cette épître, n'eut pas de peine à se convaincre combien le pape avait raison. Il aurait donc pu se dispenser d'y répondre; il le fit pourtant, mais non sans signaler tout d'abord le défaut de culture de son correspondant occasionnel. Puis il releva quatre erreurs principales. 1° De quel droit, lui dit-il, ne prendre le mot φθορά, corruption, que dans une seule acception pour ne l'appliquer qu'au péché, alors que les Pères s'en sont servis dans d'autres sens, notamment pour marquer la corruption des corps? 2° Dire que le corps du Christ est devenu immortel, impassible et incorruptible au moment de son union avec la divinité, ainsi qu'avait osé le soutenir Julien (d'Halicarnasse), et cela dans une lettre où l'on se pose en contradicteur de ce même Julien et de Sévère (d'Antioche), c'est à la fois une erreur grossière et une inconséquence fâcheuse. 3° C'est une autre erreur de soutenir que le corps d'Adam n'avait été créé ni mortel ni corruptible, alors qu'il faut dire, pour se conformer à l'enseignement unanime des Pères, que le corps d'Adam était de sa nature mortel et passible et que, s'il a été préservé jusqu'au moment de la chute de la souffrance et de la mort, c'est uniquement par une pure grâce divine. 4° Et c'est encore une erreur de prétendre que ce monde est incorruptible et immortel, quand il faut tenir pour certain qu'il est sujet au changement et à la corruption. Eusèbe terminait sa réponse en exhortant André à corriger des opinions aussi hétérodoxes. Le moine faussaire s'en garda bien; il s'entêta et reprit la plume pour les soutenir de nouveau, mais sans apporter la moindre preuve convaincante.

III. OUVRAGE. — Eusèbe, au lieu de négliger un adversaire si peu redoutable, se mit au contraire à le réfuter en règle dans un ouvrage en dix livres, actuellement perdu, mais dont Photius nous a gardé l'analyse. *Bibliotheca*, cod. 162, *P. G.*, t. CIII, col. 452. Il l'avait intitulé : Κατὰ Ἀνδρέου τινός. Il y dévoile et qualifie sévèrement les procédés employés, qui sont ceux d'un ignorant ou d'un malhonnête homme. Puis il reprend, mais plus en détail, les quatre points déjà signalés dans la lettre précitée, montrant que cet André a eu l'audace de composer une exposition de la foi tout à fait en dehors des limites posées par les conciles, de citer en les altérant ou en les forçant les témoignages scripturaires et patristiques, et de se mettre ainsi en opposition flagrante avec les deux Testaments et avec les saints Pères. A son tour, il fait appel à l'Écriture et à la tradition: il cite saint Athanase, les trois Grégoire, saint Basile, saint Jean Chrysostome, Proclus de Constantinople, le martyr saint Méthode et Codrat (Quadrat). Photius, *loc. cit.*, col. 456. Il souligne les passages mal compris, faute d'intelligence, ou mal interprétés, faute de probité. Le pire, c'est qu'André ait mis sans vergogne sur le compte des Pères les propos mêmes tenus par les hérétiques. Quant à l'épithète de phthartolâtres, qu'il jette comme une insulte aux catholiques, elle s'applique bien mieux, qu'il le sache, à Arius, Aerius, Eunomius, Apollinaire et Nestorius. *Ibid.*, col. 457. Le Christ a eu un corps comme le nôtre, soumis aux mêmes conditions naturelles, sauf au péché, passible et mortel avant la crucifixion, mais devenu ensuite, tout en restant identiquement le même, impassible et immortel après la résurrection. C'est ainsi, note Photius, qu'Eusèbe, ayant enseigné divinement, achève son dixième livre. Ταῦτα φιλοθέως ἐπιδογματισάμενος τέλος ἐπιτίθησι τῇ δεκαλόγῳ.

Photius a eu raison de sauver de l'oubli le souvenir du vaillant défenseur de l'orthodoxie que fut Eusèbe de Thessalonique, au temps de saint Grégoire le Grand.

S. Grégoire, *Epist.*, l. XI, epist. LXXIV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1213; Photius, *Bibliotheca*, cod. 162, *P. G.*, t. CIII, col. 452-457; Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Mons, 1693-1696, t. V, p. 11; *Realencyklopädie für protestantische Theologie*, 3e édit., Leipzig, 1898; U. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, Paris, 1905, t. I, col. 1418.

G. BAREILLE.

8. EUSÈBE DE VERCEIL (Saint), sarde de naissance, d'abord clerc de Rome, puis, à dater du 15 décembre 340, évêque de Verceil en Piémont, se signala, au IVe siècle, par son zèle contre l'arianisme et son fidèle attachement à saint Athanase. Il est aussi le premier évêque d'Occident qui ait uni les pratiques de l'état monastique à la tâche du clergé séculier, vivant avec ses prêtres, en commun, sous le même toit; et il a mérité par là que les chanoines réguliers vénèrent en lui, comme en saint Augustin, le fondateur de leur institut. En 354, sur le désir du pape Libère, Eusèbe accompagna Lucifer de Cagliari dans sa mission auprès de l'empereur Constance, à Arles en Gaule, pour obtenir de lui un concile, où, après avoir confirmé la foi de Nicée, on réglerait toutes les questions de personnes. Constance entra dans les idées du pape, et consentit à la réunion d'un concile, qui se tint, en effet, à Milan, dans les premiers mois de l'an 355. Eusèbe, cependant, peu rassuré sur les dispositions des évêques, ne parut dans l'assemblée que sur l'ordre exprès de l'empereur et sur les pressantes instances des légats de Libère. Sommé de choisir entre l'exil et la signature de la condamnation d'Athanase, il accepta noblement l'exil, et fut interné tour à tour en Palestine, à Scythopolis, où l'évêque arien Patrophile se fit son geôlier et le traita très durement, puis en Cappadoce, et de là dans la Haute-Égypte, en Thébaïde. Cet exil ne prit fin qu'après la mort de Constance, lorsque Julien l'Apostat permit, en 361, aux évêques bannis de rentrer dans leurs diocèses. De la Thébaïde, Eusèbe se rendit à Alexandrie, pour régler avec Athanase et son concile de 362 les mesures de la réhabilitation des évêques faillis de Rimini. Il passa ensuite à Antioche, sans pouvoir y porter remède à la situation religieuse, que le bouillant Lucifer de Cagliari avait imprudemment aggravée. Enfin, il parcourut l'Orient, promulguant sur sa route les dispositions miséricordieuses du concile d'Alexandrie à l'égard des évêques semi-ariens. De retour à Verceil, en 363, il déploya un zèle ardent pour l'extinction de l'hérésie arienne. Il était même allé en 364 à Milan, pour s'y mesurer de sa personne avec l'évêque Auxence, qui, fort de l'appui de l'empereur Valentinien Ier, propageait l'arianisme dans la Haute-Italie. Mais un ordre de l'empereur le repoussa de Milan, et il dut revenir à Verceil, où il mourut le 1er août 371, dans sa quatre-vingt-huitième année, entouré de la vénération universelle. L'Église l'honore, au 16 décembre, comme martyr.

Il ne nous reste de saint Eusèbe que trois lettres *P. L.*, t. XII, col. 947-954; t. X, col. 713-714; l'une, antérieure au concile de Milan, à l'empereur Constance; l'autre, avec le *Libellus facti ad Patrophilum*, à l'Église de Verceil et aux Églises fidèles de l'Italie; la troisième, en 360, à Grégoire, évêque d'Elvire. La traduction que saint Eusèbe avait faite du *Commentaire sur les psaumes* d'Eusèbe de Césarée, ne nous est point parvenue. Une confession de foi, assez étendue, *P. L.*, t. XII, col. 959-968, est apocryphe. Quant au sermon de baptême, attribué par les uns à Lucifer de Cagliari, Caspari, *Ungedruckte Quellen*, Christiania, 1869, t. II, p. 132-140, et *Alte und neue Quellen*, *ibid.*, 1879, p. 186-195, par les autres à l'évêque de Verceil, Kruger, *Sammlung ausgewälter Kirchen und dogmengeschichtlicher Quellenschriften*, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 118-130, l'origine en est incertaine. Le trésor de la cathédrale de Verceil conserve un manuscrit des Évangiles, écrit, paraît-il, de la main de saint Eusèbe; c'est le codex *a*, qui date certainement du IVe siècle et qui compte parmi les témoins les plus précieux du texte dit *européen*. *P. L.*, t. XII, col. 9-948. Publié d'abord par J.-B. Irico, Milan, 1748, et par Bianchini, Rome, 1749, ce texte a été réédité de nos jours par Belsheim, sous le titre de *Codex Vercellensis*, Christiania, 1894.

Ferrerius, *Vita S. Eusebi episcopi Vercellensis*, Verceil, 1609; Ughelli, *Italia sacra*, Venise, 1719, t. IV, p. 749-761; Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia* (*Piemonte*), Turin, 1899, p. 412-420, 514-554; Fessler-Jungmann, *Institutiones patrologiæ*, Inspruck, 1890, t. I, p. 479-481; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, nouv. édit. franç., Paris, 1905, t. II, p. 304-305; Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 872-877, 963-968; Duchesne, *Hist. ancienne de l'Église*, Paris, 1908, t. II, p. 257-259, 341-350; *Realencyclopädie*, t. V, p. 622-624; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne* de dom Cabrol, t. III, col. 232-233.

P. GODET.

1. EUSTATHE D'ANTIOCHE (Saint). — I. Biographie. II. Écrits et théologie.

I. BIOGRAPHIE. — Ce personnage, d'abord évêque de Bérée en Syrie (Alep), puis d'Antioche (324-330), appelé Eustathe le Grand par Théodoret, *H. E.*, I, 6, 7, *P. G.*, t. LXXXII, col. 917, 921, fut un des plus vigoureux adversaires de l'arianisme dès les débuts de cette hérésie. Il était né à Side en Pamphylie. S. Jérôme, *De viris*, c. LXXXV, *P. L.*, t. XXIII, col. 691. On a peu de renseignements sur son existence avant les luttes ariennes. Le titre de confesseur, ἀνὴρ ὁμολογητής, qui lui est donné par saint Athanase, *Apol. de fuga*, 3, et *Hist. arian.*, 4, *P. G.*, t. XXV, col. 648, 697, indique qu'il dut souffrir pour la foi. Il s'agit sans doute de la persécution de Dioclétien ou de Licinius, et non point uniquement, comme l'entend Loofs, *Realencyklopädie für protestantische Theologie*, t. V, p. 626,

de ce qu'Eustathe eut à souffrir ensuite pour la foi de Nicée : car Athanase le désigne comme « confesseur » dès avant de commencer le récit de l'arianisme. Cavallera, *Le schisme d'Antioche* (IVe-Ve siècle), Paris, 1905, p. 33. Devenu évêque de Bérée, Eustathe se signala par l'orthodoxie de sa foi et par son zèle pour la vérité : son ami, l'évêque d'Alexandrie, saint Alexandre, lui fait tenir une copie de la lettre qu'il envoie au sujet d'Arius à Alexandre de Constantinople. Théodoret, *H. E.*, I, 3, col. 909; S. Jérôme, *De viris*, c. LXXXV, col. 691. Le transfert d'Eustathe à Antioche eut lieu probablement en 324. Sozomène, *H. E.*, I, 2, commet une erreur en plaçant ce fait après le concile de Nicée et en l'attribuant à une décision de cette assemblée. Il faut s'en rapporter au témoignage de Théodoret, *H. E.*, I, 6, col. 917, affirmant la présence d'Eustathe à Nicée comme évêque d'Antioche. Mansi, *Concil.*, t. II, col. 693, 698. Son élection à ce siège, déclare le même historien, *ibid.*, fut l'acte unanime des évêques, des prêtres et des laïques de la ville et de la province. Il y aurait été le successeur immédiat de Philogone, *ibid.*, lequel est mort au plus tôt le 20 décembre 322, S. Chrysostome, *De S. Philog.*, orat. XXXI, *P. G.*, t. XLVIII, col. 747 sq.; cf. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, Paris, 1706, t. VII, p. 201 sq.; Boschius, *Hist. patr. Antioch.*, dans *Acta sanctorum*, t. IV julii, p. 30 sq.; mais la Chronique de saint Jérôme, *Chronicon*, an. 2345, *P. L.*, t. XXVII, col. 677, suivie par Théophane et par d'autres, intercale entre l'un et l'autre, pour un court intervalle, un certain Paulin (à distinguer de Paulin de Tyr). Voir Tillemont, *op. cit.*, p. 22 sq., 646 sq. Eustathe prit une grande part au concile de Nicée. D'après une lettre de Jean d'Antioche à Proclos, citée par Facundus d'Hermiane, *Pro defensione trium capit.*, XI, I, *P. L.*, t. LXVII, col. 795, il y aurait même occupé la première place. Théodoret, *H. E.*, I, 6, col. 917, affirme qu'il y prononça devant Constantin l'allocution d'ouverture. « C'est par une fausse interprétation de la *Vita Constantini*, III, 11, écrit à ce sujet F. Cavallera, *op. cit.*, p. 34-35, en note, que l'auteur des titres attribue ce discours à Eusèbe de Césarée. L'affirmation identique de Sozomène, *H. E.*, I, 19, n'a pas d'autre explication. On a fait honneur à la modestie d'Eusèbe du silence que peut expliquer son animosité contre Eustathe ou son parti pris. L'ensemble de la *Vita*, et notamment le c. XLV du l. IV montrent qu'Eusèbe n'a point l'habitude de dissimuler ce qui le concerne. On s'explique mal d'ailleurs pourquoi Eusèbe aurait été à la droite de l'empereur. » M. Seeck, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1896, p. 347, n. 4, admet à tort que les titres sont d'Eusèbe. Cf. Heikel, *Eusebius Werke*, t. I, *Einleitung*, p. CIII. Déjà Valois avait remarqué excellemment cette différence entre l'*Histoire ecclésiastique* et la *Vita*. *P. G.* t. XX, col. 905, note 1. Le discours d'Eustathe, dont Théodoret donne le résumé, est censé reproduit dans l'œuvre de Grégoire de Césarée : *Oratio in SS. Patres Nicænos*. Cf. Boschius, *Acta sanctorum*, t. IV julii, *De S. Eustathio*, I, n. 5 sq., 130 sq.

Quoi qu'il en soit de l'affirmation de Théodoret, il est sûr qu'Eustathe attaqua vivement les ariens et contribua beaucoup à leur condamnation. S. Jérôme, *Epist.*, LXXIII, 2, *ad Evangelum*, *P. L.*, t. XXII, col. 677; Facundus d'Hermiane, *loc. cit.* C'est probablement alors, selon la remarque de Tillemont, *op. cit.*, p. 23, qu'Eustathe lia avec Osius de Cordoue cette intimité dont parle le conciliabule de Philippopoli. S'il faut en croire Gélase de Cyzique, *Hist. conc. Nicæni*, II, XXVII, *P. G.*, t. LXXXV, col. 1344, Eustathe fut chargé de faire exécuter les décisions conciliaires dans les provinces de Cœlésyrie, de Mésopotamie et des deux Cilicies. Mais c'est surtout à Antioche qu'il usa de toute son autorité pour étouffer l'hérésie. Grâce à son infatigable vigilance, les fidèles furent prémunis contre « le fléau qui montait de l'Égypte, » selon le mot de saint Chrysostome, *Orat. in Eustathium*, n. 3, *P. G.*, t. L, col. 602. Il bannit de son clergé tous les membres suspects. Saint Athanase, à qui nous devons ce détail, *Hist. arianorum*, 4, note que la plupart de ces clercs furent dans la suite faits évêques pour renforcer le parti arien : tels sont Léonce et Étienne d'Antioche, Georges de Laodicée, Théodose de Tripoli, Eudoxe de Germanicie (plus tard évêque d'Antioche, puis de Constantinople), Eustathe de Sébaste. Saint Jean Chrysostome, *loc. cit.*, rapporte que l'évêque d'Antioche envoyait des maîtres orthodoxes et de savants controversistes aux villes les plus menacées. Lui-même, il multipliait d'ailleurs les réfutations, sous forme de traités, de lettres, de sermons ou de commentaires exégétiques : *Adversus arianorum dogma componens multa*, dit de lui saint Jérôme, *loc. cit.* Théodoret, *H. E.*, I, 7, col. 921, fait une mention spéciale d'un opuscule sur ce texte des Proverbes, VIII, 22 : *Dominus creavit me in initio viarum suarum*, et il cite un extrait de la préface. Cette préface, qui « est un véritable manifeste, » Cavallera, *loc. cit.*, a été insérée par Nicéphore Calliste dans son *Histoire ecclésiastique*, VIII, 21. Nous avons un assez grand nombre d'autres fragments (exactement 19) de cet opuscule sur ce texte des Proverbes derrière lequel, comme on sait, se retranchaient les ariens. Ces fragments se trouvent, pour la plupart, conservés dans Théodoret, *Eranistes*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 87, 176, 285. « Quand, en 328, Athanase, jeune encore, fut choisi pour succéder à saint Alexandre, Eustathe était, avec Marcel d'Ancyre, le champion le plus en vue et le vrai chef de l'orthodoxie nicéenne. » Cavallera, *op. cit.*, p. 34-35.

Le vigoureux défi jeté aux hérétiques par Eustathe fut relevé par les deux chefs du parti, Eusèbe de Nicomédie et son homonyme de Césarée. L'antagonisme de ces deux prélats contre l'évêque d'Antioche datait du concile de Nicée. Sozomène, *H. E.*, II, 19, mentionne aussi, parmi les évêques attaqués par Eustathe dans ses polémiques, Paulin de Tyr et Patrophile de Scythopolis, qui comptaient dans l'épiscopat oriental un bon nombre de partisans.

Eustathe avait accusé Eusèbe de Césarée de revenir sournoisement aux erreurs anciennes; celui-ci ripostait en chargeant Eustathe de sabellianisme. Socrate, *H. E.*, I, 23. Cf. Sozomène, II, 18, qui diffère de Socrate pour la forme seulement. La discussion menaçait de durer longtemps. « Eusèbe de Nicomédie se rendit compte que la ruse était une meilleure arme pour triompher, il organisa un guet-apens. » Cavallera, *op. cit.*, p. 36. Il flatta la vanité de l'empereur par une requête sollicitant l'autorisation d'aller visiter les constructions grandioses que la piété de Constantin faisait élever à Jérusalem (la basilique du Saint-Sépulcre, dont la dédicace solennelle eut lieu le 17 septembre 335). Il partit pour la Palestine, accompagné de Théognis de Nicée. A leur passage par Antioche, les deux voyageurs reçurent d'Eustathe le plus fraternel accueil, et ils se séparèrent de lui avec toutes les apparences de l'amitié. Mais, poursuivant son but, Eusèbe de Nicomédie rallia ses partisans syriens et palestiniens : Eusèbe de Césarée, Patrophile de Scythopolis, Aétios de Lydda. Cf. Théodote de Laodicée, Théodoret, *H. E.*, I, 20, col. 968. A son retour, il les amena avec lui à Antioche (330), où se trouvaient déjà d'autres évêques, mais ceux-ci fermement attachés, pour la plupart, à la foi de Nicée.

Si l'on en croit Théodoret, *H. E.*, I, 21, col. 968, une accusation portée contre les mœurs d'Eustathe par une femme de rien aurait servi de prétexte à la réunion d'un synode. Soudoyée par les ennemis du saint, cette femme porta devant les évêques, tenant dans ses bras un enfant dont Eustathe, disait-elle, était le père. Eustathe se borna à demander, conformément aux règles canoniques, qu'elle produisit ses témoins. Mais les eusébiens, qui avaient machiné cette odieuse accusation, déclarèrent l'évêque d'Antioche suffisamment convaincu. Théodoret ajoute, *ibid.*, col. 969, que plus tard, au cours d'une grave maladie, l'infâme accusatrice déclara, en présence d'un certain nombre de prêtres, qu'elle avait calomnié Eustathe : son enfant était bien d'un Eustathe, expliqua-t-elle, mais d'un forgeron et non point de l'évêque. *Ibid.*

Quelle valeur attribuer à ces renseignements fournis par Théodoret? Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1907, t. II, p. 162, note 3, se contente d'écrire, après les avoir résumés : « Tout cela est fort suspect et sent la légende. » Déjà Montfaucon, dans sa préface à l'homélie de saint Jean Chrysostome *In Eustathium*, *P. G.*, t. L, col. 597-598, arguant du silence d'Athanase et de Chrysostome, s'était également montré fort sceptique. Telle n'est pas l'opinion de F. Cavallera. « Plausible au premier abord, écrit-il, [ce scepticisme] ne semble pas cependant justifié. Indépendamment de Socrate qui parle en termes vagues et de Sozomène plus précis, trois auteurs représentant chacun trois sources différentes rapportent expressément ces accusations : l'anoméen Philostorge et deux orthodoxes affiliés chacun à un parti opposé de l'Église d'Antioche, Théodoret, qui a recueilli les traditions dans l'entourage de Flavien, saint Jérôme, *Apologia adversus libros Rufini*, III, 42, *P. L.*, t. XXIII, col. 488, à qui Paulin a pu raconter toute l'intrigue. Par Paulin et Flavien nous remontons à l'époque même des événements, à des témoins absolument contemporains. On peut donc affirmer que l'on est au moins en présence de la tradition unanime des orthodoxes d'Antioche. Le silence de Chrysostome paraîtra moins probant contre cette affirmation, si l'on observe qu'il ne dit pas un mot, dans son homélie, des prétextes allégués : il s'adonne tout entier à faire ressortir la vraie cause de la déposition, le zèle d'Eustathe pour la foi de Nicée, et à rappeler les préceptes de concorde qu'il a laissés à ses disciples. » Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, p. 59. Voir dans le même ouvrage, p. 59-61, d'autres allusions plus ou moins claires à ces faits dans des textes contemporains, notamment dans la lettre rédigée au concile de Philippopoli, *P. L.*, t. X, col. 674. « Il n'y a pas à tirer argument des chroniqueurs postérieurs...: un récit légèrement romanesque et présentant d'une façon plus vivante les détails du procès a de soi leurs préférences. » Cavallera, *op. cit.*, p. 62, en note. Cf. *Acta sanctorum*, *loc. cit.*, n. 22.

Quoi qu'il en soit de cette accusation concernant les mœurs d'Eustathe, ce ne fut point la seule que ses ennemis firent peser sur lui : il y avait aussi des accusations concernant son attitude politique, et d'autres concernant sa doctrine taxée de sabellianisme.

Pour le premier de ces deux nouveaux chefs d'accusation, il y a deux versions : celle de saint Athanase et celle de Théodoret. D'après saint Athanase, *Historia arianorum*, 4, *P. G.*, t. XXV col. 697, Eustathe aurait manqué à ses devoirs envers la mère de Constantin. Διαβάλλεται Κωνσταντίνῳ τῷ βασιλεῖ, πρόφασίς τε ἐπινοεῖται ὡς τῇ μητρὶ ποιήσας ὕβριν. « Les termes sont vagues et peuvent s'entendre aussi bien d'actes que de paroles. Ce témoignage est absolument isolé, mais il est d'un contemporain, d'un homme généralement bien informé des choses de son temps, en relations étroites avec le parti eustathien d'Antioche sous Constance. Il est impossible de rejeter son affirmation, ni d'en mesurer la portée. Il n'y a qu'à l'enregistrer... On pourrait admettre qu'agissant pour Eustathe comme ils le firent plus tard pour Athanase, les semi-ariens ont imaginé devant l'empereur une accusation nouvelle où celui-ci était directement intéressé. » Cavallera, *op. cit.*, p. 62. Mgr Duchesne, *loc. cit.*, écrit qu'en cette accusation « il pourrait bien y avoir un fond de vérité; » et il propose l'explication suivante : « Hélène visita l'Orient au temps d'Eustathe. On savait qu'elle était très dévote à saint Lucien, le célèbre prêtre d'Antioche, dont le corps, jeté à la mer devant Nicomédie, avait été porté par les courants — par un dauphin, dit la légende — précisément sur le rivage de Drépane, où l'impératrice était née et où, sans doute, elle avait une résidence. C'était son martyr à elle; elle lui fit élever une somptueuse basilique. Lucien avait laissé à Antioche des souvenirs litigieux : les ariens l'honoraient extrêmement; leurs adversaires témoignaient moins d'enthousiasme. Il est possible qu'à ce propos Eustathe ait laissé échapper quelque parole imprudente. Saint Ambroise, plus tard, ne se gênera pas pour dire qu'Hélène avait été fille d'auberge, *stabularia*, ce qui, vu les usages du temps en fait d'hospitalité, voulait dire beaucoup de choses. Au temps de Constantin, il n'était pas sage de remonter à ces origines. » Duchesne, *op. cit.*, p. 162-163. E. Venables, art. *Eustathius*, dans *Dictionary of christian biography*, t. II, p. 383, renvoie de même au mot de saint Ambroise, *De obit. Theodori*, 42, *P. L.*, t. XVI, col. 1399.

La version de Théodoret est toute différente de celle de saint Athanase, sans que pour cela elles s'excluent l'une l'autre. Théodoret rapporte explicitement le second grief indiqué seulement par Sozomène, *H. E.*, II, 19, qui le déduit probablement d'Eusèbe. *Vita Constantini*, III, 59.

« Après avoir dit qu'Eustathe fut déposé comme adultère, Théodoret ajoute, un peu plus bas, que les évêques firent exiler Eustathe par l'empereur comme coupable d'adultère et de tyrannie. *H. E.*, V, 20. L'abandon d'Antioche par les évêques explique suffisamment ce second grief. Gênés par la résistance des partisans d'Eustathe au sein du concile et dans la ville, ils en firent un nouveau crime à l'évêque d'Antioche, crime que Constantin devait encore moins pardonner. Eustathe fauteur de troubles dans une cité considérable comme Antioche, il y avait de quoi émouvoir l'empereur! Que le mot τύραννον prenne bien ce sens, cela ressort en particulier d'un passage analogue de Théodoret, *H. E.*, V, 23, à propos de Flavien d'Antioche (381-404). » Cavallera, *op. cit.*, p. 62-63. Pour ce dernier cas, saint Ambroise, *Epist.*, LVI, *P. L.*, t. XVI, col. 1171, se sert du terme *exlex*, transposition latine du grec τύραννος.

Aux accusations morales et politiques se joignaient les accusations doctrinales. Socrate, *H. E.*, I, 24, est le seul à mentionner ce grief. « Mais il indique les sources où il puise et par lui nous remontons aux semi-ariens auteurs de la déposition : Georges de Laodicée a précisé ce point dans son éloge d'Eusèbe Émisène. « Kyros « évêque de Bérée, accusa Eustathe de sabellianisme; « mais Kyros, ajoute Georges, accusé du même crime « l'année suivante, fut à son tour déposé. » Socrate voit dans cette double affirmation une certaine incohérence et se hâte de conclure qu'il y a un autre motif tenu caché. La critique de Socrate est juste. Il est improbable que le successeur d'Eustathe sur le siège de Bérée ait porté cette accusation, et l'on comprend mal qu'il soit, après une pareille infamie, chassé lui-même de son propre siège et toujours cité par saint Athanase, *Apol. de fug.*, 3, et *Historia arianorum*, 5, *P. G.*, t. XXV, col. 648, 700, en compagnie de sa victime comme l'un des orthodoxes expulsés par les ariens. Quelqu'un, d'ailleurs, était mieux désigné que Kyros pour cette accusation, puisque depuis longtemps il l'avait jetée dans le public : c'était Eusèbe de Césarée. Quel que soit l'accusateur, le sabellianisme, désigné dans quel-

ques sources par le terme plus général d'ἀσεβεῖν, a eu certainement sa place dans le débat et en réalité, on va le voir, joua le principal rôle. L'accusation d'immoralité devait faciliter la déposition et la rendre plus acceptable à tous en déshonorant l'évêque aux yeux du peuple et de la cour, mais ce que les eusébiens tenaient surtout à frapper, c'était leur adversaire dogmatique, et comme ils se posaient encore en défenseurs de la foi de Nicée, le seul moyen de faire tomber Eustathe était de l'accuser de n'admettre que nominalement la distinction des personnes dans la Trinité. » Cavallera, *op. cit.*, p. 63-64.

Grâce à toutes leurs menées, les eusébiens réussirent à faire proclamer la déposition d'Eustathe. Nous avons vu ce que valaient les deux premiers chefs d'accusation. Quant au troisième, le sabellianisme d'Eustathe, voici le jugement d'un critique compétent : « Je ne vois pas que ce qui nous reste des œuvres d'Eustathe prête quelque fondement à cette accusation. La pleine divinité du Verbe y est puissamment affirmée, mais la distinction d'avec le Père est également mise en lumière. Sur la théologie d'Eustathe, consulter une note substantielle de Dupin, *Auteurs ecclésiastiques*, IVe siècle, t. I, p. 132-133, et, en ce qui concerne la christologie, mon édition de l'homélie *in Lazarum*, p. 12, note 1. » Cavallera, *op. cit.*, p. 38, en note. Aussi bien, le véritable motif de la déposition d'Eustathe était tout autre : c'était son opposition aux ariens et son zèle à défendre la foi de Nicée. A part les témoignages intéressés de Philostorge et d'Eusèbe, l'ensemble des documents concordent pour représenter cette déposition comme une vengeance du groupe eusébien. E. Venables, *op. cit.*, p. 382, voudrait voir la véritable cause dans la rivalité d'Eusèbe de Césarée et d'Eustathe se disputant la faveur de Constantin. Dans cette lutte d'influence, Eustathe aurait été le vaincu. F. Cavallera déclare n'avoir « trouvé aucun document à l'appui de cette assertion, » et ajoute que la « supposition pourrait être plus vraie d'Eusèbe de Nicomédie. » *Op. cit.*, p. 64, note 4.

Les accusations portées contre Eustathe et sa déposition soulevèrent des protestations à Antioche. Les eusébiens se hâtèrent de partir pour Nicomédie, Théodoret, *H. E.*, I, 20, col. 967, où ils n'eurent pas de peine à mettre Constantin de leur côté. Constantin envoya à Antioche le stratège Musonianus, pour réprimer la prétendue sédition populaire et mettre à exécution les décisions du concile. Eustathe n'opposa point de résistance; accompagné d'un certain nombre de prêtres et de diacres, il prit le chemin de l'exil. Athanase, *Historia arianorum*, 4, *loc. cit.*; Socrate, *H. E.*, I, 24, *P. G.*, t. LXVIII, col. 144; Sozomène, *H. E.*, II, 19, *ibid.*, col. 981; Théodoret, *H. E.*, I, 20, *P. G.*, t. LXXXII, col. 968; Philostorge, *H. E.*, II, 7, *P. G.*, t. LXV, col. 469; Eusèbe, *Vita Constantini*, III, 59, *P. G.*, t. XX, col. 1125. Le lieu de son exil fut la Thrace, d'après les attestations concordantes des deux témoins les plus anciens et les plus autorisés, saint Jean Chrysostome et saint Jérôme. Le premier, dans son panégyrique d'Eustathe, parle toujours de la Thrace; le second, *De viris*, c. LXXXV, *loc. cit.*, plus précis, indique la ville de Trajanopolis dans cette province. Après eux, nous rencontrons des indications divergentes : Philostorge, *loc. cit.*, n'emploie que le terme vague d'Occident; Socrate, *H. E.*, IV, 14, et Sozomène, *H. E.*, VI, 13, supposent aussi l'exil en Occident; Théodoret, *H. E.*, I, 20, col. 967, parle d'une ville d'Illyrie, sans la désigner autrement. Les chroniques postérieures de Victor Tunnennensis, *Chronica minora*, et de Théophane ensevelissent Eustathe à Philippes en Macédoine, et c'est de là que, vers 482, Calandion, évêque d'Antioche, fait rapporter dans sa ville épiscopale le corps de son prédécesseur. En raison de ces données, plusieurs auteurs ont pensé qu'Eustathe avait été exilé d'abord à Trajanopolis de Thrace, puis à Philippes de Macédoine. Tillemont, *op. cit.*, p. 29; Duchesne, *op. cit.*, p. 163. Mais s'il faut en croire saint Jérôme, *loc. cit.*, Eustathe mourut et fut enterré à Trajanopolis, *ubi usque hodie conditus est.* Le bollandiste Boschius serait porté à admettre une première translation des reliques à Philippes, d'où elles auraient été ensuite rapportées à Antioche. *Acta sanctorum*, *loc. cit.*, III, p. 136.

Les opinions sont partagées sur la date de la mort d'Eustathe. Les uns la placent vers 360, année où Julien rappelle tous les exilés, sans qu'il soit question du retour d'Eustathe. Cf. Gwatkin, *Studies of arianism*, 2e édit., Londres, 1900, p. 77, n. 2. D'autres la croient antérieure au rappel des exilés par les fils de Constantin en 337. Tillemont, *loc. cit.*; Boschius, *loc. cit.*; Cavallera, *op. cit.*, p. 41, 65; Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I, p. 645, note 1; E. Venables, *loc. cit.* Cette seconde opinion semble la mieux fondée : car la raison qui vaut pour le rappel des exilés en 360 vaut aussi pour la date du premier rappel, 337. Tout le monde reconnaît, d'ailleurs, qu'après sa déposition, Eustathe disparaît de l'histoire : ce qui ne s'explique guère que s'il est mort peu d'années après son exil. Socrate, *H. E.*, IV, 14, suivi par Sozomène, *H. E.*, VI, 13, le fait vivre jusqu'au temps de Valens (364-378), mais il y a sûrement là une confusion : car Théodoret, *H. E.*, III, 2, col. 1089, nous apprend qu'Eustathe était mort lorsque Mélèce fut élu évêque d'Antioche (360). Duchesne, *op. cit.*, p. 164, en note. Saint Jérôme, *loc. cit.*, et saint Athanase, *Historia arianorum*, 5, *P. G.*, t. XXV, col. 700, rapportent cet événement au règne de Constance (337-361). En ce cas, ce dut être tout à fait au début de ce règne. En effet, Eustathe n'est plus jamais signalé dans les documents du temps de Constantin et de Constance mentionnant un si grand nombre d'évêques de situation analogue. « Athanase, Marcel d'Ancyre, d'autres encore, vont à Rome faire valoir leurs droits et protestent hautement, après la mort de Constantin, contre la sentence qui les a chassés de leur siège. Diverses amnisties impériales les ramènent successivement de l'exil. D'Eustathe il n'est jamais plus question, et dès 343, le concile eusébien de Philippopolis le traite comme un oublié. » Cavallera, *op. cit.*, p. 41. Cf. p. 65-66.

D'après une tradition géorgienne, saint Eustathe serait l'évêque envoyé par Constantin avec des prêtres en Géorgie, après la conversion de ce pays par sainte Nino. Tamarati, *L'Église géorgienne des origines jusqu'à nos jours*, Rome, 1910, p. 197-198; Klaproth, *Voyage en Géorgie* (édition allemande), t. II, p. 160; Saint-Martin, dans Lebeau, *Histoire du Bas-Empire*, Paris, 1824, t. I, p. 293, note 1. Selon ce dernier auteur, cette mission d'Eustathe aurait eu lieu après 331, pendant le temps de son exil; suivant le P. Tamarati, entre 323 et 325, pendant que le saint était évêque de Bérée. Brosset, un des écrivains les plus compétents sur l'histoire de la Géorgie, écrit à ce sujet : « Je ne connais aucun texte géorgien, ancien et authentique, qui certifie le voyage d'Eustathe en Géorgie immédiatement à l'époque de la conversion de cette contrée au christianisme. » *Histoire de la Géorgie*, Saint-Pétersbourg, 1849, t. I, p. 112. Cependant on pourrait peut-être admettre que l'empereur ait confié à Eustathe, mais avant sa disgrâce et son exil, le soin d'envoyer en Géorgie un évêque et des missionnaires, ce qui expliquerait la dépendance ancienne de l'Église géorgienne à l'égard du patriarcat d'Antioche. A. Palmieri, *La conversione ufficiale degl' Iberi al cristianesimo*, dans *Oriens christianus*, Rome, 1903, p. 171. On trouvera dans ce dernier travail les textes et références concernant cette tradition géorgienne.

Eustathe, qui avait à Antioche beaucoup de partisans, y comptait aussi un bon nombre d'ennemis. Sa succession occasionna un schisme, les eustathiens refusant de se rallier aux évêques ariens d'abord, puis même à saint Mélèce et aux évêques méléciens. Le schisme cessa en partie sous l'épiscopat d'Alexandre en 417, mais ne disparut complètement qu'à la fin du Ve siècle, au moment où les reliques de saint Eustathe furent apportées à Antioche.

II. Écrits et théologie. — Eustathe d'Antioche a été fort loué par les Pères et les écrivains ecclésiastiques, non seulement comme un saint évêque et un glorieux confesseur, mais aussi comme un docteur éclairé qui laissa de nombreux écrits de théologie ou d'exégèse. Un seul de ces traités nous a été conservé en entier : c'est le *De engastrimytho* ou dissentation contre Origène au sujet de la pythonisse d'Endor : Κατὰ Ὠριγένους εἰς τὸ τῆς ἐγγαστριμύθου θεώρημα διαγνωστικός. Eustathe y combat l'opinion d'Origène sur l'évocation de Samuel par la sorcière. Il y « cherche une *via media* entre le littéralisme strict et le pur allégorisme : c'est au demeurant une vigoureuse critique de la méthode d'exégèse alexandrine. » Batiffol, *La littérature grecque*, Paris, 1897, p. 271. Dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1865, t. III, p. 163, déclare que cette dissertation « est un des plus beaux monuments de l'antiquité sacrée, pour l'esprit et pour le raisonnement. » Eustathe s'y montre ouvertement ennemi d'Origène, jusqu'à reprendre même en lui « des choses qui paraissent peu répréhensibles. » Tillemont, *op. cit.*, p. 31. Édité une première fois à Lyon en 1629 par Allatius, qui le traduisit en latin, cet écrit a été plusieurs fois réimprimé, notamment dans *P. G.*, t. XVIII, col. 613-674. Une nouvelle édition en a été donnée par A. Jahn, *Des heiligen Eustathius Beurtheilung des Origenes*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1886.

Des autres écrits d'Eustathe il ne nous est resté que des fragments, qui nous ont été transmis par des auteurs postérieurs et qu'on trouve pour la plupart réunis dans Migne, sous ce titre : *Fragmenta ex libris S. Eustathii episcopi Antiocheni deperditis*, *P. G.*, t. XVIII, col. 675-695. Saint Euloge d'Alexandrie lui attribue six traités, λόγους, *contre les ariens*, κατὰ ἀρειανῶν, dont il cite un passage. Photius, *Bibliotheca*, col. 225. Facundus d'Hermiane, *Pro defensione trium capitulorum*, l. XI, c. I, *P. L.*, t. LXVIII, col. 795-796, rapporte aussi des passages du l. VI, contre les ariens, mais il en cite également d'un l. VIII, où Eustathe expliquait divers textes de l'Évangile ou des Psaumes touchant l'incarnation du Verbe. Saint Jérôme, *De viris*, c. LXXXV, connaît de lui un traité *De anima*, dont Théodoret, Eustrate de Constantinople, saint Jean Damascène (voir les références, pour ces derniers, dans *P. G.*, t. XVIII, col. 687 sq.) donnent des fragments, et que les auteurs de *Rerum sacrarum libri II*, Léonce et Jean, intitulent aussi κατὰ φιλοσόφων, Mai, *Collectio nova veterum scriptorum*, t. VII, p. 85, ce qui signifie probablement qu'ils étaient encore dirigés contre les ariens. On a vu signalé, au cours de la notice iographique, le discours ou traité sur Prov., VIII, 22 : *Dominus creavit me initium viarum suarum*, dont Théodoret cite d'assez longs extraits, *P. G.*, t. XVIII, col. 675-684. Au VIIe concile œcuménique, on cita un commentaire d'Eustathe sur Prov., IX, 5 : *Comedite panem meum et bibite vinum quod miscui vobis*, où l'évêque d'Antioche emploie le mot *antitype* à propos de la matière de l'eucharistie. *P. G.*, *ibid.*, col. 683-686. Théodoret, *Eranistes*, dial. I-III, et Léonce de Byzance, *Contra monophysitas*, dans Mai, *op. cit.*, p. 135, rapportent des passages d'un traité sur *les titres de quelques psaumes*, XV, LVI, et psaumes graduels, ainsi que d'un commentaire des psaumes XV et XCII. *P. G.*, *ibid.*, col. 685-688. Saint Jérôme, *loc. cit.*, cite, sans dire d'où elle est tirée, l'opinion d'Eustathe sur Melchisédech. Cf. *P. G.*, *ibid.*, col. 696. Enfin, un traité sur l'*érection du titre*, Περὶ στηλογραφίας λόγος, est cité par saint Nicéphore dans ses *Antirrhetica*, II, XIX, Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 351, et par une *Chaîne* grecque éditée à Leipzig en 1772, *P. G.*, *loc. cit.*, col. 695-698 : il s'agit de l'échelle mystérieuse de Jacob et de la croix dont elle était la figure. Quant aux lettres d'Eustathe, nous n'en avons aucune, bien que, au dire de saint Jérôme, *loc. cit.*, elles fussent très nombreuses : *Exstant infinitæ epistolæ, quas enumerare longum est.* F. Cavallera a édité récemment sous le nom d'Eustathe d'Antioche une homélie christologique, *S. Eustathii episcopi Antiocheni in Lazarum, Mariam et Martham homilia christologica nunc primum e codice Gronoviano edita cum commentario de fragmentis eustathianis*, Paris, 1905. Mais L. Saltet, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1906, t. VIII, p. 120 sq., a prouvé que cette homélie « contient un vocabulaire théologique qui est d'une date très postérieure à Eustathe. » Ainsi, elle parle du Saint-Esprit consubstantiel au Père, de la Trinité consubstantielle, p. 39-40; d'autres expressions sur l'union des deux natures dans le Christ, p. 40, 44, 48, 50, supposent les controverses de l'apollinarisme et du nestorianisme. L'examen philologique confirme d'ailleurs que cette homélie ne saurait être attribuée à Eustathe. « Il faut la ranger parmi les textes apocryphes qui ont été composés au Ve siècle pour appuyer la théologie de Chalcédoine. » Saltet, *loc. cit.*, p. 122. Cf. C. Baur, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1907, t. VIII, p. 330.

Aux fragments d'Eustathe recueillis par Migne, après Fabricius, complétés par les fragments syriaques édités par J.-P. Martin et Pitra, *Analecta sacra*, Paris, 1883, t. II, *Prolegomena*, p. XXXVIII-XL; t. IV, p. 210-213 (sauf les n. 5 et 6 contre Photin, qui sont inauthentiques, Loofs, *op. cit.*, p. 627), il faut joindre les fragments que transcrit Cavallera et dont L. Saltet a relevé la liste. *Les sources de l'Ἑξαήμερος de Théodoret.* II. *Un document perdu du concile d'Éphèse de 431*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1905, t. VI, p. 517, 520-521.

Migne donne, d'après Grégoire de Césarée, l'allocution à l'empereur Constantin, qu'Eustathe aurait prononcée à l'ouverture du concile de Nicée. *P. G.*, t. XVIII, col. 673-676. « Mais de la manière dont il est conçu, on voit bien que ce discours est postérieur même au Ier concile de Constantinople, où la foi sur les trois personnes de la sainte Trinité fut exprimée plus nettement que dans les précédents, quoique pourtant avec moins encore de précision qu'elle ne l'est dans ce discours. » Ceillier, *loc. cit.*, p. 167.

Sous le nom d'Eustathe d'Antioche, Allatius a édité à Lyon, en 1629, un *Commentaire* (Ὑπόμνημα) *sur l'Hexaméron*, ou plutôt une chronique allant de la création jusqu'à l'époque des Juges. Migne l'a réimprimé, avec les longues et savantes notes d'Allatius. *P. G.*, t. XVIII, col. 703-1066. Mais les critiques regardent généralement cet ouvrage comme apocryphe. Tillemont, *loc. cit.*, p. 31; Ceillier, *loc. cit.*, p. 166-167; Boschius, dans *Acta sanctorum*, *loc. cit.*, n. 39, p. 139; Fessler-Jungmann, *Institutiones patrologiæ*, Inspruck, 1890, t. I, p. 430, note 5, avec les autres références qui y sont indiquées.

Enfin, on trouve dans Migne, *loc. cit.*, col. 697-704, en traduction latine, la liturgie syriaque mise sous le nom de saint Eustathe d'Antioche, d'après l'édition de Renaudot, *Liturgiorum orientalium collectio*, 2e édit., Francfort, 1847, t. I, p. 234 sq. Mais on sait que ces attributions liturgiques ne font qu'indiquer le culte et l'estime dont jouissent les personnages en question.

La théologie d'Eustathe est surtout antiarienne.

Saint Jérôme, *loc. cit.*, l'appelle une trompette retentissante et lui attribue l'honneur d'avoir donné le premier signal du combat contre Arius. De fait, les divers écrits d'Eustathe sont le plus souvent mentionnés par les auteurs comme dirigés contre les ariens. C'est le cas même pour sa dissertation sur la pythonisse d'Endor, d'après Anastase le Sinaïte. Tillemont, *loc. cit.*, p. 31. On peut, à la suite de dom Ceillier, résumer ainsi sa christologie : Jésus-Christ est Dieu par sa nature et engendré de Dieu, *In ps.* XCII, *P. G.*, t. XVIII, col. 688; il a eu un corps et une âme comme nous, *In ps.* XV, col. 685; ce corps a été formé dans le sein de la Vierge Marie par l'opération du Saint-Esprit. *In Prov.*, VIII, 22, col. 677. S'il a souffert, c'est dans sa nature humaine, *De anima*, col. 688; cette nature n'a point été changée en la nature divine, mais elles ont eu l'une et l'autre leurs opérations propres. *In Prov.*, VIII, 22, col. 680, 681; *In ps.* XCII, col. 685-688. Les œuvres du Fils lui sont communes avec le Père. *De anima*, cité par Théodoret, *Eranistes*, dial. III, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 288. Enfin, la manière dont Eustathe s'exprime sur l'union des deux natures en Jésus-Christ, *In til. ps.*, *ibid.*, II, col. 176, équivaut à la doctrine de l'union hypostatique.

Cependant Tillemont, *loc. cit.*, p. 31, a pu écrire : « Il faut qu'il y eût quelque obscurité dans les écrits de saint Eustathe sur le sujet de l'incarnation, puisqu'on a mis autrefois en question ce que ce saint avait cru de ce mystère. » L'auteur auquel Tillemont fait ici allusion est Étienne Gobar, dans Photius, *Bibliotheca*, cod. 232. Facundus d'Hermiane, l. VIII, c. I, IV; l. XL, c. I, allègue plusieurs passages d'Eustathe pour défendre ou pour excuser certaines expressions nestoriennes reprochées à Théodore de Mopsueste. En effet, remarque dom Ceillier, *loc. cit.*, p. 160-161, les expressions de saint Eustathe sont un peu dures, et il semble reconnaître dans Jésus-Christ une autre personne que le Verbe, et dire que le Verbe habite dans l'humanité comme dans son temple. Il dit encore que le sépulcre et le trône que Dieu a préparés à son Fils ne conviennent ni au Père ni au Verbe, mais au Christ seul qui, à cause du mélange avec le Verbe divin, est le Seigneur de toutes les créatures. Mais Facundus observe avec raison qu'il ne faut pas anathématiser la doctrine de ce Père pour quelques termes inexacts dont il s'est servi en un temps où l'hérésie nestorienne n'était pas encore venue attirer l'attention des esprits sur ce point. Au reste, le résumé donné ci-dessus de la christologie eustathienne suffit à montrer combien elle était éloignée de la doctrine de Nestorius : les Pères du concile d'Éphèse pouvaient en toute sûreté opposer à l'hérésiarque l'autorité d'Eustathe, dont ils citaient un texte des plus formels en faveur du dogme catholique. Saint Éphrem d'Antioche, un des successeurs d'Eustathe, affirme aussi qu'il pensait comme saint Cyrille au sujet de l'incarnation. Photius, *Bibliotheca*, cod. 229. Enfin, remarque justement Ceillier, *loc. cit.*, « on sait que le mot de *personne* ne se prend pas toujours à la rigueur dans les anciens et que plusieurs se sont servi de ce terme pour signifier également l'une ou l'autre des natures de Jésus-Christ. »

L'autorité de saint Eustathe a été reconnue et louée par un grand nombre d'écrivains anciens. Elle était reconnue même des hérétiques. « Il est cité par les moines de Constantinople qui combattaient Nestorius; par les Orientaux qui le défendaient; par les mêmes, lorsqu'ils furent réunis à l'Église. Il est cité dans le VIIe concile œcuménique comme un Père qui avait parlé par le même Esprit-Saint que le grand Basile, qui avait été le défenseur intrépide de la foi orthodoxe et le destructeur de l'impiété arienne. » Tillemont, *op. cit.*, p. 30. Théodoret l'appelle le premier défenseur de la vérité, *H. E.*, I, 20, l'athlète de la piété et de la chasteté, un homme digne de toute louange. Saint Jérôme, outre le titre déjà cité de « trompette retentissante qui a donné le premier signal du combat contre Arius, » *Epist.*, LXXIII, n. 2, admire en lui sa science des Livres saints jointe à une remarquable connaissance des lettres humaines. *Epist.*, LXXX, n. 2, *P. L.*, t. XXII, col. 677, 667. Saint Jean Chrysostome a prononcé, à Antioche, un discours entier à sa louange. *P. G.*, t. L, col. 597-606. Sozomène, *H. E.*, I, 2, et II, 19, atteste qu'il est universellement admiré pour sa sainteté et sa doctrine, qu'on « estime son beau langage à tournure archaïque et son bon sens. » Batiffol, *La littérature grecque*, Paris, 1897, p. 271. « Le concile des Orientaux, vers l'an 435, le loue comme un défenseur de la vraie foi, dont le nom était fort célèbre à Alexandrie. » Tillemont, *loc. cit.*, p. 21. Facundus d'Hermiane, VIII, IV; XI, I, affirme qu'il était honoré avec les autres Pères, et plus que beaucoup d'entre eux, comme le premier évêque du concile de Nicée. Saint Fulgence, *De prædestinatione*, l. II, c. XXII, n. 42, *P. L.*, t. LXV, col. 649, le place à côté de saint Athanase, de saint Hilaire et des autres grands évêques qui ont le plus vigoureusement lutté contre les hérésies. Anastase le Sinaïte, *Viæ dux*, c. VI, VII, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 101 sq., le range de même parmi les principaux Pères; il l'appelle le divin Eustathe, excellant dans la connaissance des choses de Dieu, un sage prédicateur, un saint martyr, le premier docteur du concile de Nicée, un maître qu'il veut suivre avec respect comme son père, comme son protecteur, comme un homme en qui Dieu parle. Cf. Tillemont, *loc. cit.*, p. 22.

Saint Eustathe est mentionné au 16 juillet dans le Martyrologe romain. Cf. *Acta sanctorum*, t. IV julii, p. 130 sq. Les Synaxaires orientaux font son éloge ou le signalent au 21 ou au 27 février, au 5 juin et au 23 août; son nom est uni à celui d'un grand nombre de saints dans certains offices « des saints Pères » ou « des docteurs grecs ». Delehaye, *Synaxarium Constantinopolitanum*, Bruxelles, 1902, col. 480, 732, 324, 917. Cf. Nilles, *Kalendarium utriusque Ecclesiæ*, 2e édit., Inspruck, 1896, t. I, p. 109, 481, 487, 489; t. II, p. 48, 682, 715; Martinov, *Annus ecclesiasticus græco-slavicus*, Bruxelles, 1864, p. 77.

I. Sources. — S. Athanase, *Epist. ad episcopos Ægypti et Libyæ*, n. 8, *P. G.*, t. XXV, col. 556; *Apologia de fuga sua*, n. 3, *ibid.*, col. 643-680; *Historia arianorum ad monachos*, n. 4, *ibid.*, col. 691-796; S. Jérôme, *De viris*, c. LXXXV, *P. L.*, t. XXIII, col. 691; *Epist.*, LXX, n. 4; LXXIII, n. 2, *P. L.*, t. XXII, col. 667, 677; *Eusebii Chronicorum*, l. II, an. 331, *P. G.*, t. XIX, col. 587; cf. *P. L.*, t. XXVII, col. 677; S. Jean Chrysostome, *Homilia in Eustathium Antioch.*, *P. G.*, t. L, col. 597-606; Socrate, *H. E.*, l. I, c. XXIV; l. IV, c. XIV; l. VI, c. XIII, *P. G.*, t. LXVII, *passim*; Sozomène, *H. E.*, l. I, c. II; l. II, c. XVIII; l. VI, c. XIII, *ibid.*, *passim*; Théodoret, *H. E.*, l. I, c. VII, XXI; l. III, c. IV, *P. G.*, t. LXXXII; *Eranistes*, dial. II, III, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 175 sq., 285 sq.; Philostorge, *H. E.*, l. II, n. 7, *P. G.*, t. LXV, col. 469; Facundus d'Hermiane, *Pro defensione trium capitulorum*, l. XI, c. I, *P. L.*, t. LXVII, col. 795-796.

II. Éditions. — Allatius, *S. Eustathii commentarius in Hexaemeron ac de engastrimytho dissertatio adversus Origenem gr. et lat.*, Lyon, 1629; cette dissertation et ce commentaire, avec les autres fragments d'Eustathe, se trouvent aussi dans Galland, *Bibliotheca veterum Patrum*, t. IV, et dans Migne, *P. G.*, t. XVIII, col. 613 sq. La plupart des fragments eustathiens, avec l'allocution *ad Constantinum imperatorem*, sont aussi reproduits par Fabricius, *Bibliotheca græca*, Hambourg, 1728, t. VIII, p. 166-189; 2e édit., t. IX, p. 132-149. Quelques autres fragments dans A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, Rome, 1833, t. VII, p. 15, 85-86, 106, et dans Pitra, *Analecta sacra*, Paris, 1883, t. II, *Prolegomena*, p. XXVIII-XL; t. IV, p. 210-213. A. Jahn, *Des heiligen Eustathios Beurtheilung des Origenes*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1886, a donné une nouvelle édition du *De engastrimytho*. Cavallera, *S. Eustathii episcopi Antiocheni in Lazarum, Mariam et Martham homilia christologica nunc primum e codice Gronoviano edita cum commentario de fragmentis eustathianis*, Paris, 1905. Cf. Saltet, *Les sources de l'Ἐρανιστής de Théodoret. II. Un document perdu du concile d'Éphèse de 431*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1905, t. VI, p. 517, 520-521.

III. Travaux. — Allatius, Préface et notes à son édition, Lyon, 1629; cf. *P. G.*, t. XVIII, col. 609-1066; Galland, *Bibliotheca veterum Patrum*, 1768, t. IV, XXIV; Fabricius, *Bibliotheca græca*, Hambourg, 1728, t. VIII, p. 166-189; t. V, p. 256; t. VII, p. 436, 736; t. VIII, p. 781; t. IX, p. 476; t. XIII, p. 821; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, Paris, 1700, t. VII, p. 21-31, 646-656; Boschius, *Comtentarius historicus de S. Eustachio Antiocheno* (1725), dans *Acta sanctorum*, t. IV julii, p. 130-144; *Historia chronologica patriarcharum Antiochenorum*, n. 24, *ibid.*, p. 34-38; Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques* (1733), 2e édit., Paris, 1865, t. III, p. 158-168; Oudin, *Scriptores ecclesiastici*, 1722, t. I, p. 317-319; Cave, *Historia literaria*, 1741, t. I, p. 187-189; Dupin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1707, t. II (IVe siècle), p. 132 sq.; A. Jahn, *Des heiligen Eustathius, Erzbischofs von Antiochien, Beurtheilung des Origenes betr. die Auffassung der Wahrsagerin I Kön (Sam.), 28, und die diesbezügliche Homilie des Origenes, aus der Münchenener Hds 331 ergänzt u. verb., mit krit. und exeget. Anmerkungen*, dans *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur*, Leipzig, 1886, t. II, fasc 4; Fessler-Jungmann, *Institutiones patrologiæ*, Inspruck, 1890, t. I, p. 427-431; Batiffol, *La littérature grecque*, Paris, 1897, p. 271; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, Paris, 1899, t. II, p. 33-34; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2e édit., Munich 1897, p. 206; de Broglie, *L'Église et l'empire romain au IVe siècle*, Paris, 1856-1859, t. II, p. 294 sq.; Venables, art. *Eustathius*, dans Smith, *Dictionary of christian biography*, Londres, 1880, t. II, p. 382-383; Schleyer, dans *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brisgau, 1886, t. IV, col. 1016-1017; Loofs, dans *Realencyklopadie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1898, t. V, p. 626-627; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1903, t. I, col. 203-206; Cavallera, *Le schisme d'Antioche* (IVe-Ve siècle), Paris, 1905; Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1907, t. II, p. 161 sq.

On trouvera quelques autres indications bibliographiques, concernant des ouvrages anciens, dans U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie*, 2e édit., Paris, 1905, t. I, col. 1424.

S. Salaville.

2. EUSTATHE DE SÉBASTE, ascète et évêque du IVe siècle, contemporain de saint Basile dont il resta longtemps l'ami, mais duquel le séparèrent ensuite de fâcheux dissentiments dogmatiques. Ce personnage ayant été très diversement apprécié, il ne sera pas inutile de mettre en parallèle, dès le début de cette notice, les deux jugements opposés qu'ont portés sur lui des auteurs récents : ils éclairerent l'esprit du lecteur pour tout l'exposé qui suivra.

M. Paul Allard écrit : « Cappadocien comme Basile, mais son aîné d'un grand nombre d'années, Eustathe, évêque de Sébaste dans le Pont, est un des caractères les plus singuliers du IVe siècle. D'une grande austérité de mœurs, d'une vertu sans défaillance, charitable aux pauvres, un des premiers propagateurs de la vie monastique en Asie, il avait gagné par tous ces traits le cœur de Basile, qui le reçut dans son monastère des bords de l'Iris, visita en sa compagnie diverses communautés, et reconnaissait en lui « quelque chose « de plus qu'humain. » S. Basile, *Epist.*, CCXII, 2. Mais Eustathe avait en même temps un esprit incapable de se fixer, « vrai nuage emporté çà et là par tout « vent qui souffle. » *Epist.*, CCXLIV, 9. Ayant eu le malheur d'être, dans sa jeunesse, l'élève d'Arius, on l'avait vu passer par toutes les nuances doctrinales, tantôt voisin de l'erreur de cet hérésiarque, tantôt rapproché de la vérité proclamée au concile de Nicée. Des innombrables formulaires que firent éclore les controverses de l'époque, il n'en est pour ainsi dire pas un qui n'ait été signé par lui. *Epist.*, CCXLIV, 9. Adepte et transfuge de tous les partis, il demeure un personnage énigmatique, ondoyant, insaisissable, qui a successivement usé toutes les affections et encouru toutes les haines. » *Saint Basile*, Paris, 1899, p. 123-124.

Le protestant Loofs, au contraire, a pris à tâche de réhabiliter cet homme, « qui serait peut-être devenu, dit-il, un grand saint, si Basile n'avait rendu son nom odieux. Qu'Eustathe ait été élevé dans un milieu arien, on ne peut lui en faire un reproche; que son esprit en ait gardé quelques tendances fâcheuses, cela est probable, mais nullement prouvé. Tout ce que nous savons de la part prise par lui aux querelles théologiques nous le montre constamment éloigné des partis extrêmes. D'ailleurs, les questions dogmatiques furent toujours pour lui chose accessoire. L'ascétisme fut l'idéal de son existence, et Basile, qui fut en bien des choses son disciple et son imitateur, a en quelque sorte usurpé la réputation de propagateur de la vie monastique qui revient de plein droit à Eustathe. » Ces conclusions de Loofs, *Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe*, Halle, 1898, et dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. V, p. 627-630, sont résumées ainsi dans les *Analecta bollandiana*, 1899, t. XVIII, p. 190.

Eustathe était né à Césarée de Cappadoce aux environs de l'an 300. A en croire Socrate, *H. E.*, II, XLIII, 1; Sozomène, *H. E.*, IV, XXIV, 9, *P. G.*, t. LXVII, col. 352, 1192, il serait fils d'Eulalios, évêque de Césarée de Cappadoce. « Mais, écrit Tillemont, comme il ne se trouve aucun évêque de Césarée de ce nom, et qu'il est même difficile de prétendre qu'il y en ait eu en ces temps-là, il y en a qui croient qu'au lieu de Césarée il faut Sébaste, parce qu'il se trouve un Eulale ou Euloge de Sébaste dans le concile de Nicée, qui est peut-être celui que Philostorge, *Supplementa*, *P. G.*, t. LXV, col. 623, met entre les évêques du Pont qu'il prétend avoir soutenu l'arianisme dans ce grand concile. » *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1703, t. IX, p. 79. Au reste, il se pourrait que la paternité d'Eulalius par rapport à Eustathe, signalée par Socrate et Sozomène, fût simplement une paternité spirituelle.

C'est à Alexandrie qu'Eustathe alla faire ses études. Il y eut pour maître Arius; saint Basile, *Epist.*, CCXXIII, 3; CCXLIV, 3; CCLXIII, 3, le considérait comme un disciple personnel de l'hérésiarque. Il y prit aussi contact avec l'ascétisme et le monachisme égyptien. Saint Athanase, *Historia arianorum ad monachos*, 4, *P. G.*, t. XXV, col. 700, le mentionne parmi les clercs arianisants que saint Eustathe d'Antioche ne voulut pas admettre dans son clergé (avant 330). « Il semble donc, écrit Tillemont, qu'au sortir d'Alexandrie, il (Eustathe) ait tâché d'entrer dans le clergé d'Antioche, et y ait été reçu depuis par les ariens, c'est-à-dire peut-être par Eulale qui succéda en 331 à Paulin mis à la place de saint Eustathe : et il n'est pas hors d'apparence que cet Eulale, qui pouvait être appelé son père parce qu'il l'avait admis dans le clergé, l'en chassa lui-même, soit parce qu'il n'était pas vêtu d'une manière convenable à un ecclésiastique, Socrate, *loc. cit.*, soit pour quelque autre faute plus considérable. » Sozomène, *loc. cit.*; Tillemont, *op. cit.*, p. 80, 649. Socrate et Sozomène font de cet Eulalios qui reçut Eustathe dans le clergé, puis le chassa, un évêque de Césarée. Tillemont, qui a pris la peine de consacrer une note à ce renseignement des deux historiens, croit à une erreur de leur part et donne l'explication qu'on vient de lire concernant Eulalios d'Antioche. Pour exclure Eulalios de Césarée, il raisonne ainsi : « Saint Basile, qui ne pouvait guère ignorer la vie d'Eustathe, et qui s'efforce de le dépeindre tel qu'il était, n'eût jamais oublié une pareille

circonstance de son histoire, s'il l'eût sue; et il était difficile qu'il ignorât une chose de cette nature qui se serait passée dans son pays... Que si néanmoins on aime mieux s'en tenir à l'autorité de Socrate et de Sozomène, je ne vois pas qu'il soit impossible de mettre un Eulale, évêque de Césarée, entre saint Léonce, qui assista au concile de Nicée, et Hermogène qui peut être mort vers l'an 340. Mais le moyen que saint Basile eût ignoré qu'il avait déposé Eustathe? » *Op. cit.*, note 24, p. 649. Loofs, *op. cit.*, p. 95, et *Realencyclopädie*, col. 628, suivi par Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1907, t. II, p. 381, font de cet Eulalios un évêque de Sébaste et le père de notre Eustathe.

Chassé du clergé par cet Eulalios « mécontent de le voir afficher un costume extraordinaire » (le costume des ascètes), Duchesne, *loc. cit.*, Eustathe s'adressa à Hermogène, évêque de Césarée. Celui-ci, le soupçonnant d'arianisme, lui fit signer une profession de foi catholique, S. Basile, *Epist.*, CCXLIV, 9, *P. G.*, t. XXXII, col. 924, et sur cette garantie consentit à lui conférer un ordre supérieur à celui qu'Eulalios lui avait interdit, c'est-à-dire probablement à l'ordonner diacre ou prêtre. S. Basile, *Epist.*, CCLXIII, 3, *ibid.*, col. 977. A la mort d'Hermogène (avant 341), Eustathe se rendit auprès d'Eusèbe de Nicomédie, le chef du parti arien, S. Basile, *Epist.*, CCXLIV, col. 924, mais ne tarda pas à se brouiller avec lui pour des affaires d'administration. Sozomène, l. IV, c. XXIV. Eusèbe le déposa vers 342. Eustathe fut même, au dire de Sozomène, *ibid.*, excommunié par un synode de Néocésarée dans le Pont. Il parvint cependant à se faire accueillir de nouveau dans son pays, grâce à de nouvelles déclarations d'orthodoxie. Saint Basile, *Epist.*, CCLXIII, 3, col. 977, de qui nous tenons cette information, dit qu'il omet beaucoup de choses jusqu'à l'épiscopat d'Eustathe. Au nombre de ces choses omises on peut placer, semble-t-il, outre le concile de Néocésarée, celui de Gangres, qui dut se tenir probablement en 340, bien qu'on ait proposé des dates très divergentes, 343, 365, 372, 376. Voir Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 1029 sq. Nous possédons la lettre que ce synode adressa, au sujet d'Eustathe, aux évêques de l'Arménie Mineure (destination qui paraît bien prouver, pour le dire en passant, que l'Eustathe en question est bien le nôtre). On y déclare que le concile s'est réuni « pour régler certaines questions ecclésiastiques et examiner l'affaire d'Eustathe... Beaucoup d'illégalités avaient été commises par les eustathiens, c'est pourquoi on a cherché à remédier au mal causé par lui. » Mansi, t. II, col. 1097. Suit l'énumération de ces désordres, qui aura mieux sa place à l'art. EUSTATHIENS. « A en juger par ce document, Eustathe aurait dépassé la mesure et repris les exagérations déjà réprouvées des anciens encratites. Mais le développement de sa carrière autorise à croire que le concile est excessif en ses reproches, soit qu'il eût été mal informé sur les abus qu'il condamne, soit plutôt qu'il ait attribué à Eustathe les excès d'adhérents trop zélés. » Duchesne, *loc. cit.*, p. 382. Cette dernière opinion était celle de beaucoup de contemporains de Sozomène, *Vita S. Basilii*, c. V, n. 4, de l'édition bénédictine. Toutefois la lettre synodale ne parle pas seulement des partisans d'Eustathe, τῶν κατ' Εὐστάθιον, mais encore d'Eustathe lui-même, ὑπ' αὐτοῦ. Hefele, *loc. cit.*, p. 1044-1045. Si Eustathe se soumit aux décisions du concile, comme semble le dire Sozomène, sa soumission ne dut pas être parfaite et persévérante, puisqu'il fut plus tard, de ce chef, condamné comme parjure à un concile d'Antioche, Duchesne, *loc. cit.*, p. 383, peut-être vers 356. Tillemont, *op. cit*, p. 82.

Cependant Eustathe continua sa propagande ascétique, qu'il parvint à étendre jusque dans Constantinople, grâce à l'influence de Marathonius, ancien fonctionnaire devenu diacre de l'évêque Macédonius. On ne sait quelles circonstances portèrent Eustathe, vers 356, à l'évêché de Sébaste, métropole de l'Arménie Mineure. S. Basile, *Epist.*, CCLXIII, col. 977. Les ariens qui n'étaient pas étrangers à cette élection, comptaient sur lui. Athanase, *Epist. ad episcop. Ægypt.*, 27.

Eustathe fonda, au début de son épiscopat, un grand hospice dont il confia la direction à l'un de ses compagnons d'ascèse, nommé Aérios. Celui-ci, jaloux de s'être vu préférer Eustathe pour la dignité épiscopale, s'aigrit contre lui, l'accusant d'avarice et s'efforçant « de noircir sa réputation par divers bruits que saint Épiphane, *Hær.*, LXXIV, *P. G.*, t. XLII, col. 504 sq., assure n'avoir été que des calomnies. » Tillemont, *op. cit.*, p. 88. Aérios entraîna avec lui un assez grand nombre d'hommes et de femmes, « qui étaient obligés de demeurer en pleine campagne et de se retirer dans des trous et dans des bois, parce qu'on ne les voulait recevoir ni dans les églises, ni dans les villes, ni dans les villages. Ils faisaient profession d'abandonner toutes choses, et néanmoins ils s'adonnaient presque tous à la gourmandise et au vin. » Tillemont, *ibid.*, d'après saint Basile, *loc. cit.* Sur les erreurs d'Aérios, voir t. I, col. 515-516.

C'est aussi vers ce temps (357) que saint Basile revint d'Athènes en Cappadoce. Peut-être est-ce sur les conseils d'Eustathe, consulté comme maître d'ascétisme, qu'il entreprit d'aller visiter les solitaires d'Égypte, de Palestine, de Syrie et de Mésopotamie. En tout cas, revenu de ce voyage et installé dans la vallée de l'Iris, il y recevait parfois la visite d'Eustathe. Tillemont, *op. cit.*, p. 84.

Cependant la lutte s'était engagée sur le terrain doctrinal. Eustathe dut y prendre part. « De concert avec Basile d'Ancyre et Eleusius de Cyzique, il conduisait la droite homoïousiaste et combattait avec la plus grande énergie Aèce et ses fauteurs. Après un moment de succès, il vit le parti adverse reprendre pied et reçut l'un des premiers assauts. Un concile réuni à Mélitène (358), sous l'influence d Eudoxe, le déclara déchu de l'épiscopat, on ne sait pourquoi, mais sans doute sous quelque prétexte fourni par ses singularités ascétiques. Un prêtre de Mélitène, Mélèce, accepta sa succession et fut ordonné à sa place. Mais les gens de Sébaste n'en voulurent pas et Eustathe resta évêque, déclarant que, ceux qui l'avaient déposé étant des hérétiques, il n'avait pas à tenir compte de leurs sentences. Une crise plus dure pour lui fut celle qui aboutit, au commencement de l'année 360, à la condamnation de l'*homoïousios* et à la destitution de ses tenants. Comme les autres chefs de son parti, il dut s'exécuter au dernier moment et mettre sa signature au bas de la formule de Rimini; comme eux, en dépit de ce sacrifice, il fut déposé pour d'autres raisons. Avec lui tombèrent Sophrone évêque de Pompéiopolis en Paphlagonie, et Helpidius, évêque de Satala en Arménie Mineure, celui-ci coupable, comme le métropolitain de Sébaste, d'avoir pris ses aises avec les sentences de Mélitène. Eustathe fut exilé en Dardanie. » Duchesne, *loc. cit.*, p. 384-385.

Ces événements se passaient en 360. Entre temps, Eustathe avait anathématisé la *consubstantialité* au concile d'A cyre (358). Il s'y était néanmoins opposé aux purs ariens, avec les tenants de l'*homoïousios*, et fut député par le concile à Constance, devant qui il défendit cette doctrine. S. Basile, *Epist.*, CCLXIV, col. 980.

Dom Ceillier a fort bien exposé les faits qui suivirent. Nous lui empruntons son récit, en y intercalant les principales références. Après la mort de Constance (361), Eustathe et Sophrone de Pompéiopolis, « qui

étaient à la tête du parti des macédoniens, avec Eleusius de Cyzique, se trouvant en liberté, tinrent avec ceux de leur parti quelques conciles où ils condamnèrent les partisans d'Acace et la doctrine confirmée dans le concile de Rimini et approuvèrent celle d'Antioche, qu'ils avaient déjà confirmée à Séleucie. Eustathe s'étant encore assemblé avec eux à Lampsaque, Socrate, *H. E.*, l. IV, c. IV; Sozomène, l. VI, c. VII, en 365, y ordonna de nouveau que l'on suivrait la confession de foi d'Antioche, approuvée à Séleucie, et annula tout ce qui s'était passé tant contre lui que contre les autres évêques de son parti, à Constantinople, en 360. On ne sait s'il fut du nombre des députés qui, aussitôt après le concile de Lampsaque, vinrent trouver Valens pour l'informer de ce qui s'y était passé, mais la même année, les semi-ariens ou macédoniens, car c'est ainsi qu'on les nommait depuis le règne de Julien, avaient tenu deux divers conciles, à Smyrne en Pisidie et à Isaurie en Pamphilie et en Lycie. Comme ils se trouvaient opprimés par les purs ariens, qui avaient trouvé de l'appui auprès de Valens, ils jugèrent à propos de recourir à Valentinien et au pape Libère, en disant qu'il valait mieux embrasser la foi des Occidentaux, que de communiquer avec Eudoxe et ses adhérents. Eustathe de Sébaste fut député, Socrate, *H. E.*, l. IV, c. XII; Sozomène, l. VI, c. X, avec ordre de ne point disputer sur la foi, mais de communiquer avec l'Église romaine et d'approuver la doctrine de la *consubstantialité*. Il ne put parler à Valentinien, qui était parti pour aller en Gaule faire la guerre aux Barbares. Mais il présenta à Libère les lettres dont il était chargé, et signa la *consubstantialité*, le pape n'ayant voulu l'admettre à sa communion qu'après cette précaution. Socrate, *loc. cit.* Nous avons encore la formule de foi qu'Eustathe et les autres qu'on avait députés avec lui présentèrent en cette occasion. Au retour de Rome, ils allèrent en Sicile, Socrate, *loc. cit.*, et y firent assembler un concile des évêques du pays, en présence desquels ils approuvèrent la foi de Nicée et le *consubstantiel*, comme ils avaient fait à Rome. Eustathe passa en Illyrie, Théodoret, *H. E.*, l. IV, c. IX, et on croit que ce fut lui qui engagea Germinius de Sirmium à quitter le parti des ariens. Depuis, voyant que Valens était ennemi déclaré des catholiques, S. Épiphane, *Hær.*, LXXV, n. 2, il signa à Cyzique une nouvelle profession de foi, S. Basile, *Epist.*, CCXLIV, 9, col. 924, où, sans parler de la *consubstantialité*, on se contentait de dire que le Fils est semblable au Père en substance. On y renouvelait aussi les blasphèmes d'Eunome contre le Saint-Esprit. Toutes ces variations le rendirent suspect aux catholiques, en particulier à Théodote, évêque de Nicopolis, capitale de la petite Arménie, où Sébaste était située. » Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2e édit., Paris, 1865, t. III, p. 516.

C'est à ce moment que se place la rupture entre saint Basile et Eustathe. Saint Basile, ne pouvant s'imaginer, écrit dom Ceillier, « qu'Eustathe eût signé de mauvaise foi à Rome, ne pouvait aussi se résoudre à l'abandonner. » Il vint avec son évêque Eusèbe au concile de Tyane, où furent présentées les lettres du pape Libère. L'évêque Eusèbe étant mort en 370, Basile lui succéda, et c'est peu après que se consomma la rupture. « Eustathe, en dehors de Basile, avait peu d'amis. Les uns l'abhorraient à cause de ses moines, les autres à cause de sa doctrine. Il n'y avait pas moyen de l'amener à prendre parti sur l'affaire du Saint-Esprit; malgré ses réserves, on voyait qu'il penchait pour l'opinion contraire à sa divinité absolue. Basile, à qui cette amitié dangereuse valait tous les jours de nouveaux soucis, prit le parti d'en finir et d'amener Eustathe à s'expliquer nettement. » Duchesne, *loc. cit.*, p. 403-404. Invité en 372 par Théodote de Nicopolis à venir célébrer une fête dans sa ville épiscopale, Basile s'arrêta à Sébaste, pour y conférer avec Eustathe. Après une discussion de deux jours, ils tombèrent d'accord sur tous les points. Basile écrivit à Théodote pour le prier de rédiger une formule que souscrirait Eustathe. Théodote, toujours défiant, refusa et fit même entendre à Basile qu'après cela il ne désirait plus sa visite. Au lieu de continuer sa route vers Nicopolis, l'évêque de Césarée s'en revint, tout triste, chez lui. L'année suivante, il eut occasion de rencontrer Théodote. Celui-ci lui reprocha vivement son entrevue avec Eustathe, lequel, ajouta-t-il, niait avoir fait aucun accord avec Basile. L'évêque de Césarée fut stupéfait. « Comment, s'écria-t-il, Eustathe, que j'ai connu ennemi de tout mensonge, au point d'en avoir horreur jusque dans les choses les plus légères, oserait-il trahir la vérité dans une affaire d'une telle importance? J'irai le voir, je lui proposerai une formule de la vraie foi, et, s'il la souscrit, je demeurerai dans sa communion; s'il refuse, je me séparerai de lui à mon tour. » Basile, *Epist.*, XCIX, 3, col. 501. Rassuré par cette alternative, Théodote invita Basile à Nicopolis. Mais celui-ci était à peine arrivé que son hôte, revenu à ses défiances, l'accueillit fort mal et refusa d'accomplir la promesse qu'il avait faite de l'aider dans sa mission d'Arménie. *Ibid.*

Basile parvint cependant, l'année suivante, à faire signer à Eustathe une profession de foi entièrement catholique, et s'empressa de communiquer cette pièce à Théodote. S. Basile, *Epist.*, CXXV, CXXX, col. 545 sq., 561 sq. « On pouvait croire que tout était fini et qu'il ne restait plus qu'à se tendre la main. Un rendez-vous fut pris : Eustathe devait s'y trouver avec Basile et ses amis. On l'attendit en vain. Son entourage l'avait retourné; il est bien possible, du reste, que l'amitié de Basile pour Mélèce, son ancien compétiteur, lui ait paru excessive; le fait est que, désormais, il voulut mal de mort à son ancien disciple. Au retour d'un voyage qu'il fit alors en Cilicie, il écrivit à Basile pour lui déclarer qu'il renonçait à sa communion. Le prétexte était une lettre de Basile à Apollinaire, une lettre vieille de vingt ans où il n'était nullement question de dogme. Apollinaire et Basile étaient encore laïques au temps de cette correspondance. N'importe, Basile avait écrit à Apollinaire; c'était un apollinariste, un hérétique. Une autre lettre, bientôt répandue dans toute l'Asie-Mineure, dénonça Basile comme un intrigant; elle présentait sous les plus sombres couleurs le rôle qu'il avait eu dans l'affaire de la signature. » Duchesne, *loc. cit.*, p. 405. Cf. Loofs, *Eustathius von Sebaste*, p. 72, qui reproduit l'*Epistola ad Apollinarem Laodicenum celeberrima*, publiée à Rome, en 1796, par L. Sébastiani.

L'indigne conduite d'Eustathe dissipa les dernières illusions de Basile. Il demeura, dit-il lui-même, « muet, frappé de stupeur, pensant à la profondeur de dissimulation d'Eustathe. » Il se rappela alors que l'évêque de Sébaste avait eu pour maître Arius : « L'Éthiopien, écrit-il un peu amèrement, ne peut changer la couleur de sa peau, ni la panthère effacer les taches de son poil. » *Epist.*, CXXX. Basile avait le cœur serré. « J'ai été, écrit-il encore, sur le point de haïr le genre humain, de le juger incapable d'affection, à la pensée de cet homme qui s'était gardé pur de l'enfance à la vieillesse et qui, pour des motifs insignifiants, s'emportait jusqu'à oublier ce qu'il savait de moi pour prêter l'oreille aux plus viles calomnies. » *Ibid.* Pendant trois années, Basile supporta en silence « la flagellation de la calomnie. » S'il se décida ensuite à écrire une lettre justificative à tous les moines de son diocèse, ce fut par crainte que son silence ne fût occasion de scandale. *Epist.*, CCXXVI. Puis vinrent

une lettre aux évêques d'un district du Pont, *Epist.*, CCIII, d'autres aux habitants de Néocésarée, au clergé et aux notables de cette ville. *Epist.*, CXXVI, CCIV, CCVII, CCX, CCXL Cf. Allard, *op. cit.*, p. 127-128.

De plus en plus isolé dans son pays, Eustathe prit le parti de se rapprocher de ses anciens amis, les *macédoniens*. « Ceux-ci tinrent en 376 un concile à Cyzique. Il y alla. On adopta dans cette réunion une nouvelle profession de foi, où l'*homoousios* fut de nouveau répudié et remplacé par l'*homoiousios*; le Saint-Esprit y était mis au nombre des créatures. Eustathe signa cette formule, et précisa ainsi son attitude, en se classant parmi les pneumatomaques. » Duchesne, *loc. cit.*, p. 411-412.

Nous ne savons pas exactement à quelle date mourut Eustathe : en 376, saint Basile le présentait comme étant d'un âge très avancé, *Epist.*, CCXLIV, 4, col. 916; c'est en 377 que l'évêque de Césarée le mentionne pour la dernière fois. *Epist.*, CCLXIII, 3, col. 977. C'est, en tout cas, après sa mort ou après sa déposition, que Pierre, le plus jeune frère de saint Basile, monta, en 380, sur le siège épiscopal de Sébaste.

Au rapport de Sozomène, *H. E.*, l. III, c. XIV, 31, quelques-uns attribuaient à Eustathe le *Liber asceticus* de saint Basile. Mais c'est une attribution erronée. Loofs, *op. cit.*, p. 97, n. 1, et *Realencyclopädie*, t. V, p. 630.

Outre les sources utilisées et citées au cours de l'article, qui sont surtout les lettres de saint Basile, les écrits de Socrate et de Sozomène, on peut consulter les travaux suivants : Le Quien, *Oriens christianus*, Rome, 1740, t. I, col. 421-423; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1703, t. IX, art. 35, p. 79 sq.; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2e édit., Paris, 1865, t. III, p. 514 sq.; t. IV, p. 361, 363, 444, 451-453, 484-485; Loofs, *Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe*, Halle, 1898; art. *Eustathius von Sebaste*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1898, t. V, p. 627-630; Gwatkin, *Studies of arianism, chiefly referring to the character and chronology of the reaction which followed the council of Nicæa*, Cambridge, 1882; du même, *The arian controversy*, Londres, 1889; E. Venables, art. *Eustathius of Sebaste*, dans *Dictionary of christian biography*, Londres, 1880, t. II, p. 383-387; Schleyer, art. *Eustathius von Sebaste*, dans *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brisgau, t. IV, 1886, col. 1017-1019; Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1907, t. II, p. 381 sq., 395 sq., 403 sq., 411 sq., 420; Allard, *Saint Basile*, Paris, 1899, p. 123-128; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 1029 sq.

S. Salaville.

1. EUSTATHIENS, secte d'ascètes cappadociens, dont les abus fu ent condamnés par le concile de Gangres vers le milieu du IVe siècle. Les deux historiens Socrate, *H. E.*, l. II, c. XLIII, et Sozomène, *H. E.*, l. III, c. XIV; l. V, c. XXIV, *P. G.*, t. LXVII, col. 352 sq., 1068 sq., disent expressément que les eustathiens condamnés au concile de Gangres étaient les partisans d'Eustathe de Sébaste. « Cette identification, mise en doute par Baronius et quelques autres historiens, paraît aujourd'hui bien assurée depuis la démonstration que les éditeurs mauristes de saint Basile et Néander en ont faite. » Leclercq, dans Hefele, *Histoire des conciles*, Paris, 1907, t. I, p. 1029, en note. Socrate et Sozomène sont d'autant plus dignes de foi sur ce point que nous n'avons aucun écrivain plus ancien qu'eux à leur opposer, et que d'autre part leur témoignage au sujet d'Eustathe et de sa doctrine est absolument conforme à ce qu'en dit la lettre synodale du concile de Gangres. Les textes des deux auteurs et ce document concordent sur le nom d'Eustathe, sur ses disciples, sur ses erreurs; et si la lettre synodale ne donne point à Eustathe le titre d'évêque de Sébaste, c'est sans doute que ce personnage n'avait pas encore cette dignité, le concile s'étant tenu probablement vers 340, et Eustathe étant monté sur le trône de Sébaste vers 356. Du moins, la pièce conciliaire insinue qu'il avait répandu ses erreurs en Arménie, puisque c'est aux évêques de cette province qu'elle est adressée. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2e édit., Paris, 1865, t. III, p. 514. Au témoignage de Socrate et de Sozomène il faut ajouter l'autorité de saint Basile. Celui-ci affirme, dans ses lettres, que les disciples d'Eustathe de Sébaste, par leur dissimulation et leur fausse piété, rendaient odieuse la vie ascétique. S. Basile, *Epist.*, CXIX, col. 537. « Or, nous voyons par les canons du concile de Gangres, qu'Eustathe et ses disciples y furent condamnés pour avoir introduit des nouveautés contre l'Écriture et les canons, et abusé des exercices de la vie ascétique, pour s'élever avec arrogance au-dessus de la vie la plus simple. » Ceillier, *op. cit.*, p. 515. Voir Mansi, *Concil.*, t. II, col. 1095.

Parmi les historiens qui ont mis en doute l'identification de l'Eustathe condamné au concile de Gangres avec Eustathe de Sébaste, il faut surtout citer Baronius, *Annales*, an. 364, n. 45; Blondel, *De primatu*, p. 138, et Ellies du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1693, t. II, p. 339. Baronius, an. 361, n. 51, a proposé de substituer au nom d'Eustathe celui d'Eutarte, personnage originaire des environs de Satala dans l'Arménie-Mineure, selon le témoignage de saint Épiphane. *Hær.*, XL, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 680. Mais c'est à tort, car tous les exemplaires des actes du concile de Gangres portent uniformément Eustathe et non Eutarte. Ceillier, *ibid.*

Le *Libellus synodicus* du concile dit que « le concile s'était réuni pour régler certaines questions ecclésiastiques et examiner l'affaire d'Eustathe; il avait trouvé que beaucoup d'illégalités avaient été commises par les eustathiens; c'est pour cela qu'il avait cherché à remédier au mal causé par lui. » La lettre synodale énumère ensuite les désordres des eustathiens. Les voici, tels que les présente Hefele, *op. cit.*, p. 1031-1032 : 1° Les eustathiens condamnant le mariage et soutenant que tout espoir en Dieu est perdu pour les conjoints, ils ont détruit plusieurs unions, et la continence ayant manqué à plusieurs de ceux qui se sont ainsi séparés, ils ont été la cause d'adultères; 2° à cause d'eux, plusieurs ont abandonné les assemblées liturgiques et organisé des conventicules; 3° ils méprisent la manière ordinaire de s'habiller et en ont introduit une autre (probablement en harmonie avec leurs idées d'ascétisme et de vie religieuse); 4° à raison de leur sainteté κατ' ἐξοχήν, ils ont droit, disent-ils, aux prémices des fruits portés à l'église; 5° les esclaves abandonnent leurs maîtres et les méprisent, troublés par leur nouvelle manière de s'habiller; 6° les femmes portent l'habit d'homme et croient, par ce moyen, acquérir la justice; plusieurs se coupent les cheveux sous prétexte de piété; 7° ils jeûnent le dimanche et, par contre, ils mangent les jours de jeûne prescrits par l'Église; 8° quelques-uns prohibent tout usage de viande; 9° ils refusent de prier dans les maisons de gens mariés; 10° et de participer au sacrifice eucharistique dans ces maisons; 11° ils méprisent les prêtres mariés et ne veulent pas prendre part à leurs sacrifices; 12° ils méprisent la synaxe faite en l'honneur des martyrs et ceux qui y prennent part; 13° ils croient que les riches qui n'abandonnent pas tout doivent perdre l'espoir d'aller au ciel. « En outre, ils enseignent des choses non fondées en raison, ils ne s'entendent pas entre eux, et chacun soutient ce qui lui semble bon. Le concile les condamne et les déclare exclus de l'Église; au cas où ils reviendraient à de meilleurs sentiments et anathématiseraient leurs erreurs, qu'ils soient reçus. » Hefele, *op. cit.*, p. 1032. Ce résumé des désordres

eustathiens, donné par le *Libellus synodicus*, peut être regardé comme le sommaire des canons du concile de Gangres, qui sont au nombre de vingt, suivis d'un épilogue souvent compté comme un 21e canon dans les manuscrits et les diverses éditions. Mansi, t. II, col. 1099-1122. Outre les désordres signalés ci-dessus, quelques autres semblent insinués par certains de ces canons. Ainsi, l'on y condamne ceux qui prennent à leur profit les oblations faites à l'église (can. 7), ou qui en disposent sans le consentement de l'évêque et de ceux qu'il en a chargés (can. 8); ceux qui méprisent les agapes (ou repas de charité donnés par de riches chrétiens pour les pauvres) et qui ne veulent point y participer (can. 11). Le port du manteau monastique fait l'objet du canon 12, dont la teneur montre bien que le concile condamne seulement les excès occasionnés par cet habit, c'est-à-dire les pensées d'orgueil et de superstition qu'il inspirait, et non l'habit lui-même. « Si, sous prétexte d'ascétisme, un homme revêt le *peribolaion* [le *pallium* des moines et des philosophes], et si, se croyant juste par ce fait même, il méprise ceux qui vivent dans la piété et portent, cependant, des habits de dessus (βήρους) et s'habillent comme tout le monde, qu'il soit anathème. » Mansi, t. II, col. 1101. Notons que ce canon paraît bien confirmer l'identification de l'Eustathe du concile avec Eustathe de Sébaste. Celui-ci, en effet, au rapport de Socrate, *H. E.*, l. II, c. XLIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 352 sq., avait porté le manteau des philosophes et prescrit à ses disciples de le porter comme insigne extérieur de leur ascétisme. Les canons 15 et 16 précisent certaines conséquences des faux principes eustathiens concernant le mariage. « Si quelqu'un abandonne ses enfants et ne les élève pas, s'il ne leur inspire pas, autant qu'il est en son pouvoir, la piété qui leur convient, mais si, sous prétexte d'ascétisme, il les abandonne, qu'il soit anathème » (can. 15). De même sont condamnés les enfants qui, toujours sous couleur de piété, « abandonnent leurs parents, ne leur rendent pas l'honneur qui leur est dû, supposant que par là la piété des parents n'en sera que plus en honneur » (can. 16). Le mépris des eustathiens pour les synaxes des martyrs a été diversement interprété. « Fuchs a imaginé entre eustathiens et ariens quelques points de ress mblance, et comme ces derniers repoussaient le service divin pour les morts, il a pensé que les eustathiens avaient partagé cette erreur. *Bibliothek der Kirchenversammlungen*, t. II, p. 318. Loin d'avoir avec les eustathiens certaines affinités, les ariens formaient avec eux un contraste complet, comme serait le laxisme en présence du rigorisme. Saint Épiphane dit des ariens qu'ils rejetaient la prière pour les morts; mais il ne dit pas qu'ils rejetassent les fêtes en l'honneur des martyrs. *Hær.*, LXXV, 3, *P. G.*, t. XLII, col. 505. Il y a une notable différence entre la prière en l'honneur d'un bienheureux et le *requiem* pour le soulagement d'un défunt. On ne sait pourquoi les eustathiens refusaient d'honorer les martyrs; peut-être que, se considérant comme saints, ils se croyaient supérieurs aux martyrs, dont la plupart n'avaient été que des chrétiens ordinaires, dont quelques-uns même avaient vécu dans le mariage, ce qui pour eux était un signe évident de non-sainteté. » Hefele, *op. cit.*, p. 1042.

L'histoire ecclésiastique est muette sur le sort ultérieur de cette secte *hyperascétique*, selon le mot de E. Venables, *Dict. of christian biography*, art. *Eustathius of Sebaste*, Londres, 1880, t. II, p. 387. Sozomène, *loc. cit.*, rapporte qu'Eustathe se serait personnellement soumis aux décisions du concile et aurait même quitté le manteau monacal dont le port semble avoir occasionné plusieurs des désordres condamnés par le concile de Gangres. Il n'est fait mention d'Eustathe ni des eustathiens dans aucun des anciens catalogues d'hérétiques.

Mansi, *Concil.*, t. II, col. 1095-1122; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1703, t. IX, p. 85-87; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2e édit., Paris, 1865, t. III, p. 514-518; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 1029; Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1907, t. II, p. 382-383.

S. Salaville.

2. EUSTATHIENS D'ANTIOCHE, partisans de saint Eustathe d'Antioche qui, après la déposition de celui-ci (330), demeurèrent fidèles à son souvenir et refusèrent de se rallier aux évêques eusébiens et ariens d'abord, puis même à saint Mélèce (360) et aux évêques méléciens. Leur persistance occasionna un schisme qui cessa en partie sous l'épiscopat d'Alexandre en 417, mais ne disparut complètement qu'à la fin du Ve siècle, lorsque les reliques de saint Eustathe furent apportées à Antioche au temps de l'évêque Calendion. Voir Eustathe d'Antioche. Nous devons ajouter ici, avec dom Leclercq, *Histoire des conciles*, Paris, 1907, t. I, p. 646, n. 2, que ces divisions et ces tiraillements d'Antioche avaient une cause plus profonde que les questions purement personnelles concernant Eustathe ou Mélèce. « Derrière les questions de personne on savait que la véritable question en jeu était celle de l'unité numérique de la substance divine et de l'ὁμοούσιος nicéen, car on en revenait là toujours et quand même. C'est que l'ὁμοούσιος nicéen entraînait directement la consubstantialité du Père et du Fils, consubstantialité inséparable de l'unité de Dieu. Eustathiens et eusébiens recommençaient le conflit étouffé en 325 lorsque les Pères du concile, dans leurs réponses à Eusèbe de Césarée, avaient écarté de la génération comme de la substance divine l'idée de division, de séparation, de composition à un degré quelconque. Eusèbe avait reçu le coup et caché son mécontentement, parce que l'heure eût été mal choisie pour le manifester; mais, acculé comme il l'était à reconnaître que la génération du Fils ne se fait ni par production ni par multiplication de substance, mais par communication ou co-possession d'une seule et même substance, il se trouvait réduit à confesser l'unité numérique. Il le fit du bout des lèvres et avec des interprétations, des sous-entendus qui étaient des restrictions, se réservant de revenir à son système lorsque le moment serait plus favorable. Il le jugeait tel vers 330-331; mais démasqué depuis longtemps par Eustathe, il se trouvait avoir maintenant à louvoyer et à biaiser avec le parti entier et irréconciliable des eustathiens. C'était un point sur lequel ceux-ci s'entendaient presque tous. » Leclercq, *op. cit.*, p. 646, n. 2.

Un critique récent, F. Cavallera, a proposé de ne voir dans le conflit créé par le schisme d'Antioche qu'un conflit purement disciplinaire. *Le schisme d'Antioche (IVe-Ve siècle)*, Paris, 1905, p. 323. Voici comment il conclut l'ouvrage qu'il a consacré à l'étude de cette affaire : « On a vu quels préjugés, quelles circonstances malheureuses et imprévues, quelles influences de personnes ont créé, puis alimenté le conflit, en entretenant une manière différente de comprendre la discipline ecclésiastique Occidentaux et Orientaux n'ont pu s'entendre sur des ordinations épiscopales faites en violation des lois canoniques, ni sur les concessions à accorder aux nécessités d'une situation inextricable. Le fond du débat est là tout entier; les autres considérations doivent être regardées comme accessoires. » *Ibid.*, p. 299. Ainsi donc, les questions théologiques n'auraient qu'un rôle accessoire dans l'origine et la persistance du schisme antiochien, dans l'opposition des deux partis eustathien et mélécien.

Tel n'est pas l'avis de l'ensemble des critiques et des historiens du dogme. La plupart, au contraire, placent en première ligne les malentendus dogmatiques, et seulement au second rang les questions disciplinaires et les influences personnelles. Ce n'est que dans l'exposé de ces malentendus dogmatiques que se manifestent généralement les nuances d'opinion. Les protestants d'Allemagne mettent en avant l'opposition de deux théologies, et regardent la théologie du parti mélécien comme une déformation de la doctrine de Nicée. A les entendre, ce serait même cette déformation qui, adoptée par les docteurs cappadociens, serait ensuite devenue l'orthodoxie grecque. Cette thèse n'est certainement pas la vérité. L'ensemble des auteurs catholiques reconnaissent l'orthodoxie de Mélèce à partir de l'année 363 ou des années suivantes. Mais ils affirment, en outre, que sa théologie n'a pas toujours été immuable. « Cet évêque, que ses malheurs ont rendu dans la suite très respectable, venait d'un peu loin. Il a eu pour les personnes et les doctrines de l'arianisme une indulgence inquiétante. Mélèce était du nombre des évêques orientaux qu'un mouvement graduel a réunis à l'orthodoxie. Les eustathiens d'Antioche, connaissant mieux que personne cet état de choses, en ont été fortifiés dans leur opposition à Mélèce. » L. Saltet, *Le schisme d'Antioche au IVe siècle*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1906, t. VIII, p. 123.

Un écrivain catholique contemporain, le P. E. Bouvy, proposait naguère, comme explication du schisme antiochien, une dualité de tradition théologique comprise d'une manière différente de celle qu'exposent les protestants d'Allemagne. « Dans l'école d'Antioche, on signale une tradition qui a pour point de départ la doctrine de Paul de Samosate, qui s'amende et se réconcilie avec l'orthodoxie dans la personne de saint Lucien le martyr, qui conserve des affinités suspectes avec les ariens ou les semi-ariens, qui enfin aboutit à une hérésie nouvelle avec Théodore de Mopsueste et Nestorius. Tout cela est vrai, sans doute, mais, à côté de cette tradition *lucianiste*, n'y en a-t-il pas une autre qui s'accorde avec la première sur plusieurs points, mais non sur tous, qui est, comme la première, hostile à Origène, mais qui se montre beaucoup plus intransigeante dans la lutte contre l'arianisme; qui n'est point d'ailleurs originaire d'Antioche, mais qui est venue d'Asie-Mineure, plus exactement de Pamphylie avec saint Eustathe de Side, et qui, selon toute probabilité, se rattache directement à saint Méthode d'Olympe et peut-être à l'apologiste Athénagore? Cette dualité de tradition à Antioche n'est-elle pas la seule explication plausible du long schisme qui désola l'Église de Syrie? » E. Bouvy, *La méthode historique et les Pères de l'Église*, dans la *Revue augustinienne*, 1905, t. VI, p. 171.

On le voit, très divergentes sont les théories concernant les motifs dogmatiques du schisme antiochien. Mais, quelle que soit la nuance d'opinion que l'on adopte, il paraît bien certain que les divisions doctrinales expliquent mieux que toute autre raison l'obstination des eustathiens. Il faut en tenir compte pour comprendre qu'il y ait eu à Antioche, de 330 à 398, deux partis ecclésiastiques, dont chacun se prétendait catholique et revendiquait la possession légitime du siège épiscopal. Les eustathiens, appelés aussi pauliniens du nom du successeur d'Eustathe reconnu par eux, voulaient demeurer fidèles à la doctrine de saint Eustathe exilé par les ariens en 330. Ce parti fut le seul reconnu par les patriarches d'Alexandrie et aussi, en définitive, par Rome. Le parti mélécien eut pour chef ce Mélèce dont l'orthodoxie avait été quelque temps suspecte et pouvait dès lors le demeurer aux yeux des adversaires. Il avait été nommé d'ailleurs, en 360, par les homéens successeurs des évêques ariens qui avaient occupé le siège d'Antioche après Eustathe.

Théodoret nous a laissé le récit de la première réconciliation des eustathiens avec le reste de l'Église antiochienne sous l'épiscopat d'Alexandre. Les exhortations persuasives de cet évêque, dit l'historien, « réunirent les eustathiens au reste du corps de l'Église et l'on improvisa une fête telle que jamais personne n'en avait vu de pareille. A la tête de tous ses fidèles, clergé et peuple, Alexandre se rendit au lieu de réunion des eustathiens. Il les prit dans son cortège, on chanta des hymnes, on déroula les chants à l'unisson, depuis la porte occidentale jusqu'à la grande église; la place publique était remplie d'hommes, et un courant humain apparut serpentant tout le long de l'Oronte. Les juifs, les ariens et les quelques païens qui restaient à Antioche, voyant ce spectacle, gémissaient et se lamentaient : tous les autres fleuves venaient ainsi se jeter dans l'océan de l'Église! » Théodoret, *H. E.*, l. V, c. XXXV; cf. l. III, c. II, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1265 sq., 1088 sq. C'était vers 414 ou 417. Ajoutons que le pape saint Innocent Ier avait une part importante dans cette réconciliation qui coïncide avec celle des joannites ou partisans de saint Jean Chrysostome, et que le pape avait demandée comme condition de la reconnaissance d'Alexandre. Cf. Cavallera, *op. cit.*, p. 293.

Tout ne fut pas fini cependant. « Un groupe d'eustathiens demeura irréductible. Le souvenir d'Eustathe suggéra à un évêque, qui ne passa que trois ans à Antioche et mourut exilé lui aussi, le moyen de ramener les derniers dissidents. » Cavallera, *ibid.* Vers 482, l'évêque Calendion obtint de l'empereur Zénon l'autorisation de faire rapporter, de Trajanopolis de Thrace ou de Philippes de Macédoine, les reliques de saint Eustathe. On fit à ces restes vénérés un accueil triomphal. Toute la ville se porta à leur rencontre à une certaine distance d'Antioche. Et à l'occasion de ce retour de leur chef parmi eux, les quelques eustathiens, jusque-là réfractaires, se réunirent définitivement au corps de l'Église. Théodore le Lecteur, *H. E.*, l. II, c. I, *P. L.*, t. LXXXVI, col. 183; Théophane, *Chronographia*, a. m. 5981 (a. C. 481), *P. G.*, t. CVIII, col. 324; Victor de Tunnuna, *Chronica*, dans Mommsen, *Chronica minora*, Berlin, 1894, t. II, p. 191; cf. Boschius, *Tractatus historico-chronologicus de patriarchis Antiochenis*, dans *Acta sanctorum*, julii t. IV, § 49, n. 408.

Sans voir nécessairement dans le schisme eustathien d'Antioche le prélude du schisme photien, considération contre laquelle proteste à bon droit Cavallera, *op. cit.*, p. 323, il semble impossible de méconnaître l'importance théologique de ce long conflit.

Cavallera, *Le schisme d'Antioche* (IV-V^e *siècle*), Paris, 1905, spécialement, p. 267-323; Saltet, *Le schisme d'Antioche au IVe siècle*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1906, t. VIII, p. 123 sq.; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 645-646.

S. SALAVILLE.

EUSTRATE, de Constantinople, au VIe siècle. C'était un prêtre attaché à l'église de Sainte-Sophie, familier du patriarche Eutychius, qu'il suivit dans son exil à Amasée et, lorsque celui-ci revint sur la chaire patriarcale, il l'assista à sa mort survenue le 6 avril 582 et prononça l'année suivante, semble-t-il, en présence de l'empereur Maurice, son oraison funèbre qui constitue aujourd'hui la biographie de ce patriarche. Le texte dans *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2273-2390; dans les *Acta sanctorum*, t. I aprilis, p. LI-LXX, et en traduction latine, *op. cit.*, p. 547-569. On connaît de lui un autre ouvrage intitulé : Λόγος ἀνατρεπτικὸς πρὸς τοὺς λέγοντας μὴ ἐνεργεῖ τὰς τῶν ἀνθρώπων ψυχὰς μετὰ τὴν διάζευξιν τῶν ἑαυτῶν σωμάτων... Il y réfute, comme l'indique

le titre fort long, la théorie de ceux qui pensent que les âmes se dissolvent avec leurs corps et n'agissent plus, qu'elles ne retirent aucune utilité des prières et des sacrifices faits pour elles. L'ouvrage paraît avoir été composé du vivant d'Eutychius, avant 582 par conséquent. Il a été édité, mais d'une manière incomplète, en texte grec et traduction latine, par Allatius, dans *De utriusque Ecclesiæ oc iden.alis atque orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione*, Rome, 1655, p. 319-580; la traduction latine a été reproduite par Migne, *Theologiæ cursus completus*, Paris, 1841, t. XVIII, col. 461-514.

Photius, *Bibliotheca*, cod. 171, *P. G.*, t. CIII, col. 500, contient plusieurs erreurs; Fabricius-Harles, *Bibliotheca græca*, t. X, p. 725-727; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Munich 1897, p. 59; Vailhe, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. X, p. 97 sq.

S. VAILHÉ.

EUTHYMIUS ZIGABÈNE ou **ZIGADÈNE** (Ζιγαδηνός, plus souvent dans les manuscrits : Ζιγαδηνός ou Ζυγαδηνός), théologien et exégète byzantin de la fin du XIe siècle et du commencement du XIIe. Le seul renseignement biographique certain qu'on ait sur son compte est fourni par Anne Comnène, *Alexiade*, l. XV, *P. G.*, t. CXXXI, col. 1176. Euthymius était un moine du nom de Ζυγαδηνός, très versé dans la grammaire, la rhétorique et la théologie, τὸ δόγμα ὡς οὐκ ἄλλος τις ἐπιστάμενος. En faveur auprès de l'aïeule d'Anne Comnène, il se vit confier par l'empereur Alexis Comnène (1081-1118) le soin de composer un ouvrage contre toutes les hérésies, à l'aide de citations patristiques bien choisies. Ce fut la *Panoplie dogmatique*, Δογματικὴ πανοπλία, nom qu'Alexis lui-même donna à l'œuvre de Zigabène.

Euthymius fut aidé dans son travail par un autre savant homme, Jean Fournès. Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis et orientalis perpetua consensione*, l. II, c. X, Cologne, 1648, p. 642-644. L'ouvrage comprend un prologue et 28 *titres*, τίτλοι ou chapitres, d inégale longueur. Le prologue débute par un éloge d'Alexis Comnène, sur l'ordre duquel l'auteur a pris la plume. Il nous fait connaître l'occasion, le but et le caractère de l'ouvrage. Les vieilles hérésies ont encore des représentants et de nouvelles surgissent. On a découvert récemment la secte des bogomiles, dont le chef, le médecin Basile, a été brûlé par ordre d'Alexis, à l'hippodrome de Constantinople. Rassembler en un seul livre les meilleures armes forgées par les saints Pères pour réfuter toutes ces erreurs et défendre la foi contre leurs attaques, composer, en un mot, une véritable *panoplie dogmatique*, à la fois apologétique et polémique, tel est le plan que l'empereur lui-même a tracé à Euthymius. Celui-ci l'a exécuté de son mieux, et de la manière la plus impersonnelle qui fût possible. Jusqu'au titre XXIII, son œuvre n'est qu'une enfilade de textes patristiques empruntés à saint Athanase, aux trois Cappadociens, au pseudo-Denys, à saint Jean Chrysostome, à saint Cyrille d'Alexandrie, aux deux Léonce de Byzance et de Chypre, à saint Maxime le Confesseur, à Anastase le Sinaïte et à saint Jean Damascène. Le titre XIII, le seul qui vise directement les latins, reproduit un petit traité attribué à Photius sur la procession du Saint-Esprit. C'est une série de treize arguments contre le dogme catholique. Cf. Hergenröther, *Photii patriarchæ liber de Spiritus Sancti mystagogia*, Ratisbonne, 1857, p. XX-XXIII, 113-120; *P. G.*, t. CII, col. 273, 391-400.

Après avoir dit un mot, dans le prologue, de l'athéisme d'Épicure et du polythéisme grec, peut-être pour rappeler à Michel Psellos et à son école que tout n'est pas à admirer dans les anciens philosophes, l'auteur fait exposer par les Pères les dogmes de l'unité divine, de la trinité des personnes en Dieu, de la création et de l'incarnation, tit. I-VII. Il dresse ensuite ses batteries contre les Juifs, tit. VIII, Simon le Magicien, les manichéens et les gnostiques, tit. IX, Sabellius, tit. X, Arius et Eunomius, tit. XI, Macédonius et les pneumatomaques, tit. XII, Apollinaire, tit. XIV, Nestorius, tit. XV, Eutychès et les monophysites, tit. XVI, les aphthartodocètes, tit. XVII, les théopaschites, tit. XVIII, les agnoètes, tit. XIX, les origénistes, tit. XX, les monothélites, tit. XXI, les iconoclastes, tit. XXII.

A partir du titre XXIII, Zigabène s'occupe des hérésies contemporaines et son œuvre devient plus personnelle et plus intéressante. Les citations patristiques sont plus rares; il expose et réfute lui-même les erreurs qu'il combat. Ses arguments n'ont d'ailleurs rien de bien original et sont généralement des réminiscences d'auteurs plus anciens. Dans le titre XXIII, consacré aux Arméniens, il reproche à ceux-ci, entre autres choses, l'usage du pain azyme dans la célébration du sacrifice eucharistique. Il fait à ce propos des déclarations d'une largeur de vue surprenante chez un Byzantin sur la liberté qu'a l'Église de modifier ses rites selon les exigences des temps, déclarations qui contrastent du reste singulièrement avec l'étroitesse d'esprit qu'il manifeste dans la manière d'envisager cette question des azymes. *P. G.*, t. CXXX, col. 1179-1182. L'azyme, dit-il, est quelque chose de tout à fait judaïque. Il reconnaît que Notre-Seigneur mangea la Pâque légale avec du pain azyme, mais il affirme qu'il se servit de pain fermenté pour l'institution de l'eucharistie, parce qu'il anticipa d'un jour la célébration du festin pascal. *Ibid.*, col. 1182; *Comment. in Matth.*, 63, *P. G.*, t. CXXIX, col. 651-660. Un petit traité d'Euthyme sur cette question est encore inédit. On le trouve dans le *Vatic. græc.*, *361*, fol. 123-124, du XVe siècle, *incipit* : ὀψίας γενομένης. Cf. Stevenson, *Codices manusc. palatini græci biblioth. Vatic.*, Rome, 1885, p. 212.

Les titres XXIV et XXV sont dirigés contre les pauliciens. Photius, saint Jean Damascène et les trois Cappadociens en font presque tous les frais. Le titre XXVI attaque les massaliens et le titre XXVII les bogomiles. Ce dernier traité est de tous le plus important, parce qu'il nous renseigne sur une secte contemporaine de l'auteur. Le texte qui se trouve dans *P. G.*, t. CXXX, col. 1289-1332, et qui reproduit l édition *princeps* de Tergovist, 1710, doit être confronté avec celui qu'a publié G. Ficker, d'après le *Cod. græc. 3* de la bibliothèque de l'université d'Utrecht. *Die Phundagiagiten*, Leipzig, 1908, p. 89-111. Il existe, en effet, entre les deux des divergences notables et pleines d'intérêt. L'introduction est totalement différente; la disposition des matières n'est pas la même. La courte réfutation que l'on trouve dans la patrologie, après l'exposé de chacun des points de la doctrine bogomilienne, est omise dans le manuscrit d'Utrecht. Sathannaël, le dieu des bogomiles, est constamment appelé Samaël.

Le dernier titre de la *Panoplie* est consacré aux Sarrasins, appelés « Ismaélites », c'est-à-dire aux musulmans. Zigabène y réfute brièvement, mais vigoureusement, la doctrine de Mahomet. Pour montrer qu'en Dieu il y a trois personnes, il fait appel à l'argument que saint Athanase produisait contre les ariens : le Verbe de Dieu et son Esprit sont inséparables de celui à qui ils appartiennent, car Dieu ne saurait être ἄλογος et ἄπνους. *P. G.*, *loc. cit.*, col. 1337.

On a mis sous le nom de Zigabène quatre autres petits écrits dogmatiques que Migne a reproduits, *P. G.*, t. CXXXI, col. 10-58. Ce sont : 1° une *Exposition du symbole* nicéno-constantinopolitain, publiée par F. Matthæi dans ses *Lectiones Mosquenses*; 2° *Un dialogue avec un philosophe sarrasin sur la foi chrétienne*,

διάλεξις μετὰ σαρακηνοῦ φιλοσόφου περὶ πίστεως ἐν τῇ πόλει Μελιτήνῃ, édité par Mai, *Biblioteca nova Patrum*, t. IV; 3° *Une réfutation de l'hérésie des massaliens et des phoundaïtes ou bogomiles, euchites, enthousiastes, encratites, marcionistes,* Ὅλεγχος καὶ θρίαμβος τῆς βλασφήμου καὶ πολυειδοῦς αἱρέσεως τῶν ἀθέων Μασσαλιανῶν, καὶ τῶν Φουνδαϊτῶν καὶ Βογομίλων (ou Πογομίλων, d'après certains manuscrits) καλουμένων καὶ Εὐχιτῶν καὶ Ἐνθουσιαστῶν καὶ Ἐγκρατητῶν καὶ Μαρκιωνιστῶν, publiée par Jacques Tollius, *Insignia itinerarii italici* Utrecht, 1696, p. 106-125. Des additions intéressantes à cette pièce, se rapportant à la manière de recevoir dans l'Église les bogomiles convertis, ont été publiées en 1895 par Thalloczy, d'après le *Cod. theolog. græc. 306* de la bibliothèque de Vienne. *Beiträge zur Kenntnis der Bogomilenlehre*, dans *Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Hercegovina*, Vienne, 1895. G. Ficker, *op. cit.*, p. 172-175, a donné le texte grec de ces additions, dont Thalloczy n'avait fait paraître qu'une traduction allemande; 4° des extraits tirés du *Cod. Vatic. græc. 840* d'une *Invective contre les phoundagiates ou bogomiles*, écrite sous forme de lettre, Εὐθυμίου μοναχοῦ τοῦ ἀπὸ τῆς σεβασμίας μονῆς τῆς Περιβλέπτου συγγραφὴ στηλευτικὴ τῆς τῶν ἀθέων καὶ ἀσεβῶν αἱρετικῶν τῶν λεγομένων Φουνδαγιατῶν αἱρέσεως.

Nous n'hésitons pas à affirmer qu'aucune de ces pièces n'est l'œuvre directe d'Euthymius Zigabène. Tout d'abord l'*Exposition du symbole*, que Matthæi a tirée du *Cod. græc. 52* (ancien n. *344*; cf. Vladimir, *Description systématique des manuscrits de la bibliothèque synodale patriarcale de Moscou*, Ire partie, Moscou, 1894, p. 51), datant du XVe siècle, et qu'il a supposé gratuitement appartenir à Zigabène, nous paraît être l'œuvre d'un théologien hésychaste du XIVe siècle. On y lit, en effet, le passage suivant : « Le mot « Dieu » n'indique pas l'essence et n'est pas un nom de la nature divine. Celle-ci est au-dessus de tout nom comme elle échappe à toute pensée. *Mais ce mot signifie l'énergie de la divine essence il n'exprime pas, en effet, l'être de Dieu, mais la puissance et l'énergie divinisatrice qui de lui vient vers nous,* οὐ γὰρ τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ παρίστησιν, ἀλλὰ τὴν εἰς ἡμᾶς ἐξ αὐτοῦ προϊοῦσαν ἐνθεωτικὴν δύναμιν καὶ ἐνέργειαν. » *P. G.*, t. CXXXI, col. 12. On sait que les hésychastes ou palamites établissaient une distinction réelle entre l'essence divine et ses *énergies* ou opérations *ad extra*.

Le *Dialogue du moine Euthyme avec un philosophe sarrasin dans la ville de Mélitène*, que Mai a trouvé dans le *Cod. Vatic. Ottob. 333* du XVIe-XVIIe siècle, E. Féron et Battaglini, *Codices manusc. græci ottoboniani bibloth. Vatic.*, Rome, 1893, p. 174, rappelle en plusieurs endroits le titre XXVIII de la *Panoplie dogmatique* (cf., par exemple, *P. G.*, t. CXXX, col. 1336, 1337, avec col. 28, 21, 33 du t. CXXXI); mais, à en juger par la critique interne, les deux morceaux ne sauraient être du même auteur. Le *Dialogue avec le philosophe sarrasin* est visiblement postérieur à la *Panoplie*. Celui qui l'a composé s'est servi de l'ouvrage d'Euthymius Zigabène, et c'est sans doute la raison pour laquelle il a donné Euthymius comme interlocuteur au musulman.

Il suffit de parcourir la *Réfutation de l'hérésie des massaliens et des phoundaïtes ou bogomiles* pour voir qu'on est en présence d'actes d'un concile tenu à Constantinople contre les bogomiles. Le document comprend un prologue, quatorze anathématismes et des acclamations aux empereurs et au patriarche œcuménique. Il s'agit très certainement d'un concile que dut convoquer Alexis Comnène dans sa capitale, à l'époque où il commença à sévir contre les bogomiles, c'est-à-dire sûrement après 1092, année où Jean Comnène fut associé à l'empire et vraisemblablement vers 1110. Ficker, *op. cit.*, p. 176, 190. Les anathématismes furent peut-être rédigés par Zigabène, mais le concile les fit siens par son approbation.

Ces anathématismes, d'ailleurs, sont étroitement apparentés avec l'*Invective contre les phoundagiates ou phoundagiagites*, que Ficker a publiée récemment en entier, *op. cit.*, p. 1-86, en recourant à plusieurs manuscrits. Ce que l'on connaissait de cette pièce avant l'édition de Ficker n'en faisait point soupçonner l'importance capitale pour l'histoire des origines du bogomilisme, et l'on ne trouvait aucune difficulté à identifier avec Euthymius Zigabène l'Euthymius, moine du couvent de la *Peribleptos*, donné par les manuscrits comme l'auteur de cette *Invective*. Ficker a démontré par de très bonnes raisons, *op. cit.*, p. 177-191, que cette identification était insoutenable. Le moine de la *Peribleptos* qui a écrit l'*Invective* était né en Phrygie, dans le diocèse d'Acmonia, sur la fin du Xe siècle ou au commencement du XIe, puisqu'il vint un jour à Acmonia avec sa mère, sous le règne des empereurs Basile II et Constantin IX (976-1025). Or, c'est une centaine d'années après que Zigabène écrivait sa *Panoplie dogmatique*. F. Cumont a donc eu tort d'appliquer à ce dernier les données biographiques fournies par l'*Invective*. *La date et le lieu de la naissance d'Euthymios Zigabénos*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1902, t. XII, p. 582-584.

Euthymius est surtout célèbre par ses trois longs commentaires sur les psaumes, sur les quatre Évangiles et sur les quatorze Épîtres de saint Paul. Le texte original du *Commentaire sur les Psaumes*, dont il circulait auparavant une traduction latine due à Saule, évêque de Brugnato, fut publié pour la première fois par A. Bongiovanni à Venise, en 1763. *Opera Theophylacti*, t. IV. L'exégèse de Zigabène est rarement personnelle. Elle est presque entièrement empruntée aux anciens et mêle à peu près à égale dose l'interprétation littérale et l'allégorie. Ses principales sources sont : Origène, Athanase, Basile, Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie, Hésychius de Jérusalem. Cette œuvre d'ailleurs n'est pas sans mérite. Au lieu de citer purement et simplement les textes patristiques selon la méthode suivie dans la *Panoplie dogmatique*, l'auteur résume ses sources avec intelligence, et son choix des interprétations est généralement judicieux.

Dans beaucoup de manuscrits, le *Commentaire des psaumes* est suivi du *Commentaire des dix cantiques* de l'office byzantin. Cf., par exemple, les cod. *142*, *144*, *170* du fonds grec de la Bibliothèque nationale de Paris. Ce morceau est encore inédit. Son authenticité n'est pas douteuse. Beaucoup des manuscrits qui le contiennent datent du XIIe siècle.

Le *Commentaire des quatre Évangiles*, antérieur à celui des psaumes, fut édité par Matthæi, à Leipzig, en 1792, avec la traduction latine de J. Hentenius. C'est encore un résumé d'exégèse patristique. Le *Commentaire de saint Matthieu* est de beaucoup le plus développé et puise surtout chez saint Jean Chrysostome. Le *Commentaire de saint Marc* est très court et renvoie continuellement au *Commentaire de saint Matthieu*. Celui de saint Luc renferme quelques interprétations nouvelles, mais très sobres. Le *Commentaire de saint Jean* est plus long, bien que saint Jean Chrysostome en fasse les principaux frais; d'autres Pères sont aussi utilisés. Ces *Commentaires des Évangiles* sont très appréciés des exégètes à cause des explications grammaticales qu'ils renferment et du souci qu'a l'auteur de donner le sens littéral. Richard Simon en fait de grands éloges : « Il y a peu de commentateurs grecs, dit-il, qui aient interprété le texte des Évangiles avec autant d'exactitude et de jugement que l'auteur qu'on nomme ordinairement Euthymius... Il recherche avec beaucoup de soin le sens littéral et la signification propre des mots. » *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testamen* Rotterdam, 1693, p. 409.

L'exégèse que donne Euthymius des textes relatifs à la primauté de saint Pierre est à remarquer. Bien qu'hostile aux latins, comme on le voit par ses attaques contre le *Filioque* et l'usage de l'azyme, notre Byzantin reconnaît sans peine la primauté de l'apôtre Pierre, que nient les schismatiques orientaux actuels. Il atténue sans doute la portée de certains passages de saint Jean Chrysostome, par exemple, dans le commentaire du *Tu es Petrus*, *P. G.*, t. CXXIX, col. 465-468, mais il ne paraît pas qu'il y ait là dessein prémédité Expliquant le *Pasce oves meas*, il dit, à la suite de Chrysostome, que Pierre était le coryphée et la bouche des disciples, que s'il n'a pas reçu le siège de Jérusalem comme Jacques, malgré sa primauté, c'est que Jésus-Christ l'a établi docteur de l'univers et lui a confié le gouvernement de ses frères, τῆς οἰκουμένης ἐχειροτονήθη διδάσκαλος ...τὴν προστασίαν ἐπιστεύθη τῶν ἀδελφῶν. *Comment. in Joa.*, *P. G.*, *ibid.*, col. 1496, 1500, cf. col. 324 : « Pierre est appelé « le premier », πρῶτος, non pas seulement parce qu'il était plus âgé qu'André, mais aussi parce qu'il l'emportait sur les autres, à cause de la fermeté de sa foi, » col. 496-497, 848, 1081.

En 1887, le grec N. Kalogheras a publié le *Commentaire des quatorze Épîtres de saint Paul* sous le titre : Εὐθυμίου τοῦ Ζιγαβηνοῦ ἑρμήνεια εἰς τὰς ΙΔ' ἐπιστολὰς καὶ εἰς τὰς ζ' καθολικάς, 2 in-8°, Athènes, 1887. Le *Commentaire sur les sept Épîtres catholiques* n'appartient pas en réalité à Euthymius, comme l'a reconnu Kalogheras lui-même en tête du IIe volume de son édition. Il faut l'attribuer à un certain prêtre André ayant vécu entre la fin du VIIe siècle et le Xe. On le trouve, en effet, dans le *Cod. Coisl. 25*, qui est du Xe siècle; par ailleurs, saint Maxime le Confesseur est cité. Cf. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Munich, 1897, p. 211. Le *Commentaire des Épîtres pauliniennes* ressemble aux autres œuvres exégétiques de Zigabène. Le titre donné par le manuscrit qui le contenait en indique bien le caractère : Ἑρμήνεια ἐπιστολῶν τοῦ μεγάλου ἀποστόλου Παύλου φιλοπόνως ἐρανισθεῖσα μάλιστα μὲν ἀπὸ τῆς ἐξηγήσεως τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, ἔτι δὲ καὶ ἀπὸ διαφόρων ἄλλων Πατέρων, συνεισενεγκόντος τινὰ καὶ τοῦ ταύτην ἐρανισαμένου τοῦ Ζιγαβήνου Εὐθυμίου μοναχοῦ. Qu'il nous suffise de faire remarquer que la contribution personnelle d'Euthymius est bien petite.

Il existe une grande ressemblance entre les *Commentaires* de Théophylacte de Bulgarie sur le Nouveau Testament et ceux d'Euthymius. Pour l'expliquer, pas n'est besoin de recourir à l'hypothèse d'une dépendance de celui-ci à l'égard de celui-là. Le fait que les deux compilateurs ont utilisé les mêmes sources rend suffisamment compte de la parenté de leurs œuvres.

En dehors des écrits dogmatiques et exégétiques que nous venons de mentionner, on attribue à Zigabène quelques lettres encore inédites. Cf. *Cod. 249* du Supplément grec de la Bibliothèque nationale de Paris, fol. 156-174; *Cod. Vindob. theolog. græc. 247* et *248*, et quelques homélies d'une authenticité fort douteuse, dont une seule, l'*Éloge de saint Hiérothée*, le prétendu maître du pseudo-Denys l'Aréopagite, a été publiée par Kalogheras, dans le Ier volume de son édition du *Commentaire des Épîtres pauliniennes*, p. LXXVIII-XCI. C'est un brillant morceau de rhétorique où le pseudo-Denys est cité plusieurs fois.

Il faut refuser à notre auteur le *Discours sur la vénération de la sainte ceinture de la Vierge et des langes du Seigneur et sur la dédicace de la sainte châsse de Khalcopratia*, dont Migne a publié une traduction latine, due à Lipomanus, comme supplément à ses œuvres. *P. G.*, t. CXXXI, col. 1243-1250. Ce discours se trouve, en effet, dans un manuscrit du Xe siècle, le *Vatic. græc. 1671*, fol. 399-406. Cf. *Catalogus codicum hagiographicorum græcorum biblioth. Vatic. hagiographorum bollandianorum*, Bruxelles, 1899, p. 164. Il faut aussi lui dénier la paternité de la *Monodie sur la mort d'Eustathe de Thessalonique*, qu'on lui a longtemps attribuée. Eustathe mourut, en effet, en 1194. L'auteur de l'oraison funèbre en question est Euthyme, évêque de Nouvelle-Patras. L. Petit, *Les évêques de Thessalonique*, dans les *Échos d'Orient*, 1902, t. V, p. 30.

Les œuvres authentiques d'Euthymius n'occupent pas moins de trois volumes, *P. G.*, t. CXXVIII-CXXX. Il faut y joindre les deux volumes contenant le *Commentaire des Épîtres de S. Paul*, publiés par Kalogheras, Athènes, 1887. Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harles, t. VIII, p. 328-345; Nic. Foggini, *Anecdota litteraria*, Rome, 1783, t. IV; Ullmann, *Nicolaus von Methone, Euthymius Zigabenus und Nicetas Choniates, oder die dogmatische Entwickelung der griechischen Kirche im XII Jahrhundert*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1833, t. VI, p. 663-674; N. Kalogheras, Ἀλέξιος Ἀ, ὁ Κομνηνός, Εὐθύμιος ὁ Ζιγαβηνὸς καὶ οἱ αἱρετικοὶ βογομίλοι, dans Ἀθηνᾶ, 1880, t. IX, p. 255-284; du même, Περὶ τῶν ἐκ παλαιῶν ὑπογεγραμμένων Εὐθυμίου τοῦ Ζιγαβηνοῦ εἰς τὰς ἐπιστολὰς Παύλου τοῦ ἀποστόλου καὶ εἰς τὰς καθολικάς, *ibid.*, t. X, p. 331-362; voir aussi la longue préface du même auteur dans le Ier volume du *Commentaire des Épîtres pauliniennes*; K. Kadcenko, *Ein wenig bekanntes Werk dse Euthymius Zigabenus über die Bogomilen*, Niéjin, 1902 (il s'agit de l'*Invective contre les phoundagiagites*); G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, Leipzig, 1908, p. 146, 150, 176-191; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Munich, 1897, p. 82-84; Ph. Meyer, *Euthymius Zigabenus*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie*, 3e édit., t. V, p. 633-635 (contient des inexactitudes); M. Jugie, *Phoundagiagites et bogomiles*, dans les *Échos d'Orient*, 1909, t. XII, p. 257-262.

M. Jugie.

EUTIQUITES ou **EUTYCHITES.** Voir Eutychites, col. 130-131.

EUTYCHÈS et **EUTYCHIANISME.** — I. Vie d'Eutychès. II. Doctrine. III. Eutychianisme et monophysisme. IV. Les diverses sectes eutychiennes.

I. Vie d'Eutychès. — L'hérétique fameux qui s'appelle Eutychès et qui, au dire de certains, aurait mérité plutôt le nom d'Atychès (*le malheureux*), naquit en 378, s'il est vrai, comme il le déclare lui-même dans une lettre au pape saint Léon, *Synodicon Casinense*, c. CCXXII, Mansi, *Concil.*, t. V, col. 1015, qu'il était âgé de soixante-dix ans en 448. On ignore le lieu de son origine, mais il est vraisemblable qu'il était de Constantinople ou des environs. Consacré à Dieu aussitôt après sa naissance, il embrassa de bonne heure la vie monastique dans un couvent situé dans la banlieue de Constantinople. Nous apprenons par les actes de la IVe session du concile de Chalcédoine, Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 62, qu'il eut pour maître un certain abbé Maxime. Celui-ci est vraisemblablement le moine Maxime, diacre de l'Église d'Antioche, un fougueux adversaire du nestorianisme, dont Cyrille dut modérer les ardeurs. S. Cyrille, *Epist.*, LVII, *P. G.*, t. LXXVII, col. 320-321; Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1910, t. III, p. 382, 389. Si l'identification est sûre, il faut dire que ce Maxime fut le maître d'Eutychès, non pour la vie religieuse, mais pour la doctrine hérétique qu'il soutint bientôt.

Eutychès fut un moine édifiant. Il avait à peine atteint l'âge de trente ans qu'il fut ordonné prêtre et nommé archimandrite de son couvent, qui ne comptait pas moins de trois cents moines. Esprit borné, sans pénétration comme sans souplesse, dépourvu de toute culture théologique sérieuse, il aurait dû s'interdire toute immixtion dans les controverses doctrinales de son temps. Mais il n'eut pas cette prudence. Quand éclata la querelle nestorienne, il se montra avec les

autres moines de Constantinople le défenseur résolu du *théotocos*. On ne le vit point au concile d'Éphèse, quoi qu'en aient dit certains historiens, qui l'ont identifié par erreur avec le diacre Eutychès, un des clercs de la suite de Cyrille d'Alexandrie. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, Paris, 1711, t. XV, p. 487. Mais il intervint utilement en faveur de l'orthodoxie, en se joignant à la procession monacale qui, sous la conduite de l'abbé Dalmace, alla supplier l'empereur Théodose II de délivrer Cyrille et Memnon emprisonnés à Éphèse. Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 628, 713. Cf. Nestorius, *Le livre d'Héraclide de Damas*, trad. Nau, Paris, 1910, p. 240 sq. Saint Cyrille l'avait en particulière estime et lui envoya un exemplaire des actes du concile de 431. Mansi, *ibid.*, col. 631. Un peu plus tard, le syncelle de l'évêque d'Alexandrie, Épiphane, dans une lettre à Maximien, successeur de Nestorius sur le siège de Constantinople, sollicitait l'appui d'Eutychès en même temps que celui de Dalmace contre la faction nestorienne de la cour. *Synodicon*, c. CCII, Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 989.

Eutychès resta fidèle à ses amitiés alexandrines et, comme nous le verrons, Dioscore, le successeur de Cyrille, mort en 444, ne sut que trop les mettre à profit. L'influence de l'archimandrite constantinopolitain s'accrut considérablement par le fait de la mort de saint Dalmace (vers 440) et par l'arrivée au pouvoir dès 441 de l'eunuque Chrysaphe, qu'il avait tenu sur les fonts baptismaux. Il usa et abusa de cette influence contre tous ceux qui lui parurent suspects de nestorianisme. Parmi ceux qui, du vivant même de Cyrille, avaient mené campagne contre Nestorius et ses maîtres, Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste, se trouvaient des apollinaristes déguisés et de vrais monophysites. Tout ce monde fut heureux de se mettre en relation avec le fougueux antinestorien qui anathématisait publiquement Diodore et Théodore et jouissait de toutes les faveurs de Chrysaphe. De sourdes menées furent ourdies contre les Orientaux, partisans de deux natures dans le Christ. Eutychès en fut l'âme autant que l'instrument. Par Uranius, évêque d'Himérie en Osroène, il cabalait contre Ibas d'Édesse. Par le solitaire Barsumas et d'autres agents, il s'en prenait à Domnus d'Antioche et à Théodoret. En Égypte, Dioscore ne demandait pas mieux que de se servir de lui pour assouvir ses rancunes contre les Orientaux et rabaisser le siège de Constantinople dont la prépondérance l'offusquait.

Dans le courant de l'année 448, une série de mesures vexatoires, où il était aisé de reconnaître la main du favori de Chrysaphe et celle du patriarche alexandrin, furent prises par le pouvoir impérial contre les évêques de Syrie. L'ancien ami de Nestorius, le comte Irénée, que Domnus avait élevé au siège épiscopal de Tyr, fut déposé, et un décret impérial du 16 février 448 renouvela la sentence portée en 435 contre les écrits de Nestorius et de Porphyre, en l'étendant à tous les écrits dirigés contre le concile d'Éphèse et saint Cyrille. Mansi, t. V, col. 417. Cette dernière clause visait directement Théodoret, qui essaya vainement de prendre la défense d'Irénée et fut bientôt obligé d'établir sa propre orthodoxie contre des accusations malveillantes, que Dioscore avait accueillies avec faveur. *Epist.*, LXXXIII, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1265. Bientôt un décret impérial lui ordonna de quitter Antioche, où il s'était rendu sur l'invitation de son patriarche, et de n'en plus sortir. Théodoret, *Epist.*, LXXXVI-LXXXIX, col. 1276 sq. Dioscore n'avait pas réussi à le faire accuser d'hérésie; le décret prétendait simplement que l'évêque de Cyr était trop remuant, organisait trop de synodes et pouvait être l'occasion de troubles. Domnus lui-même se vit admonesté avec arrogance par le « Pharaon ». P. Martin, *Actes du brigandage d'Éphèse*, p. 184, 208-209.

A Constantinople, où Flavien avait remplacé Proclus en 446, Eutychès régnait en maître : « Comme il n'était pas évêque, dit Nestorius dans le *Livre d'Héraclide*, trad. Nau, p. 294-295, il se donnait un autre rôle, grâce au pouvoir impérial : celui d'évêque des évêques. C'est lui qui dirigeait les affaires de l'Église, et il se servait de Flavien comme d'un serviteur pour exécuter les ordres de la cour... Il chassait de l'Église comme hérétiques tous ceux qui ne partageaient pas ses opinions; quant à ceux qui l'aidaient, il les élevait et il leur portait secours. » Eutychès alla jusqu'à écrire au pape Léon pour lui signaler le péril que courait la foi par le fait du nestorianisme renaissant et pour accuser les Orientaux orthodoxes, comme Domnus et Théodoret. Sa lettre, écrite au printemps de 448, ne nous est pas par enue, mais nous en connaissons l'objet par la réponse prudente qu'y fit le pape. Cf. S. Léon, *Epist.*, XX, *ad Eutychen const. abbatem*, *P. L.*, t. LIV, col. 713; Mansi, t. V, col. 1323.

Cependant le terrible inquisiteur qui troublait tout l'Orient par son zèle intempestif et dont le faible cerveau était hanté par le spectre du nestorianisme, était loin d'être d'une orthodoxie irréprochable. On s'aperçut bientôt qu'à force de poursuivre l'erreur de Nestorius, qui enseignait deux personnes en Jésus-Christ, il tombait dans une erreur opposée, c'est-à-dire dans le monophysisme. Armé de la formule cyrillienne : *une seule nature incarnée du Verbe* (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη), qu'il était incapable d'expliquer d'une manière orthodoxe, il voyait des nestoriens dans tous ceux qui reconnaissaient deux natures dans le Christ et les persécutait sans merci : il ne voulait pas que l'on dît, même en paroles, deux natures dans le Christ. Nestorius. *Le livre d'Héraclide*, p. 295. Les Orientaux paraissent avoir hésité quelque temps avant de dénoncer la nouvelle hérésie. L'archimandrite, derrière lequel se cachaient Chrysaphe avec la cour et le Pharaon d'Égypte, était si puissant ! Théodoret le premier commença l'attaque dans son *Eranistès*, composé en 447. Sans nommer personne, il réfutait, en trois dialogues intitulés Ἄτρεπτος, Ἀσύγχυτος, Ἀπαθής, le monophysisme pur, celui qui confond les deux natures du Christ en une seule et compromet ainsi l'immutabilité et l'impassibilité de la nature divine. L'évêque de Cyr avait visé juste et ne dut pas être trop étonné des représailles d'Eutychès et de Dioscore, qui l'atteignirent l'année suivante.

C'est vraisemblablement au début de cette année 448 que Domnus d'Antioche s'enhardit jusqu'à accuser Eutychès d'apollinarisme dans une lettre synodale adressée à l'empereur Théodose II. Facundus d'Hermiane, *Pro defensione trium capitulorum*, l. VIII, c. V; l. XII, c. V, *P. L.*, t. LXVII, col. 723, 849. Mais cette attaque ne paraît pas avoir eu de suite. A Constantinople, le timide et peu combattif Flavien, qui était mal vu à la cour, Théophane, *Chronographia*, an. 5940, Bonn, t. I, p. 150, et que Chrysaphe aurait voulu remplacer par Eutychès, n'avait pas été le dernier à s'apercevoir des erreurs de l'archimandrite, mais il louvoyait, n'osant l'attaquer en face. D'après Nestorius, il essayait d'humbles remontrances pour éviter une rupture : « Flavien envoya vers Eutychès, comme on le raconte, pour le prier et le supplier d'avoir pitié des Églises de Dieu, qui avaient été très éprouvées par les troubles précédents; il leur suffisait de ce qu'on avait décidé lorsqu'on avait fait la paix (l'union de 433 entre saint Cyrille et Jean d'Antioche). » *Le livre d'Héraclide*, p. 295. Mais l'orgueilleux archimandrite repoussa ces sages conseils : « On s'imagine que les hommes ont été purifiés des erreurs de Nestorius tandis qu'ils les ont adoptées. On croit que nous avons

une inimitié personnelle contre cet homme et non contre son impiété. Comme si nous l'avions condamné pour laisser sa doctrine se répandre ! » *Ibid.*

Les choses en étaient là, quand, le 8 novembre 448, Flavien convoqua en *synode permanent* (σύνοδος ἐνδημοῦσα) les évêques qui se trouvaient alors présents à Constantinople pour examiner un différend entre le métropolitain de Sardes, Florentin, et deux de ses suffragants, Jean et Cossinius. L'affaire fut vite expédiée, mais voici qu'au moment où les évêques allaient se séparer, l'un d'entre eux, Eusèbe de Dorylée, celui-là même qui, vingt ans auparavant, alors qu'il était encore laïque, avait le premier élevé la voix contre l'adversaire du *théotocos*, remit à Flavien un mémoire contre Eutychès et en réclama la lecture. Ce fut un coup de théâtre, qui surprit tout le monde et consterna Flavien. Celui-ci autorisa cependant la lecture de l'acte d'accusation. Le favori de Chrysaphe y était accusé de s'écarter de l'orthodoxie et d'avoir du mépris pour des Pères dont la foi était reconnue irréprochable. Eusèbe était du nombre de ces derniers; il réclamait qu'on fît comparaître l'archimandrite devant le concile et se déclarait prêt à le convaincre d'erreur. Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 651-654. Voir plus haut, col. 1534-1535.

L'évêque de Dorylée avait eu, en effet, des entretiens avec Eutychès en présence de plusieurs témoins. Jusque-là il avait été son ami. N'avaient-ils pas combattu ensemble l'hérésie de Nestorius? Mais, au cours de ces conférences, Eusèbe s'aperçut que l'archimandrite professait sur le mystère de l'incarnation une doctrine erronée. Il essaya, mais en vain, de le ramener à l'orthodoxie. Mansi, *ibid.*, col. 655. Cf. *Le livre d'Héraclide*, p. 296-298, où Nestorius met aux prises dans un dialogue Eusèbe et Eutychès. Eusèbe faisait passer l'intérêt de la foi avant toute autre considération. Le timide Flavien eut beau lui conseiller de ne pas pousser plus loin l'accusation portée contre Eutychès et de tenter de nouvelles démarches auprès de lui pour lui faire abandonner ses erreurs. L'évêque de Dorylée s'y refusa et fit valoir le danger de perversion que l'enseignement de l'archimandrite faisait courir à plusieurs. Flavien et son concile furent obligés de s'exécuter. On députa vers Eutychès le prêtre Jean et le diacre André pour lui donner lecture du mémoire d'Eusèbe et l'inviter à comparaître devant le concile. Mansi, *ibid.*, col. 655.

Arracher le vieux moine à son couvent ne fut pas chose aisée. A la première délégation qui lui fut envoyée, il répondit qu'il avait fait vœu de réclusion perpétuelle dans son monastère et qu'il ne pouvait en sortir. Il donna en même temps sur sa foi des explications fort compromettantes dont il sera parlé plus loin et s'exprima d'une manière assez leste sur l'autorité des Pères « à qui il faut préférer les saintes Écritures. » Mansi, *ibid.*, col. 697-700. Le concile décida de lui adresser une seconde monition par l'intermédiaire des deux prêtres Mamas et Théophile. Cette fois, l'archimandrite prétexta avec son vœu une maladie qui paraissait bien être d'ordre diplomatique. Il voulut remettre aux délégués une lettre que ceux-ci refusèrent. Mansi, col. 703-711. Une troisième assignation libellée par écrit lui fut remise par les prêtres Memnon et Épiphane et le diacre Germain. On l'invitait à se rendre au concile le mercredi 17 novembre. Le mardi, 16 novembre, se tint la IVe session. Des délégués d'Eutychès y parurent et mirent de nouveau en avant l'impossibilité où se trouvait l'inculpé d'obéir au concile pour cause de maladie. Le lendemain, Memnon, Épiphane et Germain apportèrent une réponse semblable. Mansi, col. 711-718. Plein de condescendance, Flavien accorda à l'archimandrite un nouveau délai jusqu'au 22 novembre.

Le vieillard retors qu'était Eutychès savait utiliser ces atermoiements. Il envoyait des émissaires dans les monastères de la capitale pour tâcher de les gagner à sa cause. Mansi, *ibid.*, col. 706-707, 719-724. Il parut enfin au concile, le 22 novembre, escorté d'un grand nombre de moines, de soldats et de fonctionnaires. Chrysaphe n'avait pas oublié son parrain en ces circonstances difficiles. Le silentiaire Magnus vint, en qualité d'ambassadeur de l'empereur, lire une lettre de celui-ci par laquelle le patrice Florent était désigné comme devant assister aux séances où il serait question de la foi. Mansi, col. 730-734. La session commença par la lecture des actes des sessions précédentes. Aux questions qui lui furent posées sur l'union des deux natures dans le Christ, Eutychès fit des réponses contradictoires, qui témoignent bien de son peu d'instruction et de son esprit borné. Il refusa obstinément de confesser sans détours l'existence de deux natures dans le Christ après l'union et de reconnaître que Jésus-Christ nous est consubstantiel par sa nature humaine. Mansi, *ibid.*, col. 746-754. Flavien finit par prononcer contre lui la sentence suivante, que signèrent les évêques présents et vingt-trois archimandrites : « Eutychès, jadis prêtre et archimandrite, est pleinement convaincu et par les actes des précédentes sessions et par ses déclarations présentes d'être imbu de l'erreur de Valentin et d'Apollinaire, et de suivre obstinément leurs blasphèmes. Il a méprisé nos admonestations et nos enseignements et a rejeté la saine doctrine. C'est pourquoi, pleurant et gémissant sur sa perte totale, nous déclarons, de la part de Jésus-Christ, qu'il a blaphémé, qu'il est privé de toute dignité sacerdotale, de notre communion et du gouvernement de son monastère. Tous ceux qui désormais étant avertis lui parleront ou le fréquenteront seront eux-mêmes soumis à l'excommunication. » Mansi, *ibid.*, col. 748.

Le coup était rude non seulement pour Eutychès, mais pour Chrysaphe, Dioscore et toute la cabale monophysite. Flavien pouvait s'attendre à de terribles représailles. La sentence qu'il venait de porter fit l'effet d'une déclaration de guerre entre les deux partis monophysite et dyophysite. De part et d'autre, on se prépara à la lutte. Au cours de la discussion, Eutychès avait dit à propos des deux natures : « Si mes pères de Rome et d'Alexandrie me l'ordonnent, je suis prêt à les affirmer. » Mansi, col. 820. A la fin de la séance, alors que les évêques quittaient déjà la salle où ils étaient assemblés, le condamné fit connaître au patrice Florent son intention d'en appeler de la sentence de Flavien à celle des synodes de Rome, d'Alexandrie, de Jérusalem et de Thessalonique. Averti par le patrice de cette intention, Flavien ne pouvait y voir un appel en forme. Aussi n'en fit-on pas mention dans le procès-verbal. Mansi, col. 818. L'appel au pape saint Léon et à plusieurs autres évêques de sièges importants, notamment à Pierre Chrysologue de Ravenne, fut d'ailleurs envoyé sans retard par l'archimandrite déposé, avec le mémoire d'Eusèbe contre lui, sa propre réponse, qu'on n'avait pas voulu entendre, sa profession de foi et enfin un recueil de textes des Pères sur les deux natures. Eutychès, *Epist.*, XXI, *ad S. Leonem papam*, *P. L.*, t. LIV, col. 713; cf. *Epist.*, XXV, *Petri Chrysologi ad Eutychen*, *P. L.*, *ibid.*, col. 739.

La lettre au pape Léon était habilement rédigée. Le pape y était salué du titre de défenseur de la religion. Le récit des faits manquait d'impartialité. Sur la question doctrinale Eutychès laissait à peine deviner sa position. Il disait entre autres choses qu'il n'avait pu anathématiser les adversaires des deux natures, car Athanase, Grégoire, Jules, Félix avaient rejeté l'expression « deux natures ».

Il paraît qu'en sortant du concile de Flavien, l'archimandrite avait été insulté par la populace. Pour défendre sa réputation, il fit placarder sur les places publiques des affiches justificatives. S. Léon, *Epist.*, XXIII, *ad Flavianum*, *P. L.*, t. LIV, col. 731. En même temps il réclama la protection de l'empereur, qui, grâce sans doute à Chrysaphe, lui fit bon accueil et consentit à appuyer d'une lettre sa requête au pape Léon. *P. L.*, *ibid.*, col. 730. Théodose II alla plus loin; comme il le déclare lui-même dans sa lettre au concile d'Éphèse, Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 597, il essaya à plusieurs reprises d'amener Flavien à n'exiger d'Eutychès, pour le recevoir dans sa communion, que la signature du symbole de Nicée confirmé à Éphèse, en 431. L'archevêque rejeta ce compromis, ce qui mécontenta fort l'empereur, qui exigea de lui une profession de foi. Mansi, *ibid.*, col. 539-540.

Au printemps de 449, Eutychès lança une nouvelle plainte contre Flavien. Il prétendit que les actes du synode de 448, rédigés par ordre de l'archevêque, étaient falsifiés en plusieurs endroits, et il s'adressa à l'empereur pour en obtenir la vérification devant un nouveau synode. Mansi, col. 764-766. Théodose II accéda à sa demande, et le 13 avril 449, un second concile composé de trente-quatre évêques se réunit dans le portique de la grande église de Constantinople sous la présidence de Flavien. Trois fonctionnaires impériaux, le patrice Florent, le comte Mamas et le tribun Macédonius, y assistèrent. Flavien et ses notaires sortirent victorieux de l'épreuve. Les envoyés d'Eutychès ne purent établir aucun grief sérieux contre les actes incriminés. Une seule accusation ne fut pas éclaircie; Constantin, l'un des délégués d'Eutychès, affirmait que la sentence portée contre l'archimandrite avait été rédigée par Flavien antérieurement à la session finale. Sur l'ordre de l'empereur, une nouvelle commission d'enquête se réunit encore, le 27 avril 449, pour examiner spécialement ce point. Mais on n'en pouvait rien tirer pour infirmer la procédure suivie à l'égard d'Eutychès, puisque celui-ci avait refusé à deux reprises de se présenter au concile et que, dans la présomption qu'il ne se rendrait pas à une troisième invitation, Flavien avait bien pu libeller d'avance son décret. Mansi, *ibid.*, col. 753-828.

Toutes ces tracasseries étaient de mauvais augure pour l'archevêque de Constantinople, qui fit son possible pour assurer l'exécution de la sentence contre Eutychès. Il la fit connaître aux évêques d'Orient et écrivit au pape Léon un rapport détaillé sur toute l'affaire. Le pape n'eut pas de peine à reconnaître qu'Eutychès s'écartait de la vraie foi, et il annonça à Flavien qu'il préparait un exposé complet de la doctrine catholique. *Epist.*, XXVII, *ad Flavianum*, *P. L.*, t. LIV, col. 752.

Pressentant sans doute que Rome ne lui serait pas favorable, Eutychès avait déjà, dès le début de 449, sollicité un concile œcuménique. Dioscore fit une demande semblable. Théodose II, que Chrysaphe menait à sa guise, ne pouvait refuser. Par une lettre du 30 mars 449, il manda aux métropolitains de son empire d'avoir à se rendre à Éphèse avec quelques-uns de leurs suffragants pour le 1er août suivant. Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 588 sq. Nous n'avons pas à raconter ici l'histoire de ce triste concile, que le pape saint Léon qualifia si justement de brigandage. Disons seulement que Dioscore y parla en maître, et que, par l'intimidation et la violence il y fit condamner Flavien et réhabiliter Eutychès par presque tout l'épiscopat oriental. Les légats du pape ne purent faire lire à l'assemblée les lettres de saint Léon dont ils étaient porteurs et qui condamnaient la doctrine de l'archimandrite constantinopolitain. De celui-ci Dioscore n'exigea qu'une vague profession de foi, qui laissait le champ libre aux plus dangereuses équivoques. Eutychès récita le symbole de Nicée en faisant remarquer que le concile d'Éphèse présidé par Cyrille avait défendu d'y rien ajouter ou retrancher. Puis il protesta de son respect pour les saints Pères et anathématisa Manès, Valentin, Apollinaire, Nestorius et tous les hérétiques depuis Simon le Magicien, ainsi que ceux qui enseignent que la chair de Jésus-Christ est descendue du ciel. Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 629-634. Il mit en doute l'impartialité des légats romains à son égard et réclama contre les falsifications prétendues des actes du concile de 448. Après avoir entendu les Pères dire anathème à quiconque reconnaissait deux natures en Jésus-Christ après l'incarnation, Dioscore leur demanda leur avis sur la doctrine d'Eutychès. Cent quatorze se prononcèrent pour l'orthodoxie de l'archimandrite, qui fut réintégré dans ses anciennes dignités. Mansi, *ibid.*, col. 833-862. Ses moines, que Flavien avait excommuniés, furent également absous. *Ibid.*, col. 862-870.

Le triomphe d'Eutychès et de Dioscore fut de courte durée. Ils réussirent sans doute à faire sanctionner par une loi impériale les décisions du brigandage d'Éphèse et à remplacer Flavien sur le siège de Constantinople par l'Alexandrin Anatole, tout dévoué à Dioscore. Mais le pape Léon protesta vivement contre les iniquités commises et refusa de reconnaître Anatole. Sur ces entrefaites, Théodose II mourut, le 28 juillet 450, d'une chute de cheval, et, comme il ne laissait point d'héritiers, l'impératrice Pulchérie, celle-là même qui avait si bien défendu l'orthodoxie, lors de l'affaire nestorienne, prit en mains les rênes du gouvernement. Elle fit reconnaître comme empereur le sénateur Marcien, qu'elle épousa, et après s'être débarrassée de Chrysaphe, elle s'empressa d'annuler les décrets du brigandage d'Éphèse. Eutychès fut expulsé de son monastère et relégué dans un endroit voisin de Constantinople. Anatole ne tarda pas à l'anathématiser dans un synode qu'il tint à Constantinople, en signant la lettre dogmatique de saint Léon à Flavien. Tous les évêques d'Orient firent de même, sauf Dioscore et les siens.

Le concile de Chalcédoine acheva la défaite de l'hérésiarque. Celui-ci n'y parut point, car sa cause avait déjà été jugée. On ne s'occupa de lui qu'indirectement, en examinant, à la Ire session, la procédure du brigandage d'Éphèse. A la IVe session, les évêques égyptiens consentirent à l'anathématiser tout en refusant de signer le « tome » de Léon. Mansi, t. VII, col. 53 sq. Quant à sa doctrine d'une seule nature en Jésus-Christ après l'union, elle fut solennellement condamnée dans la définition que porta le concile et qui constitue un exposé complet et très précis de la foi catholique sur le mystère de l'incarnation. Voir CHALCÉDOINE (*Concile de*), t. II, col. 2190-2208.

Avant l'ouverture du concile, le pape saint Léon avait demandé à l'impératrice Pulchérie, dans une lettre datée du 9 juin 451, d'exiler Eutychès plus loin de Constantinople. *Epist.*, LXXXIV, *ad Pulcheriam Augustam*, *P.L.*, t. LIV, col. 922. Il avait été obéi. Le vieil archimandrite fut transféré ailleurs, on ne sait où; il passa par Jérusalem, où le prêtre Hésychius lui offrit l'hospitalité. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, p. 471. Une lettre de saint Léon à l'empereur Marcien, du 15 avril 454, nous apprend que l'hérésiarque continuait, du lieu de son nouvel exil, à répandre ses erreurs. Aussi le pape réclamait-il pour lui une retraite plus retirée, qui le mettrait dans l'impossibilité de nuire à la foi orthodoxe. *Epist.*, CXXXIV, col. 1095. A partir de ce moment, l'histoire le perd de vue. Par un édit du 28 juillet 452, l'empereur Marcien avait condamné ses ouvrages au feu. Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 501. Il ne paraît pas du reste avoir beaucoup écrit. Les actes des conciles nous ont conservé de lui quelques lettres et quelques déclarations.

Ce que nous venons de raconter de la vie de cet hérésiarque suffit à montrer son caractère. Comme tous ceux de son espèce, il fut orgueilleux et entêté, mais il y eut sans doute chez lui plus d'ignorance que de malice. Le pape saint Léon disait de lui: *Eutyches multum imprudens et nimis imperitus ostenditur... Quam enim eruditionem de sacris Novi et Veteris Testamenti paginis acquisivit, qui ne ipsius quidem symboli initia comprehendit? Epist.*, XXVIII, *P. L.*, t. LIV, col. 756-757. Son grand tort fut de s'occuper de théologie, malgré son peu de capacité. La faveur dont il jouissait auprès de Chrysaphe fut, avec son zèle indiscret contre le nestorianisme, la principale cause de sa perte. Des habiles sans scrupule comme Dioscore, des hérétiques dissimulés comme certains apollinaristes et monophysites, qui se lièrent d'amitié avec lui, se servirent de lui comme d'un instrument pour arriver à leurs fins. Comme Nestorius, il fut moins un novateur qu'un prête-nom pour la diffusion d'erreurs déjà existantes. Ce n'est pas la seule ressemblance qui existe entre les deux hérésiarques. Tous les deux furent des esprits assez bornés, quoique Nestorius ait eu plus de culture et de capacité. Tous deux manifestèrent un zèle excessif contre les hérétiques avant de grossir eux-mêmes leur nombre. L'un et l'autre sollicitèrent un concile œcuménique pour reviser leur procès et jouirent d'abord de la faveur impériale. Nestorius se réclamait du symbole de Nicée pur sans addition ni retranchement. Eutychès fit de même. Le premier en appelait à ses maîtres, Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste, et témoignait assez de mépris pour les autres Pères; le second se cramponnait à saint Cyrille qu'il ne comprenait pas. Tous deux moururent en exil dans l'obstination finale et laissèrent après eux des schismes qui n'ont pas encore disparu.

II. DOCTRINE. — Il est très difficile de savoir quelle a été au juste la doctrine personnelle d'Eutychès. Cela vient sans doute de ce qu'il ne le savait pas très bien lui-même. Il a été hérétique, parce qu'il a soutenu avec opiniâtreté des formules équivoques, fausses même dans leur teneur; mais comme il n'est pas impossible de donner à ces formules un sens orthodoxe et que certaines déclarations de l'hérésiarque favorisent cette interprétation bénigne, on demeure indécis quand il s'agit de déterminer d'une manière précise la pensée personnelle de ce moine têtu et ignorant.

Orthodoxe, Eutychès paraît l'être dans plusieurs de ses affirmations. Avant de paraître au concile de 448, il répond aux députés qu'on lui a envoyés « qu'après l'incarnation de Dieu le Verbe, c'est-à-dire après la naissance (τὴν γέννησιν) de Notre-Seigneur Jésus-Christ, il n'adore plus qu'une nature, la nature de Dieu incarné et fait homme, » μίαν φύσιν προσκυνεῖν, καὶ ταύτην Θεοῦ σαρκωθέντος καὶ ἐνανθρωπήσαντος, formule proprement cyrillienne. Mansi, *Concil.*, t. VI, col. 700. Il proteste qu'il n'a jamais dit que le Verbe avait apporté sa chair du ciel et confesse que celui qui est né de la Vierge Marie est Dieu parfait et homme parfait, τέλειον Θεὸν εἶναι καὶ τέλειον ἄνθρωπον τὸν γεννηθέντα ἐκ τῆς παρθένου Μαρίας. *Ibid.*, et col. 725-730. Au concile de Flavien, il fait des déclarations semblables : « Je confesse que le Fils de Dieu s'est incarné de la chair de la sainte Vierge et s'est fait homme parfait pour notre salut, ὁμολογῶ τὴν ἔνσαρκον αὐτοῦ παρουσίαν γεγενῆσθαι ἐκ τῆς σαρκὸς τῆς ἁγίας παρθένου, καὶ ἐνανθρωπῆσαι αὐτὸν τελείως. » Mansi, *ibid.*, col. 740. Je reconnais que la sainte Vierge nous est consubstantielle et que notre Dieu s'est incarné d'elle. *Ibid.*, col. 741. Dans sa lettre au pape Léon, écrite après sa condamnation, il dit anathème à deux reprises à Apollinaire, à Valentin, à Manès, à Nestorius et à tous les hérétiques jusqu'à Simon, à tous ceux qui disent que la chair de Notre-Seigneur Jésus-Christ est descendue du ciel. *P. L.*, t. LIV, col. 717, 718. Il ajoute cette profession de foi d'une orthodoxie impeccable : *Ipse enim qui est Verbum Dei descendit de cælo sine carne, et factus est caro in utero sanctæ Virginis ex ipsa carne Virginis incommutabiliter et inconvertibiliter, sicut ipse novit et voluit. Et factus est qui est semper Deus perfectus ante sæcula, idem et homo perfectus in extremo dierum propter nos et nostram salutem. Ibid.*, col. 718. Il rejette expressément la doctrine phantasiaste : *in veritate, non in phantasmate homo factus. Ibid.*, col. 716. On comprend qu'après avoir lu ces déclarations saint Léon se soit demandé avec anxiété en quoi consistait l'erreur du vieil archimandrite: *Diu apud nos incertum fuit quid in ipso catholicis displiceret. Epist.*, XXXIV, *ad Julianum Coensem*, *ibid.*, col. 801. Cf. *Epist.*, XXIV, *ad Theodosium Augustum*, col. 735-736.

Dans cette même lettre au pape, Eutychès se lave du reproche qu'on avait lancé contre lui de mépriser les Pères. Il accepte les définitions de Nicée et d'Éphèse et se réclame de la foi de saint Cyrille, de Grégoire le Thaumaturge, de Grégoire de Nazianze, de Basile, d'Athanase, d'Atticus et de Proclus : *Eum et omnes eos orthodoxos et fideles habui, et honoravi tamquam sanctos, et magistros meos existimavi. Ibid.*, col. 718. Au brigandage d'Éphèse, après avoir récité le symbole de Nicée, il proteste de nouveau de son amour pour les Pères et anathématise tous les hérétiques, en particulier Valentin, Apollinaire et tous ceux qui disent que la chair de Notre-Seigneur Jésus-Christ est descendue du ciel. Mansi, *Concil.*, t. VI, col. 631-634.

Eutychès reconnaît donc : 1° qu'il n'y a qu'une personne en Jésus-Christ, celle du Verbe; 2° que le Verbe a pris sa chair véritable et non apparente, de la vierge Marie, et qu'il est à la fois Dieu parfait et homme parfait; 3° que la vierge Marie nous est consubstantielle; 4° qu'il n'y a pas eu mélange de l'humanité et de la divinité, mais que le Verbe est resté sans changement; 5° que les docètes, Valentin, Apollinaire et tous ceux qui attribuent une origine céleste à la chair du Christ sont dignes d'anathème. Comment se fait-il dès lors que le concile de 448 l'ait précisément condamné comme imbu de l'erreur de Valentin et d'Apollinaire, τὴν Οὐαλεντίνου καὶ Ἀπολιναρίου κακοδοξίαν νοσῶν, Mansi, t. VI, col. 748, et qu'on l'ait accusé de docétisme, de monophysisme grossier, d'origénisme, voire même de nestorianisme, comme nous le montrerons tout à l'heure? L'explication de ce fait étrange se trouve dans deux affirmations équivoques de l'hérésiarque. La première est celle-ci : « Je confesse que Notre-Seigneur a été (est devenu) de deux natures avant l'union; mais après l'union, je ne reconnais plus qu'une seule nature, ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν Κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως· μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ. » Mansi, t. II, col. 744. Par la seconde, Eutychès niait que le Christ nous fût consubstantiel. A la question de Flavien : « Reconnais-tu que l'unique et le même Fils Notre-Seigneur Jésus-Christ est consubstantiel à son Père quant à sa divinité et consubstantiel à sa Mère quant à son humanité? » il répondit : « Jusqu'à ce jour, je ne me suis pas permis ces sortes de spéculations... Jusqu'ici, je n'ai pas dit que le corps du Seigneur, notre Dieu, nous fût consubstantiel, mais je confesse que la sainte Vierge nous est consubstantielle. » Mansi, *ibid.*, col. 741.

Pressé par les interrogations de ses juges, l'archimandrite consentit à employer un langage qui n'était pas le sien, et à dire avec eux : « Le Christ est de la Vierge et il nous est consubstantiel, » mais il eut soin

de donner des explications : « Jusqu'ici, dit-il, je n'ai pas employé cette expression de « consubstantiel », car je reconnais que le corps du Christ est le corps de Dieu ; le corps de Dieu, je n'ai pas voulu l'appeler corps de l'homme, mais ce corps est humain, οὐκ εἶπον σῶμα ἀνθρώπου τὸ τοῦ Θεοῦ σῶμα, ἀνθρώπινον δὲ τὸ σῶμα. » Mansi, *ibid.* En distinguant entre corps de l'homme et corps humain, Eutychès montrait qu'il n'était pas tout à fait incapable de raisonner, mais c'était chez lui un éclair de génie, qui resta isolé. On voit à quoi tendait la distinction : à écarter une expression qui aurait pu être interprétée dans un sens nestorien. Eutychès s'explique du reste lui-même là-dessus : « En acceptant le mot « consubstantiel », je ne nie pas que le Christ soit Fils de Dieu, οὔτε γὰρ λέγω τὸ ὁμοούσιον, ἀρνούμενος τοῦ εἶναι αὐτὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ. » Mansi, *ibid.* L'explication n'était pas mauvaise, mais les Pères ne crurent pas devoir s'en contenter. La complaisance de l'archimandrite leur parut de mauvais aloi ; par son ton et son langage, il avait l'air de les accuser d'innovation dogmatique. Cette complaisance du reste ne fut pas poussée très loin. Invité à anathématiser les deux points de doctrine qu'on lui reprochait : *Jésus-Christ ne nous est pas consubstantiel; Après l'union il n'y a qu'une nature et non deux*, il refusa net : « Je n'ai pas trouvé, dit-il, cette doctrine (dont vous me parlez) clairement exprimée dans les Écritures, et tous les Pères ne l'ont pas enseignée. Si je prononçais l'anathème, malheur à moi ! car il retomberait sur mes Pères. » Mansi, *ibid.*, col. 745. « Acceptes-tu, lui dit le patrice Florent, deux natures dans le Christ et son égalité de substance avec nous ? — J'ai lu, répondit l'accusé, les écrits du bienheureux Cyrille, de saint Athanase et des autres saints Pères. Ils disent qu'avant l'union le Christ est de deux natures ; mais après l'union et l'incarnation, ils ne parlent plus de deux natures, mais d'une seule. — Confesses-tu, reprit Florent, deux natures après l'union ? — Ordonnez, dit Eutychès, qu'on lise les écrits de saint Athanase, afin que vous sachiez qu'il n'a rien dit de tel. » Basile de Séleucie fit remarquer que de ne pas admettre deux natures après l'union équivalait à enseigner le mélange ou la confusion des natures. Le patrice Florent ajouta : « Quiconque se refuse à dire : *des deux natures* et *deux natures* n'est pas orthodoxe, ὁ μὴ λέγων ἐκ δύο φύσεων καὶ δύο φύσεις, οὐ πιστεύει ὀρθῶς. Mansi, *ibid.*, col. 748. C'est après ce dialogue que le synode libella la sentence et déclara Eutychès infecté de l'erreur de Valentin et d'Apollinaire.

Au témoignage de saint Épiphane, *Hær.*, XXXI, 7, *P. G.*, t. XLI, col. 488, Valentin enseignait que Jésus, chef-d'œuvre des éons, avait pris un corps céleste et qu'il n'avait fait que passer par le sein de Marie comme l'eau passe par un canal. On prêtait à Apollinaire une erreur semblable ; on l'accusait aussi de docétisme pur, ou simplement de nier la consubstantialité de la chair du Christ avec la nôtre. Voisin, *L'apollinarisme*, Louvain, 1901, p. 340-345. De plus, l'évêque de Laodicée attaquait l'intégrité de la nature humaine du Sauveur, en lui refusant les facultés supérieures de l'intelligence et de la liberté, et professait, ou du moins paraissait professer un monophysisme grossier d'après lequel la divinité et la chair avaient été mélangées et confondues en une seule nature, la chair étant devenue en quelque manière consubstantielle à la divinité. Voisin, *op. cit.*, p. 272 sq., 339-340. Les Pères du synode de 448 pensaient sans doute à toutes ces erreurs en lançant contre Eutychès l'accusation de valentinisme et d'apollinarisme. Ils interprétaient dans le sens le plus défavorable les formules de l'archimandrite. Du fait que celui-ci refusait d'admettre sans détours que Jésus-Christ est consubstantiel à sa Mère, ils conclurent qu'il niait la maternité véritable de la Vierge. Cette négation même ouvrait la porte à un grand nombre d'hypothèses : à la préexistence de la chair du Christ et à son origine céleste, au docétisme, à la divinisation de la chair et à son mélange avec la divinité, à la négation de l'intégrité de la nature humaine. Par ailleurs, l'affirmation pure et simple d'une seule nature après l'union sans aucune explication venait confirmer la possibilité de toutes ces hypothèses.

Cette exégèse pourra paraître peu bienveillante ; mais quand on songe aux déclarations équivoques, voire même contradictoires de l'accusé, à son obstination, à l'active propagande qu'il essayait de faire autour de lui, on comprend assez facilement que le synode ait pris les choses au pire, d'autant plus que le monophysisme n'était pas un mythe. Théodoret ne venait-il pas de réfuter cette doctrine dans son *Eranistès* ? Il faut reconnaître cependant que les formules eutychiennes pouvaient être tournées en bonne part ; malheureusement le vieil archimandrite était incapable de les expliquer clairement d'une manière orthodoxe. Il paraît bien que c'était seulement la peur du nestorianisme qui lui faisait éviter comme dangereuse l'affirmation de la consubstantialité du Christ avec nous. Dire que Jésus nous était consubstantiel, n'était-ce point faire entendre qu'il était une personne humaine comme nous ? De là la distinction entre σῶμα ἀνθρώπου et σῶμα ἀνθρώπινον. Dans le fait, nous l'avons vu, Eutychès a repoussé à plusieurs reprises les erreurs de Valentin et d'Apollinaire. Quant à la fameuse formule : *Deux natures avant l'union ; une seule après*, elle était sans doute fort équivoque, mais l'hérésiarque se réclamait sur ce point de saint Cyrille. Il invoquait aussi l'autorité de saint Athanase, de saint Grégoire le Thaumaturge, des papes Jules et Félix, tous partisans d'une seule nature dans le Christ : *Sciens vero sanctos et beatos patres nostros Julium, Felicem, Athanasium, Gregorium, sanctissimos episcopos, refutantes duarum naturarum vocabulum, et non audens de natura tractare Dei Verbi... aut anathematizare supradictos patres nostros, rogabam ut innotescerent ista sanctitati vestræ. Epist. ad Leonem*, 1, *P. L.*, t. LIV, col. 716. Tout comme saint Cyrille, Eutychès ne se doutait pas que les écrits de saint Athanase et des trois autres Pères signalés où il est fait mention d'une seule nature dans le Christ étaient d'origine apollinariste. Voisin, *op. cit.*, p. 186-216.

La fameuse formule pseudo-athanasienne : μία φύσις μία ὑπόστασις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, avait été interprétée par l'évêque d'Alexandrie dans un sens tout à fait orthodoxe. Le même avait dit, sinon en propres termes, du moins équivalemment : *deux natures avant l'union, une seule après*. Il avait écrit dans sa *Lettre à Acace de Mélitène* : « Lorsque nous considérons dans notre entendement, ὡς ἐν ἐννοίαις δεχόμενοι, ce dont est formé le seul et unique Fils et Seigneur Jésus-Christ, nous disons que deux natures se sont unies ; mais après l'union, parce que la division des deux natures se trouve enlevée, *nous croyons que la nature du Fils est unique, parce qu'il est un véritablement; tout en ajoutant : nature unique du Fils fait homme et incarné*, μετὰ δέ γε τὴν ἕνωσιν, ὡς ἀνῃρημένης ἤδη τῆς εἰς δύο διαιρέσεως, μίαν εἶναι πιστεύομεν τὴν τοῦ Υἱοῦ φύσιν, ὡς ἑνός, πλὴν ἐνανθρωπήσαντος καὶ σεσαρκωμένου. *P. G.*, t. LXVII, col. 192-193. Voir aussi les deux lettres à Succensus, où la formule μία φύσις est longuement expliquée avec toute la clarté désirable. *Ibid.*, col. 227-246.

Quand il parle de deux *natures*, φύσεις, avant l'union et d'une seule après, Cyrille se place au point de vue de Nestorius et prend le mot φύσις dans le sens d'une nature concrète subsistant en elle-même d'une existence séparée et indépendante. Une nature de cette sorte — et, la nature humaine du Christ exceptée, il n'existe que de ces natures-là dans la réalité — est un vrai sujet, une véritable personne. Dans le système nestorien, chacune des deux natures de l'Homme-Dieu subsiste en elle-même et constitue un sujet à part ; ces natures ne sont unies entre elles que d'une manière accidentelle. « Deux natures » est dès lors synonyme de « deux hypostases », de « deux personnes ». Cette conception est inconciliable avec la foi, d'après laquelle il n'y a dans le Christ qu'un seul sujet, qu'une seule personne, la personne de Dieu le Verbe. De là l'expression : μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου. Mais comme la φύσις du Verbe s'est incarnée, s'est approprié l'humanité sans subir aucun changement, on complète la formule par l'épithète σεσαρκωμένη, se rapportant à φύσις, ou par ἐνανθρωπήσαντος, σεσαρκωμένου, se rapportant à Θεοῦ Λόγου, ce qui revient au même, la φύσις du Logos s'identifiant avec le Logos lui-même. La nature humaine du Christ n'est pas une φύσις, une nature-personne, parce qu'elle n'existe pas à part et qu'elle est sous la complète domination du Verbe. On peut toutefois lui donner ce nom en supposant par la pensée pure, ἐν ἰσχναῖς θεωρίαις, un moment *irréel* où cette nature sera aperçue comme ayant une existence indépendante et venant à la rencontre de la φύσις du Verbe. De ce point de vue on pourra dire sans sortir de l'orthodoxie : *deux natures avant l'union*, ou encore : *Le Christ est de deux natures*, ἐκ δύο φύσεων, aboutissant à une seule. Saint Cyrille admet, du reste, la persistance après l'union de l'humanité complète, sans mélange ni confusion ni changement de la personne divine, et il répète bien souvent que Jésus-Christ nous est consubstantiel par son humanité. Par ailleurs, il a souvent désigné cette humanité par le terme de φύσις pris dans le sens que nous donnons actuellement au mot nature. M. Jugie, *La terminologie christologique de saint Cyrille d'Alexandrie*, dans les *Échos d'Orient*, janvier 1912, p. 12-27.

Eutychès avait donc l'intention, semble-t-il, de donner à la formule : *deux natures avant l'union, une seule après*, la signification que lui attribuait saint Cyrille ; mais il était incapable de manier avec l'adresse voulue cet instrument délicat. Il disait : *Après l'union, je ne confesse qu'une seule nature*, μίαν φύσιν ὁμολογῶ ; à en juger par les actes du synode de 448, il ne récitait pas la formule cyrillienne dans son intégrité : *Une seule nature incarnée de Dieu le Verbe.*

Avant le synode, il avait sans doute employé, comme nous l'avons dit plus haut, la variante : *Une seule nature du Verbe incarné*, qu'on trouve aussi dans saint Cyrille ; mais il n'eût pas été inutile pour sa cause de la répéter en plein concile ; surtout, il aurait dû l'expliquer. De quel droit, d'ailleurs, venait-il se réclamer de l'évêque d'Alexandrie, qui avait enseigné si expressément la consubstantialité du Verbe incarné avec la Vierge Marie, et qui n'avait pas refusé de dire *deux natures* après l'union, même antérieurement à la controverse avec les théologiens d'Antioche ?

Somme toute, le vieil archimandrite voulait rester dans l'orthodoxie, et il en avait parfois le langage ; mais à cause de son ignorance et de son peu de capacité, il s'exprimait aussi parfois comme un hérétique. Le concile de Flavien ne tint pas compte de ses intentions, et, prenant au pied de la lettre ses formules malsonnantes, en fit sortir le valentinisme et l'apollinarisme. Les théologiens contemporains et ceux qui vinrent dans la suite imitèrent les Pères constantinopolitains. Ils prêtèrent à Eutychès toutes les erreurs que recouvrent le valentinisme et l'apollinarisme.

Renseigné par Flavien, qui lui rapporta très exactement les propos équivoques de l'hérésiarque : 1° *deux natures avant l'union, une seule après* ; 2° *Jésus-Christ ne nous est pas consubstantiel, bien que sa Mère le soit; son corps est un corps humain, non un corps d'homme*, *P. L.*, t. LIV, col. 728-726, 743-748, le pape saint Léon apprécie Eutychès à sa juste valeur : c'est un ignorant, *indoctus impugnator*, *Epist.*, XXXIV, *ad Julianum Coensem*, *ibid.*, col. 802 ; un vieillard inexpérimenté, très imprudent, *imperitus senex, imprudentissimus senex*, *Epist.*, XXIX, *ad Theodosium*, *ibid.*, col. 781, 783 ; *Epist.*, XXXV, *ad Julianum*, col. 805 ; il a erré plus par ignorance que par malice et fourberie, *error qui, ut arbitror, de imperitia magis quam de versutia natus est*, *Epist.*, XXXI, *ad Pulcheriam Augustam*, *ibid.*, col. 790 ; c'est un homme très insensé, *stultissimus homo. Epist.*, LXXXVIII, col. 928. Le pape déduit de ses formules le docétisme pur, l'origine céleste du corps du Sauveur, la conversion du Verbe en la chair et le théopaschitisme : *Unigenitum Dei Filium sic de utero beatæ Virginis, prædicat natum, ut humani quidem corporis speciem gesserit, sed humanæ carnis veritas Verbo unita non fuerit... Qui negat verum hominem Jesum Christum, necesse est ut multis impietatibus impleatur, eumque aut Apollinaris sibi vindicet, aut Valentinus usurpet, aut manichæus obtineat, quorum nullus in Christo humanæ carnis credidit veritatem. Epist.*, XXXV, *ad Julianum Coensem*, col. 805. Cf. *Epist.*, XXX, col. 787 ; CII, col. 987 ; CXIX, col. 1042 ; CXX, col. 1050 ; CXXIV, col. 1063 ; CLXV, col. 1157.

Se basant sur la formule : *Deux natures avant l'union*, saint Léon a soupçonné Eutychès d'origénisme : l'hérésiarque aurait enseigné la préexistence de l'âme du Christ à l'incarnation. Le pape s'étonne même que le synode de Constantinople n'ait pas protesté énergiquement contre l'existence de deux natures avant l'union : *miror tam absurdam tamque perversam ejus professionem nulla judicantium increpatione reprehensam, et sermonem nimis insipientem nimisque blasphemum ita omissum quasi nihil quod offenderet esset auditum; cum tam impie duarum naturarum ante incarnationem Unigenitus Dei Filius fuisse dicatur, quam nefarie postquam Verbum caro factum est natura in eo singularis asseritur. Epist.*, XXVIII, *ad Flavianum*, *ibid.*, col. 777. *Arbitror talia loquentem hoc habere persuasum quod anima quam Salvator assumpsit prius in cælis sit commorata quam de Maria Virgine nasceretur eamque sibi Verbum in utero copularet. Epist.*, XXXV, *ad Julianum*, *ibid.*, col. 807. Évidemment, le pape ne songeait pas que l'expression : *deux natures avant l'union* pouvait s'entendre et était entendue par les Alexandrins non d'un moment réel, mais d'un moment idéal où les deux natures étaient conçues comme s'approchant l'une de l'autre.

Cette même formule : *Deux natures avant l'union* suggérait au pape Gélase l'idée du nestorianisme, tel qu'on l'entendait généralement en Occident : *Si sic eutychiani velint accipi ante adunationem duas naturas fuisse, in utero scilicet materno, ergo fuit ibi aliquod interstitium, quo ante adunationem sui istæ naturæ putarentur fuisse discretæ, et in adunationem postea convenisse. Redolet hic Nestorius : utique ille dixit in partu nudumque hominem disseruit procreatum, et postmodum in Deum fuisse provectum. De duabus naturis in Christo adversus Eutychen et Nestorium*, édit. Thiel, *Epistolæ romanorum pontificum genuinæ*. Cf. Petau, *De incarnatione*, l. I, c. XIV, 5. Remarquons en passant que Nestorius a toujours enseigné l'existence de l'union des deux natures dès le premier instant de la conception dans le sein de Marie, mais les latins, induits en erreur par le traité de Cassien contre Nestorius, croyaient généralement le contraire.

D'après Théodoret, Eutychès a nié la maternité de la Vierge, et a enseigné que Dieu le Verbe était devenu chair sans subir de changement : οὐδὲν ἔφη τὸν Θεὸν Λόγον ἀνθρώπειον ἐκ τῆς παρθένου λαβεῖν,

ἀλλ' αὐτὸν ἀτρέπτως τράπεντα καὶ σάρκα γενόμενον. *Hæretic. fabularum compendium*, l. IV, c. XIII, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 437. On a supposé que l'évêque de Cyr visait aussi Eutychès dans le second dialogue de l'*Eranistès*, où l'interlocuteur monophysite déclare « qu'après l'union, seule la divinité est demeurée, l'humanité ayant été absorbée par elle, à peu près comme une goutte de miel mêlée à l'eau de la mer s'y dissout. » *Ibid.*, col. 153; cf. col. 157. L'hypothèse est vraisemblable. Écrivant en 447, Théodoret pouvait savoir déjà que le favori de Chrysaphe n'admettait qu'une seule nature après l'union, et tirer de là très naturellement la théorie de l'absorption de l'humanité par la divinité. Après le concile de 448, au contraire, il expliqua la doctrine de l'archimandrite ên fonction de la négation de la consubstantialité du Christ avec la Vierge. De là, la théorie tout opposée de la condensation du Verbe en chair, exprimée dans les *Fables hérétiques*.

Eutychès est traité de docète et de phantasiaste par Anastase le Sinaïte. *Hodegus*, c. VI, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 99. On trouve la même accusation dans l'*Hénotique* de Zénon, Évagre, *H. E.*, l. III, c. XI, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2624, et chez les monophysites sévériens, qui lui attribuent en particulier la théorie de la concrétisation du Verbe en chair. Cf. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909, p. 489 sq. Plusieurs Pères font remarquer qu'en voulant combattre Nestorius, il a abouti à la même conclusion que lui, c'est-à-dire à la négation de la maternité divine de Marie, mais entre les deux hérétiques il y a cette différence que le condamné d'Éphèse voyait au moins en la Vierge la mère véritable d'un homme, tandis qu'Eutychès n'en faisait qu'un canal inerte. Cf. Petau, *De incarnatione*, l. I, c. XIV, XV.

Ainsi Eutychès a eu beau anathématiser Valentin, Apollinaire et tous les docètes, ses formules lui ont valu d'être classé à côté de ces hérétiques. Il faut attendre les temps modernes pour trouver un jugement plus indulgent sur sa doctrine personnelle. Tillemont écrit : « Peut-être qu'on pourrait croire que, comme il avait peu de génie et peu de science, il errait plutôt dans les termes que dans le sens, si nous ne le voyions obstiné à soutenir ses mauvaises expressions. » *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, Paris, 1711, t. XV, p. 491. Combefis et Le Quien déclarent que les formules eutychiennes pouvaient s'entendre dans un sens différent de celui que leur donnèrent les Pères du synode de 448 : *Potius cum Combefisio dicendum Eutychem non eo sensu negasse Christum esse consubstantialem nobis humanitate, ac duas habuisse naturas, quasi caro sive humanitas ex Virgine procreata non sit, aut Christo defuerit, vel per mutationem sive conversionem vel per absorptionem aut deperditionem; sed ut natura divina sola proprie natura sit et dicatur, quæ primas in incarnatione partes habeat, non humana quæ secundas tantum; illa, inquam, quæ aliam habeat, non quæ habeatur et superioris habentis sit; tanquam illius videlicet appendix, eique pene immersa.* Le Quien, *Dissertatio damascenica*, II, 14, *P. G.*, t. XCIV, col. 285. C'est là une conception quasi cyrillienne. Eutychès voulait peut-être dire cela, mais que ne s'en est-il expliqué clairement?

III. EUTYCHIANISME ET MONOPHYSISME. — Étymologiquement, le terme de « monophysisme » peut servir à désigner toute doctrine qui ne reconnaît dans le Verbe incarné qu'une seule φύσις après l'union de l'humanité et de la divinité.

Historiquement, le nom de « monophysites » a été donné à tous ceux qui ont rejeté la définition du concile de Chalcédoine disant anathème aux partisans d'une seule *nature* (φύσις) après l'union (καὶ τοὺς δύο μὲν πρὸ τῆς ἑνώσεως φύσεις τοῦ Κυρίου μυθεύοντας, μίαν δὲ μετὰ τὴν ἕνωσιν ἀναπλάττοντας ἀναθεματίζει), et proclamant que Dieu le Verbe, Fils unique de Dieu, né de la Vierge Marie quant à son humanité, est en *deux natures*, ἐν δύο φύσεσι, qui demeurent sans confusion, sans changement, sans division ni séparation.

Doctrinalement, le monophysisme est quelque chose de très complexe. Ce mot couvre les explications les plus diverses du mode d'union des deux natures dans le Christ. Il déborde même la christologie et s'étend jusqu'à la théologie trinitaire.

L'eutychianisme est une espèce de monophysisme. Toute doctrine compromettant l'immutabilité du Verbe ou s'attaquant à la réalité et à l'intégrité de l'humanité du Christ et aboutissant ainsi à une seule φύσις, ce dernier terme étant pris dans le sens de « nature individuelle », ou, si l'on veut, de personne, mais de personne constituant un tout naturel composé de parties proprement dites, mérite d'être rapporté à l'eutychianisme. Nous avons vu, en effet, que les formules eutychiennes : *Une seule nature après l'union; Le Christ ne nous est pas consubstantiel*, ont été entendues dans le sens de l'affirmation d'une seule essence dans le Christ, quel que soit le moyen par lequel on arrive à ce résultat.

Tous les monophysites de l'histoire, c'est-à-dire tous les adversaires du concile de Chalcédoine, ont-ils été des eutychiens? A cette question, dès les origines et jusqu'à nos jours, il a été fait deux réponses contradictoires. Les uns ont vu, ou du moins ont soupçonné des eutychiens dans tous les antichalcédoniens; les autres ont distingué plusieurs sortes de monophysites, parmi lesquels les eutychiens, loin d'occuper le premier rang, forment la partie la moins brillante. Des études récentes, dont les conclusions peuvent être corroborées par beaucoup de témoignages de l'antiquité, ont prouvé que la distinction s'imposait entre eutychianisme et monophysisme. Signalons parmi ces études celle de M. J. Lebon intitulée : *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909 La distinction a pour base les sens variés qui ont été donnés au mot φύσις dans la christologie orientale.

Ce n'est guère qu'après le concile de Chalcédoine que ce terme a été pris dans le sens abstrait de nature, d'essence spécifique commune à plusieurs individus. Il ne semble pas qu'aucun monophysite ait affirmé l'existence d'une seule φύσις de ce genre dans le Christ. Ce sont les orthodoxes qui ont eu recours à cette signification pour éclaircir et différencier les concepts de nature et de personne et légitimer les formules dyophysites de la définition conciliaire et du tome de saint Léon. Ils se sont bien gardés du reste de considérer la nature humaine du Christ comme correspondant à la nature humaine en général, à l'universel « humanité ». C'est autour de deux autres significations du mot φύσις que s'est livrée la bataille entre chalcédoniens et monophysites.

Les deux φύσεις que le concile de Chalcédoine reconnaît dans le Christ, la φύσις divine et la φύσις humaine, sont deux natures concrètes, individuelles, mais elles sont considérées et fixées en elles-mêmes, abstraction faite du sujet, de la personne dans laquelle elles subsistent. En d'autres termes, le concile donne au mot φύσις le sens de nature prise comme telle, d'essence, abstraction faite du mode de subsistance. Le sujet qui possède à la fois ces deux natures, ces deux essences, l'hypostase, la personne qui subsiste en elles, est l'hypostase, la personne du Verbe monogène. Affirmer dans le Christ, après l'union de l'humanité et de la divinité, une seule φύσις dans le sens chalcédonien du mot, c'est précisément ce que nous avons appelé l'eutychianisme. Mais il faut remarquer que l'unique φύσις

ou essence, par le fait qu'elle est unique et qu'elle est concrète, est à elle-même son sujet; elle subsiste en elle-même; c'est une vraie personne. Une seule nature ou essence, une seule personne : telle est la formule de l'eutychianisme, qui est le vrai monophysisme, le monophysisme *réel*. Quels sont les procédés par lesquels il est possible de réduire deux natures ou essences à une seule, nous le dirons tout à l'heure en parlant des sectes eutychiennes.

Dans la formule cyrillienne : μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, le mot φύσις désigne, comme nous l'avons dit plus haut, non une nature concrète prise comme telle, mais une nature concrète subsistant en elle-même d'une existence séparée et indépendante, une *nature-personne*. Si l'on donne ce sens au terme φύσις, on est obligé, si l'on veut rester dans l'orthodoxie, de proclamer dans le Christ une seule φύσις, la φύσις du Verbe, car seule la nature du Verbe est une nature *sui juris*, une personne. L'humanité prise de la Vierge ne s'est jamais appartenue à elle-même, mais a été la possession de la personne divine, dès le premier instant de la conception. Impossible donc de l'appeler une φύσις, l'union une fois consommée. Tout au plus pourra-t-on la dénommer ainsi avant l'union, c'est-à-dire à un moment irréel, pure fiction de l'esprit, où on la concevra comme venant se joindre à la φύσις du Verbe. Si, en employant cette terminologie, on maintient à la fois l'immutabilité du Verbe et la permanence sans confusion ni altération de l'humanité complète du Christ, qui ne peut sans doute être appelée une φύσις, mais qui reste une essence, οὐσία, on sera monophysite dans les formules tout en étant orthodoxe par la pensée. Le concile de Chalcédoine, en effet, ne rejette une seule φύσις après l'union que parce qu'il prend ce terme dans le sens de nature, d'essence unique. Sans doute, le concile a donné ses préférences à la terminologie dyophysite, et un catholique doit en tenir compte, accepter la formule δύο φύσεις dans le sens défini; mais la formule cyrillienne : μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη n'est pas absolument proscrite, pourvu qu'on l'explique comme Cyrille lui-même l'a fait. Ce qui serait répréhensible après Chalcédoine, ce serait de s'attacher à la formule monophysite d'une manière exclusive, de proscrire la terminologie conciliaire, d'accuser le concile œcuménique et le pape saint Léon de nestorianisme parce qu'ils disent δύο φύσεις après l'union.

Or il s'est trouvé des antichalcédoniens de cette sorte. Ils ont même constitué le groupe le plus important des monophysites. On les a appelés les monophysites sévériens, du nom de leur plus illustre théologien, Sévère d'Antioche. Vers le milieu du VIe siècle, ils ont reçu le nom de *jacobites*, du nom de Jacques Baradée, l'organisateur de l'Église monophysite. Les sévériens sont des monophysites nominaux. Ce ne sont point des eutychiens.

On peut donc distinguer trois sortes de monophysisme : 1° le monophysisme *réel*, qui est l'eutychianisme tel que nous l'avons défini et qui a eu des représentants bien avant Eutychès; 2° le monophysisme *verbal orthodoxe*, qui accepte la formule monophysiste : μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη dans le sens que lui a donné saint Cyrille, mais qui en même temps reconnaît l'orthodoxie des formules dyophysites de la définition de Chalcédoine et du tome de Léon et leur donne la préférence sur la terminologie monophysite, qui présente plus d'inconvénients que d'avantages, surtout depuis l'apparition de l'eutychianisme. Cette sorte de monophysisme, qui n'a jamais reçu ce nom dans l'histoire, a eu pour partisans tous les catholiques qui ont essayé de faire cesser le schisme des sévériens ou jacobites, en montrant l'accord du concile de Chalcédoine avec le concile d'Éphèse, du pape saint Léon avec saint Cyrille d'Alexandrie. Il a trouvé son expression la plus solennelle dans les canons du Ve concile œcuménique et dans ceux du concile de Latran, tenu en 649, sous le pape saint Martin Ier; 3° le monophysisme *verbal hétérodoxe*, qui est orthodoxe au point de vue de la christologie, mais hétérodoxe au point de vue catholique, parce qu'il rejette les formules canonisées par un concile œcuménique et par un pape comme entachées de l'hérésie nestorienne, ou tout au moins comme la favorisant. C'est le monophysisme sévérien considéré dans sa pureté primitive, avant les nombreuses scissions qui se sont produites dans ce groupe et qui ont donné naissance à certaines sectes plus ou moins voisines de l'eutychianisme.

Ce qui sépare les sévériens des catholiques au point de vue christologique (non au point de vue catholique), c'est une pure question de terminologie. Les sévériens donnent au mot φύσις en christologie le sens exclusif de *nature-personne* et en font le synonyme de ὑπόστασις et de πρόσωπον. Ils ne veulent à aucun prix consentir à lui attribuer une autre signification par une crainte exagérée et souvent peu sincère du nestorianisme. Ils s'entêtent dans cette intransigeance, qui leur fait accuser d'hérésie un concile œcuménique et un pape. C'est une logomachie, mais une logomachie qui mène au schisme et à l'hérésie.

De cette logomachie plusieurs anciens se sont aperçus. Ils n'ont pas vu des eutychiens dans tous les antichalcédoniens, bien qu'ils se soient trompés dans le triage, souvent fort délicat et fort difficile à faire. Signalons d'abord le témoignage de l'Africain Vigile de Thapse, qui suivit de près les controverses orientales de la fin du Ve siècle et du commencement du VIe siècle. Dans le IIe livre de son ouvrage contre Eutychès, cet auteur écrit : *Hæc multi orthodoxorum minus attendentes, aut attendere nolentes, vel discernere non valentes, in duas sese partes, non diversitate sententiæ, sed vocis professione diviserunt; ut id quod eodem modo sentiunt, eodem modo pronuntiare formident : inutili profecto atque superfluo timore, ut jure illud propheticum eis possit aptari : Illic trepidaverunt timore ubi non erat timor* (Ps. XIII, 5). *Nam plerique orthodoxi, cum sensum utrarumque naturarum catholice exponant, catholice retineant; ideo tamen duas nolunt dicere naturas, ne secundum Nestorium duas putentur faleri personas; a confessione utriusque naturæ non corde, sed voce tantummodo recedentes. Quodam enim circuitu expositionis utuntur, ut duas se credere ostendant, sed duas nudo sermone non pronuntiant... Rursus alii timentes ne Apollinaris et Eutychetis dogma incurrant, nolunt dicere Dominum passum et mortuum, cum unam ejus credant esse personam, et hunc eumdemque Deum fateantur et hominem. Si ergo unus est sicuti est, cur eum formidas dicere passum, quem non formidas dicere unum, nec audes dicere alterum secundum Nestorii impium sensum? Ecce sunt timores inanissimi et sollicitudines vanæ, quæ fecerunt orthodoxos hæreticorum sibi nomina impingere, dum voce depromi calcatur quod expressius corde clamatur. Qui enim volunt unam ore faleri personam quam fidei expositione defendunt, eutychianistæ putantur, cum non sint. Item qui duas unius Christi naturas publice profitentur, nestoriani putantur esse, cum non sint. Et videas eos luctuosis quibusdam et omni lamentatione dignis insultationibus, hæreticorum nomine se invicem accusare. Tu, inquit, eutychianista es, et tu nestorianus es. Contra Eutychetem*, l. II, c. X, *P. L.*, t. LXII, col. 110.

Nous avo s tenu à mettre sous les yeux du lecteur ce long passage, parce qu'il donne une idée très exacte des controverses entre catholiques et monophysites sévériens. M. Lebon écrivait récemment, *op. cit.*, p. 508-509 : « Les deux partis étaient en parfait ac-

cord touchant la vérité elle-même. De part et d'autre on confessait un seul et même Verbe incarné, vrai Dieu et vrai homme, consubstantiel au Père et à nous, sans mélange, sans séparation du Dieu et de l'homme quant à l'existence individuelle. De part et d'autre on rejetait avec horreur l'impiété de Nestorius et la folie d'Eutychès... La différence était totalement et exclusivement dans l'exposition dogmatique et scientifique de la christologie; la querelle provenait d'un immense malentendu sur le sens des deux formules : *Une nature de Dieu le Verbe incarnée*, et : *En deux natures* après l'union. » On voit que le savant belge n'a pas été le premier à faire cette découverte. Un latin du commencement du VIe siècle avait fait la même constatation, et sa manière d'apprécier le caractère de ces controverses nous paraît plus juste. La querelle était moins « un immense malentendu » qu'un immense entêtement de la part des sévériens, qui étaient avant tout des schismatiques. Les polémistes catholiques, en effet, reconnaissaient en général la légitimité des formules cyrilliennes, et montraient qu'on pouvait en donner des explications orthodoxes. C'étaient les sévériens qui s'entêtaient et refusaient d'attribuer au mot φύσις un sens différent du leur, s'écartant en cela de la condescendance de saint Cyrille, dont ils se réclamaient tant. L'ambitieux Sévère a certainement aperçu l'orthodoxie foncière des Chalcédoniens, mais il n'a voulu faire aucune concession sur la terminologie par une *crainte très vaine, timores inanissimi*, du nestorianisme, crainte qui ne vient pas uniquement du zèle pour l'orthodoxie, mais qui est bien plutôt fille de l'esprit de schisme. Nous trouvons dans cette querelle monophysite, dans cette inextinguible logomachie, l'image exacte de la querelle que soulèvera plus tard Photius et d'où sortira le sch sme grec. M. Lebon écrit encore, p. 515, que « moins heureux que les évêques du synode alexandrin de 362, qui discutaient aussi sur des mots, les catholiques et les monophysites ne trouvèrent pas d'Athanase. » Nous ne saurions souscrire à cette conclusion, après avoir lu les ouvrages de certains apologistes des formules chalcédoniennes. Les Athanases ne manquèrent pas, mais les monophysites ne voulurent point les écouter.

Jean Maxence sait que les acéphales (un des nombreux noms qui désignaient les sévériens) donnent à φύσις le sens de nature-personne et qu'ils reconnaissent dans le Christ ce que nous appelons les deux natures : *Pergimus nunc illorum respondere definitionibus, qui lapsu miserabili corruentes, novis et exquisitis argumentationibus nefarium dogma Christi ecclesiis moliuntur inferre, et Deum et hominem, Verbum et carnem confitentes, unam post adunationem in Christo naturam, stulte nimis impudenterque conantur astruere, quia, inquiunt, non esse naturam sine persona... Si voluerint dicere : Verbum incarnatum sive unam naturam Dei Verbi incarnatam, eo ipso quo hoc dicunt, duas procul dubio dicere convincuntur in Christo naturas, duarumque, non unius nomina naturarum, ejus videlicet, qui incarnatus est, id est, Verbi Dei, et ejus quæ ab ipso assumpta est, id est, carnis. Libellus contra acephalos. P. G.*, t. LXXXVI, col. 111, 114. En bataillant contre Sévère, dont il ne paraît pas saisir toujours les subtiles di tinctions, le moine Eustathe arrive cependant à constater qu'une seule chose au fond le sépare du docteur monophysite : celui-ci ne veut à aucun prix donner le nom de φύσις à la nature humaine, bien qu'il affirme sa permanence dans l'union : « Si la nature humaine, dit Eustathe, garde après l'union tous les autres noms, si on peut l'appeler humanité, âme, corps, chair, mais qu'il faille lui refuser seulement le titre de φύσις quelle étrange absurdité que celle-là ! N'est-ce point une invention des amis des docètes? » *Epist. ad Timotheum scholasticum de duabus naturis adversus Severum. P. G., ibid.*, col. 916. Eustathe, on le voit, a très bien aperçu la logomachie.

Le prêtre Timothée de Constantinople distinguait vers l'an 600 douze sectes de *séparés* (οἱ διακριτόμενοι) c'est-à-dire d'antichalcédoniens. Or, de ces douze sectes une seule se réclamait d'Eutychès, la première, celle des eutychianistes, εὐτυχιανισταί. Cet auteur ajoute : « Les eutychianistes reconnaissent Dioscore en même temps qu'Eutychès, mais tous les autres n'acceptent que Dioscore et repoussent Eutychès, οἱ δὲ λοιποὶ πάντες Διόσκορον μὲν δέχονται, Εὐτυχέα δὲ οὐ δέχονται. *De receptione hæreticorum. Ibid.*, col. 53. Puis il compte huit sectes de sévériens, Σεβηρίται. Saint Jean Damascène sépare aussi très nettement les eutychianistes de ceux qu'il appelle les Égyptiens, les schismatiques, les monophysites. Il ne voit dans ceux-ci que des schismatiques repoussant le concile de Chalcédoine et étant orthodoxes sur tout le reste : Αἰγύπτιοι, οἱ καὶ σχισματικοὶ (au lieu de σχηματικοί que porte la Patrologie grecque de Migne), καὶ μονοφυσῖται. οἱ προφάσει τοῦ ἐν Χαλκηδόνι συντάγματος ἑαυτοὺς ἀποσχίσαντες τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας... τὰ δὲ ἄλλα πάντα ὀρθόδοξοι ὑπάρχοντες. *De hær. liber*, 83, *P. G.*, t. XCIV, col. 741.

Ces témoignages suffisent à montrer que nombre d'anciens n'ont pas prêté à tous les antichalcédoniens l'hérésie d'Eutychès et qu'ils ont su distinguer entre ceux qu'on peut appeler les monophysites réels ou eutychiens et ceux qui représentent le grand parti monophysite et qui n'ont été monophysites que par la terminologie, non par la doctrine. Mais il faut reconnaître qu'à côté de ces esprits attentifs et perspicaces, il y a eu un grand nombre de polémistes orthodoxes moins clairvoyants, qui ont traité généralement d'eutychiens, de docètes, de phantasiastes, de manichéens, d'apollinaristes et de valentiniens tous les adversaires des deux φύσεις de Chalcédoine. Ceux-là n'ont pas saisi les distinctions subtiles de la théologie sévérienne et ont interprété la μία φύσις des monophysites en fonc ion de la terminologie chalcédonienne; ou bien, par procédé de polémique, ils ont donné à leurs adversaires des noms odieux, que leur entêtement à maintenir la signification exclusive du mot φύσις leur méritait bien un peu. C'est ainsi que le moine Eustathe traite de phantasiastes, φανταστανισταί, Dioscore et Timothée Élure, *Epist. ad Timotheum, loc. cit.*, col. 933, 936, et que l'empereur Justinien nomme comme pères des acéphales Valentin, Manès, Apollinaire, Eutychès en même temps que Dioscore et Timothée Élure. *Tractatus contra monophysitas, P. G., ibid.*, col. 1145.

Du reste, tout n'avait pas la limpidité de l'orthodoxie dans les écrits des coryphées du monophysisme verbal. M. Lebon le reconnaît très justement, *op. cit.*, p. 212 : « A la période des premières et des plus passionnées résistances au nestorianisme qu'ils croyaient découvrir dan la définition de Chalcédoine, ils étaient bien plus portés à mettre en lumière la parfaite unité du Christ qu'à s'étendre sur la conservation et l'intégrité des deux éléments qui avaient concouru à l'union. Certaines locutions et comparaisons employées par eux, certains excès, peut-être, de langage provoqués par l'ardeur même de la controverse, ont donné complètement le change sur leur pensée, et c'est par suite de ces incorrections de forme que le terme *monophysisme* est devenu, chez les théologiens et chez les historiens, le nom réservé à la doctrine de la nature mixte ou double, constituée par le mélange et l'altération réciproques de la divinité et de l'humanité du Christ. » Les sévériens insistaient surtout sur la comparaison prise de l'union de l'âme et du corps considérée comme type de l'union des deux natures dans le Christ, et ils oubliaient souvent de montrer que

la parité était loin d'être parfaite entre ces deux unions. Les catholiques qui les combattaient pouvaient croire qu'ils faisaient du Verbe la partie d'un tout naturel au sens propre du mot. « On rencontre souvent sous leur plume les mots mêmes de *mixtion* et de *mélange*, de même que les verbes correspondants à ces termes, pour caractériser l'union du Verbe et de la chair. Nous pourrions citer de nombreux passages dans lesquels il est dit que les *éléments ont été mêlés et mélangés*, que la *divinité a été mêlée à l'humanité*, que le *Verbe s'est mêlé à la chair.* » Lebon, *op. cit.*, p. 218. Par ailleurs, le premier chef de la résistance au concile de Chalcédoine, Dioscore, s'était gravement compromis en absolvant Eutychès au brigandage d'Éphèse où l'on avait crié anathème aux partisans des deux natures. Mansi, t. VI, col. 862. Les véritables eutychiens aimaient à se couvrir du patronage des monophysites nominaux. Cf. Lebon, p. 24. On comprend dès lors assez facilement que les défenseurs de l'orthodoxie chalcédonienne aient souvent considéré comme disciples d'Eutychès tous les monophysites sans distinction.

Nous ne ferons pas ici l'exposé scientifique et détaillé de la théologie sévérienne, cette question devant être traitée à l'art. MONOPHYSISME. Nous laisserons également pour le même article ce qu'on peut appeler le monophysisme trinitaire, c'est-à-dire la doctrine des sectes sévériennes qui se sont disputées sur la trinité. Disons seulement qu'à notre avis, ces disputes, la plupart du moins, ne furent que des logomachies. Nous ne croyons pas au trithéisme *réel* de Jean Philopone, pas plus qu'au sabellianisme ou au tétradisme de certains autres. L'introduction par Jean Philopone de la terminologie aristotélicienne dans le monophysisme mit le désarroi parmi ses partisans et donna naissance à une confusion indescriptible dans le langage théologique, confusion qu'il est très difficile de démêler par suite du manque de documents. Voir les articles déjà parus dans ce dictionnaire sur certaines sectes monophysites : AGNOÈTES, t. I, col. 586-596; CONDOBAUDITES, t. III, col. 814; CONON, CONONITES, col. 1153-1155; DAMIANITES, t. IV, col. 39-40. Nous allons parler uniquement des diverses formes de l'eutychianisme proprement dit.

IV. LES DIVERSES SECTES EUTYCHIENNES. — Une seule personne, une seule nature ou essence dans le Christ après l'union de la divinité et de l'humanité : telle est, avons-nous dit, la formule de l'eutychianisme proprement dit. *A priori*, quatre formes d'eutychianisme sont possibles : 1° L'humanité disparaît comme telle. Elle est divinisée, transformée en la divinité, absorbée par elle. 2° La divinité disparaît dans l'humanité. Le Verbe perd ses attributs divins. Il cesse réellement d'être Dieu pour devenir homme. 3° Les deux natures se mélangent ou se combinent en une troisième, qui ne ressemble complètement à aucune des deux, comme l'eau se mélange au vin, ou comme l'oxygène et l'hydrogène se combinent et deviennent de l'eau. 4° Les deux natures sont les parties d'un tout naturel. Bien que dans l'union elles demeurent sans mélange ni confusion ni transformation substantielle, elles se perfectionnent cependant mutuellement et forment une nature ou essence complète.

A la deuxième de ces hypothèses se rattachent deux autres formes du monophysisme réel : 1° on peut supposer que le Verbe se fait chair, en tirant la chair de sa propre substance, en se transformant, en se condensant en chair, et cela d'une manière réelle; 2° on peut supposer que ce changement du Verbe en chair n'est qu'apparent, et l'on a le docétisme. Dans les deux cas, la formule eutychienne : *Une seule nature après l'union*, trouve encore son application en quelque façon, bien qu'à proprement parler, il n'y ait pas eu d'union. Sera eutychienne aussi, bien que non directement monophysite, la théorie qui admettra dans le Christ une humanité réelle, mais d'origine céleste, en vertu de la seconde formule d'Eutychès : *Le Christ ne nous est pas consubstantiel.*

Cela fait donc en tout sept formes différentes de l'eutychianisme. L'histoire nous montre que chacune de ces théories a eu ses partisans, que toutes ont été attribuées à Eutychès, ou du moins à ses disciples, que toutes, ou peu s'en faut, ont fait leur apparition antérieurement à l'archimandrite constantinopolitain qui leur a prêté son nom.

1° *Théorie de l'absorption de l'humanité par la divinité.* — Nous avons vu plus haut que Théodoret, dès l'an 447, au moment où il composait son *Eranistès*, connaissait déjà cette forme du monophysisme : « Après l'union, seule la divinité est demeurée; l'humanité a été absorbée par elle, à peu près comme une goutte de miel mêlée à l'eau de la mer s'y dissout. » Nestorius dans le *Livre d'Héraclide* la signale aussi : « Dieu le Verbe n'est pas venu pour changer sa propre essence immuable et pour en faire l'essence de la chair, mais pour élever notre propre essence misérable et changeante jusqu'à sa propre essence, qui est immuable, et pour la rendre divine et adorable, non pas à part, mais dans l'union. Il l'a gratifiée de l'union avec sa propre essence, afin qu'il y ait une seule essence et un seul *prosôpon* d'une seule essence. La petite a été mélangée et égalée à celle de la divinité, grande et immuable. De même que les choses que l'on jette dans le feu deviennent semblables à l'essence du feu et deviennent la nature du feu, qui les a faites ce qu'elles sont devenues, de même aussi la nature divine a reçu la nature humaine, l'a enfermée dans sa propre nature, l'a changée et l'a faite désormais une, sans division, en essence comme en prosôpon, et ni dans la nature, n dans le prosôpon, il n'y eut vraiment d'addition à la trinité. C'est ainsi, disent-ils, que son incarnation a eu lieu et qu'elle est conçue. » Trad. Nau, p. 21. Nestorius ajoute que ceux qui soutiennent cette doctrine sont généralement en dispute avec tout le monde : avec les manichéens, en ce qu'ils admettent deux essences réelles avant l'union; avec ceux qui enseignent la concrétisation du Verbe en chair en ce que, d'après eux, la chair n'est pas formée de la nature de Dieu, mais de la nature de nos pères; avec l'Église, en ce qu'ils changent la chair en l'essence de Dieu; en un mot, ils enseignent « non l'incarnation de Dieu mais la déification de l'homme. » *Ibid.*, p. 22.

De cette doctrine découle logiquement le théopaschitisme, c'est-à-dire l'attribution des souffrances et de la mort à la nature divine. Tous les monophysites ont été traités généralement de théopaschites, mais l'accusation porte évidemment à faux pour les monophysites sévériens. L'addition au Trisagion des mots : *Qui crucifixus es pro nobis*, faite par Pierre le Foulon et acceptée par les sévériens, était rapportée par ceux-ci à la seule personne du Verbe en vertu de la communication des idiomes, et non à la Trinité tout entière. Une autre formule que les mêmes monophysites mirent en circulation : *Un de la Trinité a souffert, a été crucifié*, était parfaitement légitime en elle-même, mais équivoque. Aussi des moines scythes habitant Constantinople, au début du VIe siècle, la corrigèrent-ils de cette manière : *Un de la Trinité a souffert dans la chair*, εἷς τῆς ἁγίας Τριάδος ἔπαθε σαρκί. Malgré sa parfaite orthodoxie, la formule de ces moines rencontra de l'opposition parmi les catholiques; on lui trouvait un relent d'eutychianisme, ou tout au moins, on la déclarait dangereuse et inopportune. Elle finit cependant par être acceptée. Justinien l'inséra dans sa solennelle profession de foi du 15 mars 533, et le pape

Jean II l'approuva, le 25 mars de l'année suivante. Sur les détails de cette affaire, voir THÉOPASCHITE (*Controverse*). Cf. J. Lebon, *op. cit.*, p. 481 sq.; J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 26.

Quels ont été les partisans de cette forme de l'eutychianisme? Il est difficile de donner des noms. Certains auteurs, nous l'avons vu, ont soupçonné Eutychès lui-même de l'avoir professée. On a de bonnes raisons de douter que Pierre le Foulon ait été un véritable théopaschite. Sa formule fut reçue non seulement par les monophysites, mais par beaucoup de catholiques orientaux. On la rapportait, comme nous l'avons déjà dit, à la seconde personne de la Trinité, au Verbe incarné, tandis qu'à Constantinople et en Occident, le Trisagion était une formule trinitaire. Cf. Valesius, *Observationes ad hist. eccles. Evagrii*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2894-2896; Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. II, col. 180. Il est évident que le monophysisme grossier dont nous nous occupons ne dut pas recruter l'élite intellectuelle des antichalcédoniens. Il dut compter des adeptes surtout parmi la foule des moines ignorants incapables d'expliquer le *théotocos* dans un sens orthodoxe. Il en existait certainement de ceux-là déjà du vivant de saint Cyrille, et l'on sait que ce Père dut renoncer à poursuivre sa campagne contre Théodore de Mopsueste, parce que l'antinestorianisme de certains moines d'Arménie se colorait d'un monophysisme assez prononcé. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. II, p. 421.

2° *Théorie de l'évanouissement du Verbe dans l'humanité.* — Jean, évêque de Tomi vers 448, décrivait ainsi l'hérésie d'Eutychès : *Apollinaris obstinatissimi hæretici tertium dogma consectans, ita interpretatur illud evangelistæ quod ait : Verbum caro factum est et habitavit in nobis, quasi Verbi essentia sit in carnem conversa. Dum enim timet ne, si duas in Christo confitetur naturas, quartam introducat in Trinitate personam, impia confusione ipsum Dei Filium a deitatis suæ natura pronuntiat demutatum, ita ut inconvertibilem dicat et passionibus subdat, immortalemque morti subjiciat, et eum qui non cecidit... resurrexisse contendat*, passage cité par Marius Mercator, qui ne se trouvait pas dans l'édition des œuvres de cet auteur publiée par Baluze en 1684 et que dom Morin a retrouvé et publié dans *The journal of theological studies*, 1905, p. 74 sq. Ici encore, il est difficile d'apporter les noms de ceux qui ont patronné cette étrange théorie dans l'antiquité. Au XIXe siècle, le protestantisme allemand l'a ressuscitée sous le nom de *kénose*. Prenant à la lettre l'expression du texte christologique de l'Épître aux Philippiens : *exinanivit semetipsum* (en grec : ἐκένωσεν ἑαυτόν, littéralement : se vida lui-même), certains théologiens allemands ont enseigné cette absurdité que le Verbe, en se faisant homme, se serait dépouillé momentanément de sa divinité. Il y a presque autant de formes de la *kénose* que de théologiens qui l'ont soutenue. Elles seront signalées à l'art. KÉNOSE.

Ce qui est certain, c'est que la doctrine de la transformation du Verbe en l'humanité est antérieure à Eutychès. Saint Hilaire de Poitiers connaît des hérétiques qui enseignent que le Verbe a cessé d'être Dieu par le fait qu'il a joué le rôle de l'âme dans le corps : *defecisse omnino Deum Verbum in animam corporis volunt, ut non idem fuerit Jesus Christus hominis filius, qui et Dei Filius. De Trinitate*, l. X, 50, *P. L.*, t. X, col. 383. Le Ier synode de Sirmium en 351 portait l'anathème suivant : « Si quelqu'un comprend les paroles : *Le Verbe s'est fait chair*, en ce sens que le Verbe aurait été transformé en chair, ou bien qu'en prenant la chair il a subi un changement, qu'il soit anathème. » Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3e édit., Breslau, 1897, p. 197-198. Saint Ambroise attribue aux apollinaristes la doctrine condamnée par le synode de Sirmium. *De incarnationis dominicæ sacramento*, 60, *P. L.*, t. XVI, col. 833.

3° *Théorie de la métamorphose réelle du Verbe en chair.* — Cette doctrine diffère de la précédente en ce qu'elle enseigne que le Verbe a tiré de lui-même la chair en laquelle il s'est transformé, et ne l'a pas prise d'ailleurs. Saint Cyrille la signale en plusieurs endroits de ses écrits, notamment dans sa *Lettre à Acace de Mélitène*, où il parle d'anciens hérétiques qui ont enseigné que le Verbe de Dieu s'était formé un corps à l'aide de la divinité. Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 319-320. Cf. *De recta fide ad Theodosium imperatorem*, 6, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1140, où il est dit : « Ils enseignent que le Verbe né de Dieu le Père s'est transformé lui-même dans la nature des os, des nerfs et de la chair et tournent en ridicule sa naissance d'une vierge : παρατετράφθαι φασὶ τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς φύντα Λόγον εἰς ὀστέων τε καὶ νεύρων καὶ σαρκὸς φύσιν. » Mais c'est surtout Nestorius qui nous donne dans le *Livre d'Héraclide* une description détaillée de cette hérésie suivie d'une bonne réfutation : « Il appartient, disent ces hérétiques, à la nature toute-puissante et infinie de pouvoir tout faire; toutes les autres choses sont limitées par sa volonté et elle n'est limitée par rien. Dieu est devenu chair en vérité, bien qu'il fût toujours Dieu par sa nature, de même que de l'eau vive, lorsqu'elle est congelée, reste de l'eau et est appelée de l'eau congelée. Il agissait en tout comme Dieu; il faisait aussi en vérité les opérations de la chair, il souffrait comme la chair. Il eut faim, il eut soif, il fut fatigué, il souffrit et il fut crucifié en vérité, parce qu'il était chair en vérité. C'est ainsi que l'eau, qui ne peut être brisée (dans son état ordinaire), l'est cependant en vérité, lorsqu'elle est congelée et elle revêt réellement les propriétés de la nature qu'elle est devenue. Ainsi, dès que Dieu est devenu chair en réalité, il a supporté réellement les affections de la nature qu'il a prise, sans abandonner en rien sa propre nature. » Trad. Nau, p. 8, 9; cf. p. 11.

Ce n'est pas seulement une fois que Dieu s'est métamorphosé. Il a aussi apparu en vérité dans une nature visible aux patriarches et aux saints de l'Ancien Testament : « Il marchait dans celui qui marchait, parlait dans celui qui parlait, mangeait et buvait dans celui qui mangeait et qui buvait; car Dieu ne fait rien pour tromper, mais il fait tout en vérité. Il est, en effet, le créateur, et le créateur ne fait rien par apparence et illusion. » *Ibid.*, p. 9.

Ces anciennes théophanies ne constituent pas cependant autant d'incarnations. Les hérétiques réservent ce nom d'incarnation à l'apparition de Dieu à tous les hommes, et non à tel ou tel personnage en particulier, comme à Abraham et à Jacob. *Ibid.*, p. 17. Ils justifient leur système, en disant que, si Dieu s'était uni à une nature humaine prise hors de la divinité, il y aurait eu addition à la Trinité d'une essence étrangère : « Si l'incarnation n'a pas eu lieu de cette manière, mais si elle s'est produite dans une nature humaine différente (de Dieu) et non par le moyen de la seule essence divine, comment la Trinité ne reçoit-elle pas une addition dans sa nature, puisqu'elle a pris l'essence d'un autre? » *Ibid.*, p. 19; cf. p. 11.

Comment expliquer que Dieu, en devenant chair, n'a pas perdu sa nature? Voici la réponse : « Il n'y a pas deux essences, mais la même essence divine qui est devenue aussi l'essence de la chair; c'est pourquoi il n'y a qu'une essence. De même les eaux, soit courantes, soit congelées, ne sont pas deux essences d'eau mais une seule, qui subsiste à l'état liquide et à

l'état solide, bien qu'on regarde l'état solide comme opposé à l'état liquide. Il en est de même pour Dieu : le même est corps et sans corps, mais en ce qu'il est corps, il diffère de ce qu'il est sans corps. » *Ibid.*, p. 12-13.

Cette théorie vraiment curieuse de la condensation du Verbe a été attribuée à Eutychès par le pseudo-Zacharie le Rhéteur : « Eutychès, dit-il, enseignait que le Verbe s'est fait chair comme l'air se solidifie par le vent et devient pluie ou neige, ou comme l'eau devient glace par l'action de l'air glacial. » K. Ahrens et G. Krüger, *Die sogennannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, Leipzig, 1899, p. 269 sq. Michel le Syrien répète la même chose. J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, Paris, 1901, t. II, p. 23. Si Eutychès n'a pas donné dans cette extravagance, certains eutychianistes l'ont réellement soutenue. Nous le savons par Philoxène de Mabboug, qui dit avoir souvent entendu ces hérétiques avancer que le Verbe n'a rien pris de la Vierge, mais qu'il a été façonné en elle comme il l'a voulu et qu'il est devenu chair : *Verbum nihil de Virgine sumpsit, sed ipsum sicut voluit, in ea formatum est et factum est caro.* Lebon, *op. cit.*, p. 494. Comme ceux dont parle Nestorius, ils nient la maternité réelle de Marie pour éviter un accroissement de l'hypostase du Fils et par suite une augmentation dans la Trinité. Sévère d'Antioche connaît également des eutychianistes qui pensent que le Verbe s'est matérialisé, comme l'eau se solidifie en glace. Lebon, p. 496.

4° *Théorie de la métamorphose apparente du Verbe en chair.* — Une autre forme de la métamorphose du Verbe est possible. On peut supposer que celui-ci ne s'est pas réellement incarné ou modifié, mais qu'il a usé de sa toute-puissance pour prendre les apparences de la chair. On aura alors le pur docétisme. Cette erreur a été souvent reprochée aux eutychiens et à Eutychès lui-même. De là le nom de *phantasiastes* qu'on leur a donné; de là aussi l'accusation de manichéisme lancée fréquemment contre eux par les polémistes orthodoxes. Timothée Élure, au témoignage de Zacharie le Rhéteur, *op. cit.*, p. 64, eut à discuter à Constantinople, à son retour d'exil, avec des eutychiens de cette espèce, pour qui l'incarnation n'avait été qu'une modification apparente du Verbe, tout comme l'empreinte du sceau dans la cire et l'argile n'est pas une réalité distincte du corps qui en est marqué. Cf. Lebon, *op. cit.*, p. 496.

5° *Théorie du mélange.* — Nous arrivons au type classique du monophysisme réel : l'humanité et la divinité se sont mélangées, combinées, pour former une sorte de composé théandrique, qui n'est ni proprement Dieu, ni proprement homme, mais tient des deux à la fois. Il est certain que ce système a eu des partisans. Nous le savons par la controverse entre Sévère d'Antioche et un certain Sergius, surnommé le Grammairien, que M. Lebon a signalée dans son ouvrage, p. 163 sq., 538 sq. Dans une lettre adressée à Antoninus, évêque d'Alep, Sergius manifestait son étonnement au sujet de certaines corrections qu'une assemblée d'évêques monophysites avait fait subir à une paraphrase du symbole de foi composée par lui. Il avait rejeté la pluralité des natures et des *propriétés* après l'union. Le synode avait ajouté l'adjectif « séparées » après *propriétés*. C'était reconnaître tacitement la permanence de la pluralité des propriétés après l'union, tout en repoussant le nestorianisme. Le Grammairien trouvait cette position illogique : Il faut confesser, disait-il, une propriété unique « de deux » du Verbe incarné, comme on confesse une nature unique « de deux » du Verbe incarné. Par miséricorde, Dieu s'est rendu visible, mais il a dépassé la *propriété humaine* par l'union suprême... *Désormais, plus aucune propriété de Dieu n'apparaît dans sa raison propre; plus aucune propriété de la chair ne reste telle. Tout ce qui touche à l'économie est une seule propriété*, celle de Dieu incarné, celle du Christ. Elle appartient exclusivement au Dieu incarné comme le rire à l'homme.

C'est bien là la théorie du *tertium quid* après l'union, il n'existe dans le Christ qu'une seule essence, μία οὐσία, qu'une seule propriété, μία ποιότης. Sévère d'Antioche combat vigoureusement cette conception eutychianiste. Dans trois lettres successives adressées à Sergius, il lui déclare que tout en rejetant le langage dyophysite de Chalcédoine, il ne faut pas enseigner qu'il n'y a dans le Christ qu'une seule essence, οὐσία, mais reconnaître qu'il y en a deux, car la divinité et l'humanité ne sont pas la même chose *en qualité naturelle*, c'est-à-dire, si on les considère en elles-mêmes, dans leur nature spécifique. De même, les propriétés de chacune sont distinctes *en qualité naturelle*, c'est-à-dire spécifiquement.

Le pseudo-Denys l'Aréopagite se rapproche étrangement dans son langage de Sergius le Grammairien. Le P. Le Quien, dans une longue et savante dissertation, relève plusieurs passages de ses écrits qui ont un goût prononcé de monophysisme. *Dissertatio damascenica*, II, *P. G.*, t. XCIV, col. 287 sq. Le plus compromettant est celui-ci : Τὸ λοιπόν, οὐ κατὰ Θεὸν τὰ θεῖα δράσας, οὐδὲ τὰ ἀνθρώπινα κατὰ ἄνθρωπον, ἀλλὰ ἀνδρωθέντος Θεοῦ καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος. *Epist.*, IV, *ad Caium*, *P. G.*, t. III, col. 592 : « Il n'opérait pas en Dieu les choses divines, ni les choses humaines en homme, mais il nous présentait une nouvelle opération théandrique d'un Dieu devenu homme. » Sans doute, la θεανδρικὴ ἐνέργεια a reçu des interprétations très orthodoxes de la part des docteurs catholiques qui ont cru à l'authenticité des écrits du pseudo-Denys, mais cela ne prouverait pas nécessairement que cette expression était anodine sur la plume de celui qui l'a forgée. Comme le remarque judicieusement le P. Le Quien : *Interdum accidit ut Ecclesiæ doctores, omissa arte critica, speciosis anteriorum Patrum, quæ libris quibusdam hæreticorum præfixa fuerant, nominibus decepti, locutiones aliquot, quibus auctorum errores efferebantur aut insinuabantur, catholico sensu interpretati sint : unde alii deinceps eas tanquam rectæ fidei consentaneas sibi vindicaverint.* Le Quien, *loc. cit.*, col. 292. Cependant, comme le pseudo-Denys déclare par ailleurs que l'union s'est faite sans changement ni confusion, ἀναλλοιώτως καὶ ἀσυγχύτως, et que Jésus est vraiment homme, κατ' οὐσίαν ὅλην ἀληθῶς ἄνθρωπος ὤν, une interprétation bienveillante de sa θεανδρικὴ ἐνέργεια paraît s'imposer. Sa place sera dès lors plus justement à côté de Sévère qu'à côté de Sergius le Grammairien.

C'est le lieu de signaler ici la secte des néobites, qui tire son nom du sophiste alexandrin Étienne Niobé (vers 570). Le prêtre Timothée la rattache au groupe sévérien, mais ce qu'il en dit montre qu'elle versait dans l'eutychianisme. Non contents de rejeter deux natures après l'union, δύο φύσεις, les niobites ne souffraient pas qu'on parlât de différence entre l'humanité et la divinité après l'union : οὐδὲ τὴν διαφορὰν τῶν φύσεων μετὰ τὴν ἕνωσιν σώζεσθαι ἀνέχονται εἰπεῖν. *De receptione hæreticorum*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 65; cf. col. 44. Peut-être cependant que l'eutychianisme de ces sectaires était plus dans leurs formules que dans leur pensée. Ce qui permet de faire cette hypothèse, c'est qu'au témoignage de Timothée, ils se réclamaient de Sévère et de Théodose.

6° *Théorie de la composition en tout naturel.* — C'est la forme la moins grossière et la plus subtile du monophysisme réel. Sans se mélanger ni se confondre, le Verbe et l'humanité s'unissent comme les parties

d'un tout pour former un Dieu-homme, une nouvelle essence complète, tout de même que le corps et l'âme, substances incomplètes, s'unissent pour former une substane complète. Des docteurs très orthodoxes ont fait appel à la comparaison de l'union de l'âme et du corps pour donner une idée de l'union hypostatique. Saint Cyrille d'Alexandrie en particulier y recourt constamment. L'auteur du symbole athanasien l'emploie sans scrupule : *Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus.* Mais il n'en est pas moins vrai que ce n'est qu'une comparaison. On ne peut assimiler complètement le composé théandrique au composé humain, car le Verbe immuable et parfait en lui-même ne saurait jouer le rôle de partie proprement dite, pas plus du reste que la nature humaine du Christ, qui elle aussi est parfaite et complète en elle-même.

Nous avons déjà dit plus haut que la théorie de la composition avait été prêtée aux sévériens par les polémistes catholiques non sans quelque apparence de raison. Ses véritables représentants doivent être cherchés dans le camp des ariens et des apollinaristes. Les premiers, au témoignage de Nestorius, *Le livre d'Héraclide*, p. 6-7, faisaient du Christ un demi-dieu et un demi-homme, avec un corps sans âme et une divinité créée. Ils disaient que l'union du Verbe avec la chair avait abouti à une seule nature. Impassible par nature, le Verbe était devenu passible en s'incarnant; il avait réellement souffert les souffrances naturelles du corps, comme l'âme humaine souffre dans le corps auquel elle est unie. On comprend pourquoi l'accusation d'arianisme a été portée fréquemment contre les monophysites en général.

Bien qu'il cherche à sauvegarder l'immutabilité du Verbe dans l'union et qu'il déclare inadéquate la comparaison tirée du composé humain, Apollinaire est cependant un vrai monophysite. Il affirme l'unité d'essence, οὐσία, dans le Christ et dit que la chair fait partie de l'essence du Christ, qu'elle est unifiée en essence avec la divinité, συνουσιωμένη τῇ θεότητι. G. Voisin, *L'apollinarisme*, Louvain, 1901, p. 278-282. C'est pour arriver à cette unité que l'hérésiarque ampute l'humanité du Christ des facultés supérieures de l'intelligence et de la liberté et ne lui laisse qu'une âme sensible. Ses disciples rigides reçurent le nom de *synousiastes*. Ce furent de vrais monophysites. Aux disciples comme au maître les orthodoxes attribuèrent à peu près toutes les formes du monophysisme réel dont Eutychès et les siens portèrent ensuite le fardeau. Et cela n'est pas étonnant, puisque Eutychès fut, dès le début de la controverse monophysite, condamné comme imbu de l'erreur d'Apollinaire.

Tout en se défendant de vouloir confondre la divinité avec la chair, Apollinaire prétendait cependant qu'il fallait attribuer à celle-ci les propriétés de celle-là. C'était sa manière d'entendre la communication des idiomes : « On peut dire, écrivait-il, que le fruit du sein de David est le créateur du monde, parce qu'il est uni au créateur; que celui qui est né d'Abraham était avant Abraham... Comment ce qui est uni à Dieu en l'unité de personne ne serait-il pas Dieu avec lui? Comment ce qui est uni à l'Incréé en l'unité de vie ne serait-il pas incréé avec lui? » G. Voisin, *op. cit.*, p. 296. C'est sans doute en faisant un raisonnement semblable que la secte monophysite des *actistètes*, que le prêtre Timothée présente comme une fraction de julianistes ou gaïanites, arrivait à dire que le corps du Christ était non seulement incorruptible, dès le moment de la conception, mais encore incréé, d'où le nom d'*actistètes*, ἀκτιστῆται ou ἀκτιστίται. Comme les niobites, ces hérétiques niaient toute différence de la divinité et de la chair, après l'union. Timothée, *op. cit.*, col. 44.

7° *Théorie de l'origine céleste de la chair du Christ.* — Enseigner que le corps du Christ est réel et non apparent et qu'il ne forme pas une essence unique avec le Verbe, mais nier en même temps sa consubstantialité avec le nôtre et lui donner une origine extrahumaine, ce n'est pas être monophysite véritable, mais c'est être eutychien en quelque manière. On sait, en effet, qu'Eutychès a nié la consubstantialité du corps du Christ avec celui des autres hommes, et qu'on lui a généralement prêté l'erreur de Valentin et d'Apelles sur l'origine céleste de la chair du Sauveur.

L'histoire a conservé le nom de quelques eutychiens anticonsubstantialistes. Pendant qu'il était exilé à Gangres (vers 460-464), Timothée Élure écrivit plusieurs lettres contre deux clercs égyptiens, Isaïe, évêque d'Hermopolis, et Théophile, prêtre d'Alexandrie, qui niaient que Dieu le Verbe nous fût consubstantiel dans la chair, et propageaient leur doctrine à Constantinople. Lebon, *op. cit.*, p. 24, 96-98. Nous ignorons du reste comment ils expliquaient leur théorie. Soutenaient-ils l'origine céleste du corps du Christ et faisaient-ils de la Vierge un simple canal? C'est possible, mais assez invraisemblable. Peut-être faisaient-ils la distinction d'Eutychès entre σῶμα ἀνθρώπου et σῶμα ἀνθρώπινον.

8° *L'aphthartodocétisme.* — La controverse qui mit aux prises Sévère d'Antioche et Julien d'Halicarnasse relativement à la corruptibilité, c'est-à-dire à la passibilité du corps du Christ, tient à peine par un fil à l'eutychianisme. Le nom d'*aphthartodocètes*, qui fut donné à Julien, à Gaïanos et à leurs disciples, est un terme injurieux que la plupart ne méritèrent pas. Sauf la secte des actistètes dont nous avons déjà parlé, les julianistes ou gaïanites ne peuvent être accusés de docétisme. Ils n'ont pas nié non plus que le corps du Christ ait été passible *en fait* pendant sa vie mortelle, qu'il ait ressenti en fait les mouvements des passions honnêtes, πάθη ἀδιάβλητα. Leur erreur a consisté à admettre que cette passibilité de fait était comme un miracle perpétuel, le corps du Christ ayant possédé de *plein droit* l'incorruptibilité des corps glorifiés, dès le moment de la conception. Certains paraissent même avoir expliqué cette incorruptibilité de droit dans un sens tout à fait irrépréhensible. Cf. Léonce de Byzance, *Contra Nestorium et Eutychen*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1317-1353; l'auteur du *De sectis*, *ibid.*, col. 1229 sq.; Timothée, *De receptione hæreticorum*, *ibid.*, col. 44, 57; S. Jean Damascène, *De hæresibus*, 84, *P. G.*, t. XCIV, col. 753-756. Ce n'est qu'en tant qu'on pourrait voir dans cette doctrine une atteinte à la consubstantialité du corps du Christ avec le nôtre, qu'elle est susceptible d'être rattachée au monophysisme eutychianiste. Julien d'Halicarnasse se défendait énergiquement d'être eutychianiste, et l'on sait qu'il a composé des écrits contre les disciples d'Eutychès. Lebon, *op. cit.*, p. 174. La controverse aphthartodocète mérite d'être étudiée à part. Voir GAÏANITES.

I. SOURCES. — Mansi, *Concil.*, t. VI, VII; F. Perry, *The second synod of Ephesus*, Dartford, 1881; P. Martin, *Le brigandage d'Éphèse d'après les actes du concile récemment retrouvés*, dans la *Revue des questions historiques*, 1874, t. XVI, p. 5-68; Id., *Le pseudo-synode connu dans l'histoire sous le nom de brigandage d'Éphèse, étudié d'après ses actes retrouvés en syriaque*, Paris, 1875; S. Léon, *Epist.*, *P. L.*, t. LIV; Nestorius, *Le livre d'Héraclide de Damas*, trad. Nau, Paris 1910; Théodoret, *Eranistès*, *Hæreticarum fabularum compendium*, IV, 13, *P. G.*, t. LXXXIII; Ahrens et Krüger, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, Leipzig, 1899; Évagre, *H. E.*, l. II, III, *P. G.*, t. LXXXVI; Théophane, *Chronographia*, *P. G.*, t. CVIII; Théodore le Lecteur, *Fragmenta historiæ ecclesiasticæ*, *P. G.*, t. LXXXVI; Liberatus, *Breviarium causæ nestorianorum et eutychianorum*, *P. L.*, t. LXVIII; Gélase, *De duabus naturis in Christo adversus Eutychem et Nestorium*, édit. Thiel : *Epistolæ romanorum pontificum genuinæ*; Vigile de Thapse, *Contra Eutychetem libri quinque*, *P. L.*, t. LXII; Facundus d'Hermiane, *Pro defensione trium capitulorum*, *P. L.*, t. LXVII; Rusticus, diacre, *Disputatio contra acephalos*, *P. L.*, *ibid.*; Jean Maxence, *Libellus contra acephalos*, *P. G.*, t. LXXXVI; Justinien, *Constitutio sacra adversus severianos*; *Contra acephalos ibid.*; Eustathe, *Epistola ad Timotheum scholasticum de duabus naturis adversus Severum*, *ibid.*; Léonce de Byzance, *Contra nestorianos et eutychianos*; *Capita triginta contra Severum*; *Solutio argumentorum, Severi*, *ibid.*; Anonyme, *De sectis*, *ibid.*; Timothée de Constantinople, *De receptione hæreticorum*, *ibid.*; Anastase le Sinaïte, *Hodegus contra acephalos*, *P. G.*, t. LXXXIX; S. Jean Damascène, *De hæresibus liber*; *Tractatus contra jacobitas*; *De natura composita contra acephalos*, *P. G.*, t. XCIV-XCV; Nicéphore Calliste, *H. E.*, l. XVIII, *P. G.*, t. CXLVII.

II. TRAVAUX. — Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, Paris, 1711, t. XV; Baronius, *Annales*, an. 448 sq.; Petau, *De incarnatione*, l. I, c. XIII-XVIII; l. IV, c. VI, 12; X, 1, 2; Le Quien, *Dissertatio damascenica*, II, *de quibusdam auctoritatibus quibus Eutychetes aliique unius in Christo naturæ assertores hæresim suam tuebantur*, *P. G.*, t. XCIV, col. 261 sq.; Quesnel et les Ballerini, *De causa Eutychis dissertationes*, dans *P. L.*, t. LV; J. Meisterus, *Oratio de Eutychele et ejus erroris sectatoribus*, Gorlich, 1583; G.-P. Gabler, *Eutychetis de unione naturarum in Christo sententia illustrata*, Iéna, 1794; Walch, *Ketzergeschichte*, t. VI; J.-C. Gieseler, *Commentatio qua monophysitarum veterum errores ex eorum scriptis recens editis præsertim illustrantur*, 2 parties, Gœttingue, 1833, 1838; J.-A. Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, 2e édit., 2 vol., Stuttgart et Berlin, 1845, 1853; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. II, p. 512 sq.; G. Krüger, *Monophysitische Streitigkeiten im Zusammenhange mit der Reichspolitik*, Iéna, 1884; Id., art. *Monophysiten*, dans *Realencyclopädie für protest. Theologie*, 1905, t. XIII; Loofs, art. *Eutyches und der eutychianische Streit*, *ibid.*, 1898, t. V; *Christologie*, *Kirchenlehre*, *ibid.*, 1898, t. IV; Wace, *Dictionary of christian biography*, art. *Eutyches*, t. II, p. 404 sq.; Harnack, *Dogmengeschichte : Die eutychianische Streit*, 4e édit., Tubingue, 1909, t. II, p. 368 sq.; F. Nau, *Dans quelle mesure les jacobites sont-ils monophysites?* dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1905, t. X; G. Voisin, *L'apollinarisme*, Louvain, 1901; J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909, ouvrage capital sur la distinction entre le monophysisme et l'eutychianisme; A. Thierry, *Nestorius et Eutychès*, Paris, 1878; J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905; Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1910, t. III; Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, Paris, 1912, t. III, p. 80 sq.

M. JUGIE.

EUTYCHIEN (Saint), pape (275-283), succéda à Félix Ier sur le siège de Rome. Le *Liber pontificalis* dit qu'il régna huit ans onze mois et trois jours. Si c'était vrai, comme il mourut le 7 décembre 283, il aurait été élu le 5 janvier 273, mais ces chiffres ne concordent pas assez avec ceux d'Eusèbe, qui lui assigne, dans son *Histoire ecclésiastique*, dix mois à peine et dans sa *Chronique*, huit mois. Le catalogue de Corbie lui donne un an et un mois. On ne sait, d'ailleurs, rien de lui. Il passa dans ces quarante ans de paix qui précédèrent la persécution de Dioclétien et s'il y eut des documents sur lui, ils périrent dans cette persécution. Son épitaphe a été trouvée au cimetière de Calixte; elle est en lettres grecques. Sa fête se célèbre le 8 décembre.

Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 159; Jaffé, *Reg. pont. rom.*, 1re édit., p. 11; 2e édit., p. 24.

A. CLERVAL.

EUTYCHIUS (Sa'ad ibn Batriq), patriarche melkite d'Alexandrie, né au Caire le 8 septembre 877, patriarche du 7 février 933 au 11 mai 940. Le fils de Batriq, dont le nom Eutychius ou Eutychès (heureux) a été traduit en arabe par Sa'id, s'est adonné tout d'abord à la médecine. Il a composé un ouvrage de médecine et un autre de controverse entre un hérétique et un chrétien, mais ce sont ses *Annales*, intitulées par lui : « Le rang de perles », qui ont assuré la célébrité à son nom. Elles ont été utilisées d'abord par Selden, qui en a cité et traduit un extrait, Londres, 1642, pour prouver qu'il n'y avait pas d'abord de différence, à Alexandrie, entre les évêques et les prêtres. Abraham Ecchellensis a donné une nouvelle traduction de ce passage et réfuté Selden en 1661. Dans ce même ouvrage, Abraham réfute Hottinger qui attribuait aux musulmans des pensées et maximes chrétiennes trouvées par lui dans quelques écrits arabes; Abraham lui a montré que ces pensées n'étaient que des traductions arabes faites sur le syriaque de saint Éphrem et du patriarche Théodose. Il a trouvé de même un certain nombre de textes qu'il a opposés à Selden pour commenter Eutychius et montrer que l'Église d'Alexandrie, dès ses origines, a distingué les prêtres des évêques. Enfin, E. Pococke a édité le texte entier des Annales, qui va d'Adam jusqu'à l'année 938, et l'a accompagné d'une traduction latine imprimée en face sur la page de droite. L'ouvrage n'a aucune division jusqu'à l'époque des Arabes, mais une table des noms propres facilite un peu les recherches. Migne a réimprimé la préface mise par Selden en tête de l'édition de Pococke, la préface d'Abraham Ecchellensis et la traduction latine avec les tables de Pococke, *P. G.*, t. CXI, col. 889 sq. Le P. Cheikho a réédité, sans traduction, le texte arabe de Pococke, Paris, 1906 et 1909.

La valeur de l'ouvrage est inégale, l'auteur a puisé parfois à des sources suspectes, qu'il s'agisse de mauvais chronographes byzantins ou de légendes populaires, mais ce défaut même nous vaut de trouver chez Eutychius de nombreux traits sur l'histoire ecclésiastique et profane qu'on chercherait en vain chez les historiens antérieurs; la date à laquelle il vivait en fait aussi, avec Agapius (Maḥboub), évêque de Mabboug, le plus ancien des écrivains arabes chrétiens, et de nombreux écrivains postérieurs l'ont mis à contribution, par exemple, Guillaume de Tyr au XIIe siècle, al-Makin au XIIIe et le musulman al-Makrizi, au XIVe.

L'un des biographes d'Eutychius, Ebn Abi Osaïba, dans son histoire des médecins, nous apprend que, durant ses huit années de patriarcat, « il y eut querelle continuelle entre lui et son troupeau; » ce défaut de caractère a dû influer sur la tournure donnée par lui à ses Annales, car elles ont suscité aussi « des querelles continuelles contre lui, » de la part des maronites et des jacobites, pour ne pas mentionner Selden et Ecchellensis. Après Nestorius, *P. G.*, t. CXI, col. 1031-1052, les jacobites, surtout sont pris à partie, col. 1052-1055, 1063 sq.; aussi dès la fin du Xe siècle, Sévère ibn al-Moqaffa', évêque jacobite d'Achmounaïn, en Égypte, prenait la plume pour le réfuter. Cf. *Patrologia orientalis*, t. III, p. 125-242. Sévère s'est borné en somme à esquisser, au point de vue jacobite, l'économie de l'incarnation prédite dès l'origine du monde et l'histoire des premiers conciles. Le point de vue d'Eutychius n'en est pas moins intéressant à connaître et à étudier.

Le succès des Annales peut être mesuré au nombre des manuscrits qui nous en restent, Paris seul en possède neuf, dont deux seulement ont été partiellement utilisés. Pococke a donné son édition d'après deux manuscrits d'Oxford copiés, au XVIIe siècle, par le même scribe, Michaël Thalgius, d'Alep, « plus remarquable par la calligraphie que par l'érudition, » sur un manuscrit oriental. Le P. Cheikho a réédité Pococke, sans traduction, en utilisant un manuscrit de Beyrout de la seconde moitié du XVIIe siècle qui a chance de provenir aussi de la même source. Il y a cependant deux manuscrits du XIIIe siècle, l'un à Londres, et l'autre à Cambridge, dont paraissent se rapprocher les deux manuscrits carchounis arabes

(arabe écrit en caractères syriaques) de Paris, syr. *230* et *231*, qui sont tout désignés pour servir de base à une nouvelle édition. Il resterait aussi à classer les manuscrits arabes de Paris, n. *288-293* et *304*. En attendant, on devra encore utiliser la traduction de Pococke, rééditée par Migne.

J. Selden, *Eutychii, Ægyptii patriarchæ orthodoxorum alexandrini..., Ecclesiæ suæ origines*, in-4°, Londres, 1642; Abraham Ecchellensis, *Eutychius, patriarcha alexandrinus vindicatus, et suis restitutus orientalibus sive responsio ad Joannis Seldeni origines in duas tributa partes quarum prima est de alexandrinæ Ecclesiæ originibus, altera de origine nominis papæ, quibus accedit censura in historiam orientalem Johannis Henrici Hottengeri*, in-4°, Rome, 1661; Ed. Pococke, *Contextio gemmarum sive Eutychii Alexandrini annales*, 2 in-4°, Oxford, 1659, t. I; 1658, t. II; L. Cheikho, *Eutychii, patriarchæ Alexandrini. annales*, in-8°, Paris, 1906, 1909; R. Chebli, *Sévère ibn al-Moqaffa', Réfutation de Sa'id ibn Batriq* (Eutychius), texte arabe, avec trad. franç., dans *Patrologia orientalis*, grand in-8°, Paris, 1905, t. III; C. Brockelmann, *Die syrische und die christlich-arabische Litteratur*, 2e édit., Leipzig, 1909, p. 71.

F. Nau.

1. ÉVAGRE, écrivain ecclésiastique mort dans les premières années du Ve siècle. Disciple de saint Martin, il se retira près de Sulpice Sévère après la mort du célèbre évêque de Tours. On lui attribue un ouvrage intitulé : *Altercatio Simonis judæi et Theophili christiani*, publié par dom Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, in-fol., Paris 1717, t. V, p. 1, et *P. L.*, t. XX, col. 1155. D'après les recherches de M. Harnack, *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1883, t. I, fasc. 3, p. 1-136, cet ouvrage ne serait autre que la traduction du dialogue entre le judéo-chrétien Jason et le juif alexandrin Papiscus, publié en grec de 135 à 165 par Ariston de Pella. Voir t. I, col. 1867-1869. Du même Évagre seraient encore *Consultationum Zachæi christiani et Apollonii philosophi libri tres*, édité par dom d'Achery, *Spicilegium*, in-4°, Paris, 1671, t. X, p. 1 sq., et *P. L.*, t. XX, col. 1061 sq.

Histoire littéraire de la France, in-4°, Paris, 1735, t. II, p. 119; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, 1747, t. XIII, p. 507; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ ætatis*, in-8°, 1858, t. II, p. 523.

B. Heurtebize.

2. ÉVAGRE, surnommé le Pontique, du nom de la province où il était né, vers l'an 345, dans la bourgade d'Ibora, compte parmi les grands maîtres de l'ascétisme chrétien au IVe siècle. Ordonné lecteur par saint Basile de Césarée, il reçut le diaconat des mains de saint Grégoire de Nysse vers 380, et accompagna son évêque, l'année suivante, à Constantinople lors du IIe concile œcuménique; puis il y demeura quelque temps en qualité d'archidiacre du patriarche Nectaire. Les dangers qui, à Constantinople, menaçaient sa vertu, le décidèrent à fuir cette ville, et, après un court séjour à Jérusalem, il se rendit en Égypte, pour s'y faire moine, vers 383, dans le désert de Nitrie, ce foyer si fameux de la vie monastique au IVe siècle, sous la conduite de saint Macaire le jeune; il passera de là dans le *désert des cellules*, où il terminera ses jours. Évagre aurait refusé, paraît-il, obstinément un siège épiscopal que lui offrait Théophile d'Alexandrie. Il mourut dans le désert, en 399, à l'âge de cinquante-quatre ans, renommé au loin pour sa sainteté personnelle comme pour ses talents d'écrivain. Palladius, *Hist. Laus.*, c. LXXXVI, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1188-1197. Toutefois, saint Jérôme, *P. L.*, t. XXII, col. 1151; t. XXIII, col. 496; t. XXIV, col. 794, le taxe d'origénisme et le dénonce comme un précurseur de Pélage. Évagre sera, deux siècles après sa mort, anathématisé du chef d'origénisme, aussi bien que Didyme l'Aveugle, non par le Ve concile œcuménique, mais par le président du concile, Eutychius de Constantinople, en notifiant les décrets conciliaires aux prêtres et aux fidèles de son ressort; le VIe concile, de l'an 680, et le VIIe, de l'an 787, s'appuieront sur l'acte d'Eutychius, qu'ils confondront avec une sentence du concile même, pour renouveler à leur tour cette condamnation.

Les ouvrages d'Évagre ont été traduits en latin, les uns par Rufin, *P. L.*, t. XXII, col. 1151, les autres par Gennade, *P. L.*, t. LXIII, col. 1067; peut-être y en a-t-il eu dès le même temps une version syriaque. Le P. Basile Sarghiseau a publié de nos jours, Venise, 1907, avec une ancienne vie d'Évagre en arménien, une version de ses œuvres, en arménien pareillement, qui date aussi du Ve siècle. *Des heiligen Vaters Evagrius Pontikus Leben und Wirken*, in-8°, Venise, 1907.

De l'héritage littéraire du fécond et habile moraliste, nous n'avons plus que de faibles fragments, la plupart en très mauvais état. On les retrouve dans *P. G.*, t. XL. L'édition s'ouvre par deux écrits, que J.-B. Cotelier a exhumés le premier en 1686, l'un, *Monachus seu vita activa* (*liber*), col. 1219-1252, qui contient les règles de la perfection chrétienne, l'autre, *Rerum monachalium rationes earumque juxta quietem adpositio*, col. 1251-1264, où sont retracés à grands traits, en 11 chapitres, les devoirs de la vie monastique. Un opuscule, qui faisait peut-être pendant au *Monachus*, le *Gnosticus sive de iis qui cognitionis munere donati sunt*, a péri. Suivent, col. 1263-1280, diverses séries de sentences, d'aphorismes, de règles de conduite, dont plusieurs en latin seulement; ce qui a survécu en grec porte aussi, quoique sans droit, le nom de saint Nil. L'opuscule *De octo vitiosis cogitationibus*, col. 1271-1278, n'est peut-être que le débris d'un recueil de textes scripturaires, propres à repousser les principales tentations, au nombre de huit. Nouv. édition par A. Elter, *Gnomica*, I, *Sexti Pythagorici, Clitarchi, Evagrii Pontici sententiæ*, Leipzig, 1892. Un écrit plus étendu, *Sur les huit pensées mauvaises*, existe mutilé dans une version syriaque, et Fr. Bæthgen l'a traduit en allemand dans un appendice du livre de Zöckler, *Evagrius Pontikus*, Munich, 1893. Évagre est le premier nom connu auquel se rattache la théorie des huit vices, avant-courrière de celle des sept péchés capitaux. L'authenticité de la scolie Εἰς τὸ πιπτ, où il est traité des dix noms divins, chez les Juifs, col. 1278-1286, paraît être fort contestable. Nouv. édit. par P. de Lagarde, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, t. I, p. 205-206. Il semble bien que la disposition stichométrique des Actes des apôtres, attribuée communément à un certain Euthalius, diacre d'Alexandrie, soit l'œuvre de l'Évagre qui nous occupe. A. Ehrhard, dans *Centralblatt für Bibliothekswesen*, 1891, p. 385-411. Cf. E. Nestle, *Einführung in das Griechische Neue Testament*, 3e édit., Gœttingue, 1909, p. 210, 212. On trouve, en outre, çà et là, dans les vies des Pères, dans les Chaînes, nombre de fragments d'ouvrages, aujourd'hui perdus, d'Évagre.

Tillemont, *Mémoires*, t. X, p. 368-386; Fessler-Jungmann, *Institutiones patrologiæ*, Inspruck, 1890, t. I, p. 628-631; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, nouv. édit. franç., Paris, 1905, t. II, p. 128-129; O. Zöckler, *Evagrius Pontikus*, Munich, 1893; Drăseke, *Zu Evagrios Pontikos*, dans *Zeitschrift für wissenschaft. Theol.*, 1894, p. 125-137.

P. Godet.

3. ÉVAGRE LE SCHOLASTIQUE, historien ecclésiastique, naquit, vers 536, à Épiphanie de Syrie (Hamah), devint avocat et vécut surtout à Antioche. En 588, il accompagna son ami, le patriarche Grégoire d'Antioche, à Constantinople et le défendit devant le concile où Jean le Jeuneur prit le titre d'œcuménique contre diverses accusations. Il avait obtenu de l'empereur Tibère la charge de questeur, puis de l'empereur Maurice le titre de préfet d'honneur, *ex præfectis*.

On croit qu'il vivait, encore à la fin du VIe siècle. On possède de lui une *Histoire ecclésiastique* en 6 livres, qui va de 431, date du concile d'Éphèse, à 593, date de la mort du patriarche Grégoire. Les sources qu'il a utilisées sont innombrables, plusieurs sont citées par lui et quelques-unes ont même été retrouvées depuis. Son *Histoire ecclésiastique* est remarquable par l'orthodoxie et, somme toute, par l'impartialité; on lui reproche toutefois, à la suite de Photius, un peu de prolixité. C'est la meilleure histoire des querelles nestoriennes et monophysites qui troublèrent si vivement les Églises orientales aux Ve et VIe siècles. Un deuxième ouvrage, cité par lui et aujourd'hui perdu, formait surtout un recueil de relations, lettres, édits, discours, etc., dont une bonne partie avait été rédigée au nom du patriarche Grégoire. La meilleure édition de l'*Histoire ecclésiastique* était celle de Valois qu'avait reproduite Migne, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2405-2906; celle de Bidez et Parmentier, dans les *Byzantine texts* de Bury, Londres, 1899, est préférable à tous les points de vue, car elle est vraiment critique.

Bidez et Parmentier, *op. cit.*; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Munich, 1897, p. 245-247; Bardenhewer, *Patrologie*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1910, p. 479.

S. Vailhé.

EVANCE, abbé de Troclar, au diocèse d'Albi, vécut à la fin du VIIe siècle. Mabillon lui attribue une lettre *Contra eos qui sanguinem immundum animalium esse judicant et carnem mundam esse dicunt*, opinion fort répandue à cette époque dans les environs de Saragosse. Ce petit traité, reproduit dans *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 717, fut publié pour la première fois d'après un manuscrit de Saint-Gall par Henri Canisius au t. V *b*, p. 533, de ses *Antiquæ lectiones*, 6 in-4°, Ingolstadt, 1602-1604, et placé sous le nom d'Evance, évêque de Vienne mort en 586. Le cardinal d'Aguire, au t. III, p. 86, de sa *Collectio conciliorum Hispaniæ*, 4 in-fol., Rome, 1693, lui donna ensuite pour auteur un archidiacre de Tolède nommé Evance, qui vivait vers 630. L'opinion soutenue par Mabillon semble la plus probable.

Mabillon, *Acta sanctorum ord. S. Benedicti*, sæc. III, part. II, in-fol., Paris, 1672, p. 540; *Annales ordinis S. Benedicti*, in-fol., Lucques, 1739, t. I, p. 560; *Histoire littéraire de la France*, in-4°, Paris, 1735, t. III, p. 652; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiatiques*, 1750, t. XVII, p. 763; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ ætatis*, in-8°, 1858, t. II, p. 525.

B. Heurtebize.

1. ÉVANGÉLIQUE (Association). C'est le nom qu'on donne à une de ces nombreuses sectes ou *dénominations* protestantes qui fleurissent en Amérique. — I. Origine. II. Doctrines. III. Organisation. IV. État actuel.

I. Origine. — L'Association évangélique (*Evangelical Association*) est un rameau détaché du *méthodisme* (voir ce mot), qui lui-même s'est séparé de l'Église anglicane. Voir Anglicanisme, t. I, col. 1281 sq. Son fondateur, Jacob Albright (d'où le nom d'*Albrights* donné parfois à ses disciples), était né en Amérique, en 1759, auprès de Pottstown, en Pensylvanie, d'une de ces familles allemandes qui étaient venues chercher au Nouveau-Monde un peu de bien-être et de liberté religieuse. Baptisé et confirmé dans le luthéranisme, il ne pratiqua guère cette religion qu'il trouvait trop froide pour son âme ardente; et jusqu'à l'âge de trente-deux ans il s'occupa beaucoup plus de son métier de fabricant de briques que de son salut éternel. Mais en 1790 la perte de plusieurs de ses enfants et les prédications éloquentes de deux ministres l'impressionnèrent vivement et le convertirent; il se joignit alors aux méthodistes qui évangélisaient la région qu'il habitait.

Six ans plus tard, se sentant appelé à la vie apostolique, il s'occupa surtout de la conversion des Allemands dispersés dans la Pensylvanie, le Maryland et la Virginie. Pour assurer leur persévérance, il crut devoir les grouper en une association spéciale, qui le choisit pour chef en 1803. Un peu plus tard, en 1807, une *Conférence générale* le reconnut pour évêque et lui confia la mission de rédiger des articles de foi. Il mourut en 1808, sans avoir pu mettre la dernière main à cette rédaction. Ce fut un de ses disciples, George Miller, qui la termina l'année suivante : retouchée par J. Driesbach et H. Niebel, elle fut définitivement adoptée par la conférence générale de 1816. Ainsi fut fondée l'Association évangélique.

II. Doctrine. — Cette doctrine, exposée dans les 21 articles de foi de 1816 et commentée dans le *Manuel doctrinal* et le *Grand catéchisme*, se ressent de son origine. Elle emprunte à Luther et à Calvin ses dogmes principaux, en rejetant toutefois la théorie de ce dernier sur la prédestination pour embrasser les vues d'Arminius, voir t. I, col. 1968; elle adopte les conclusions pratiques des méthodistes sur la conversion, la justification et la sanctification. C'est donc une doctrine *conservatrice* par opposition aux théories avancées des *libéraux* : la divinité de Jésus-Christ y est clairement enseignée. On en jugera par ce court exposé. La seule règle de foi est la Bible, les symboles des différentes Églises n'ayant qu'un but, celui d'assurer l'unité d'enseignement conformément aux divines Écritures. Il y a trois personnes en Dieu, et ces trois personnes ne font qu'un seul Dieu. Créé dans un état de justice et de sainteté, l'homme perdit ce privilège par la faute d'Adam, et devint absolument incapable de vouloir et de faire le bien. Mais racheté par Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, il peut être justifié et sauvé en répondant à l'appel de la grâce. Cette grâce, Dieu l'offre à tous les hommes, et il veut sincèrement le salut de tous. Pour être justifié, le pécheur doit se repentir et croire en Jésus-Christ. Le repentir est suivi de la *conversion* ou du changement de vie; la foi en Jésus-Christ est surtout un acte de confiance en ses mérites infinis, et d'amour par lequel on se donne librement à Dieu. Dieu alors nous *justifie*, c'est-à-dire pardonne nos péchés et nous accepte comme justes; il nous *régénère*, en nous donnant la force de mener une vie divine; il nous *sanctifie*, en nous aidant à déraciner nos mauvaises tendances et à marcher vers la perfection chrétienne. Les moyens principaux pour l'atteindre sont la prière et l'observation du décalogue. L'Église, c'est-à-dire la société des croyants unis par l'obéissance au même Christ, facilite notre sanctification en prêchant, par ses ministres, la parole de Dieu, et en administrant les sacrements, qui sont des signes visibles de la grâce. Il n'y en a que deux : le baptême, par lequel nous entrons dans l'Église, et la cène qui nous rappelle la passion du Sauveur et nous fait participer, par la foi, aux fruits de la rédemption. Ceux qui se seront ainsi sanctifiés jouiront d'un bonheur éternel; les méchants seront éternellement séparés de Dieu.

III. Organisation. — Cette organisation, modelée sur celle des calvinistes ou presbytériens, est fondée sur ce principe que tous les fidèles sont prêtres, et que par conséquent il n'est besoin ni de succession apostolique ni de consécration épiscopale pour transmettre les pouvoirs du sacerdoce. Pour devenir ministre de l'Évangile, deux conditions suffisent : l'appel intérieur de l'Esprit, et l'agrément des autres ministres, sur la recommandation des fidèles. L'imposition des mains qui constitue l'ordination n'est qu'une pure cérémonie empruntée au livre des Actes. Deux degrés seulement dans la hiérarchie : celui des *diacres* et celui des *anciens* (*elders*) : car l'épiscopat est consi-

déré comme un office et non comme un ordre. Avant d'être diacre, il faut être recommandé par la *Conférence du district*, composée en majeure partie de laïques, subir deux années de préparation et être agréé par la *Conférence annuelle*. Un diacre qui, pendant deux ans, a fidèlement rempli son office, peut être admis parmi les *anciens* : alors on lui confie la charge d'une congrégation ou paroisse. L'un des anciens, appelé *Presiding Elder*, est choisi par la Conférence annuelle comme chef de district (titre qui correspond à celui de *doyen*). C'est aussi parmi les *elders* qu'on choisit, à la *Conférence générale*, les évêques chargés de l'administration de plusieurs districts : leur mission ne dure que quatre ans, mais ils peuvent être réélus. Aux évêques appartient l'administration générale de toutes les affaires importantes, le choix et l'ordination des diacres et des anciens, la distribution des offices : ils doivent veiller à ce que nul pasteur ne reste plus de trois ans consécutifs dans le même poste. Parmi les prédicateurs ou ministres, il en est d'*itinérants*, qui se consacrent entièrement à l'œuvre d'évangélisation, et d'autres, appelés *prédicateurs locaux*, qui, tout en ayant un métier, annoncent le dimanche la parole de Dieu aux fidèles.

Pour maintenir l'unité de gouvernement, il y a des assemblées ou *Conférences* : 1. La *Conférence trimestrielle* qui se réunit quatre fois par an dans chaque district, sous la présidence du *Presiding Elder*, et se compose non seulement des ministres, mais d'un certain nombre de laïques qui occupent diverses charges dans l'administration des églises du district; c'est là qu'on recommande les candidats aux ordres, qu'on détermine le salaire des pasteurs, qu'on examine et qu'on discute les résultats des différentes œuvres entreprises dans toute la région. 2. La *Conférence annuelle*, présidée par un évêque, et où se réunissent les ministres placés sous ses ordres : elle est investie du pouvoir administratif et judiciaire, mais non du pouvoir législatif; on y examine toutes les questions d'intérêt général, on y juge toutes les personnes contre lesquelles ont été portées quelques accusations; c'est là aussi qu'on choisit et qu'on ordonne par l'imposition des mains les candidats au ministère, là que l'évêque proclame les différentes nominations. 3. La *Conférence générale*, qui se tient tous les quatre ans : c'est à la fois le tribunal suprême qui règle en dernier appel tous les conflits, et légifère sur tout ce qui se rapporte au bon ordre de l'Association, sans pouvoir toutefois altérer les articles de foi.

Si parfaite que soit cette organisation au point de vue humain, elle n'a pu empêcher un schisme important de se produire : vers 1891, à la suite de longues dissensions doctrinales et personnelles entre deux évêques, R. Dubs et J. J. Esher, environ 25 000 membres de l'Association se retirèrent pour former une secte à part ou s'unir à d'autres églises. C'est que rien ne peut remplacer l'autorité divine que seule possède la véritable Église.

IV. ÉTAT ACTUEL. — Fondée au début du XIXe siècle avec 20 membres, l'Association évangélique se développa assez rapidement, surtout parmi la population d'origine allemande. En 1843, elle comptait 13 000 membres adultes; vingt ans plus tard, 47 679; en 1883, elle atteignait le chiffre de 120 000, et en 1893, celui de 145 829. Ce fut son point culminant : car, en 1911, elle n'a plus que 140 880 fidèles.

Cependant, elle ne cesse de faire de nouvelles conquêtes. Ainsi, de 1908 à 1911, elle a reçu dans son sein 60 987 nouveaux membres, dont 43 962 convertis; pendant la même période, elle a perdu 51 544 de ses enfants : ce qui laisse un gain de 9 443. Mais il est des périodes où les pertes surpassent les gains.

Pour conserver et propager la foi, l'Association entretient actuellement 1 263 ministres itinérants et 438 prédicateurs locaux, qui desservent 1 936 églises. Pour enseigner le catéchisme, elle a toute une petite armée d'instructeurs, 24 209, qui ont sous leur direction 187 888 enfants. On voit par ces chiffres que le nombre des enfants dépasse celui des adultes ou *communiants* (140 880).

Pour former ses ministres, elle possède sept collèges ou séminaires, dont un en Allemagne et un autre au Japon. Afin de préserver la jeunesse contre le flot montant de l'incrédulité et de l'immoralité, elle a fondé en 1890 une association, appelée *Young People's Alliance*, qui aujourd'hui ne compte pas moins de 42 894 membres. Une société de dames a été fondée en 1883 pour favoriser l'œuvre des missions.

La presse étant un puissant levier, surtout aux États-Unis, elle ne pouvait négliger ce moyen d'apostolat. Dès 1815, elle acquit une petite imprimerie, et aujourd'hui elle possède à Cleveland (Ohio) une immense maison d'édition (*Publishing house*), qui chaque année verse, sur ses bénéfices, 250 000 dollars (1 250 000 fr.) pour l'entretien des ministres devenus incapables de travailler, de leurs veuves et de leurs orphelins. Outre des livres de propagande, elle publie plusieurs revues et *magasins* (*magazines*) : le *Christliche Botschafter*, revue hebdomadaire en allemand, fondée en 1836, et qui est l'organe officiel de l'Association; l'*Evangelical messenger*, fondé en 1847 pour les lecteurs de langue anglaise; le *Living epistle*, magasin mensuel qui a pour but d'entretenir l'esprit chrétien; *Das Evangelische Magazin*, qui poursuit le même but en langue allemande; le *Missionary messenger*, revue mensuelle des missions.

L'œuvre des missions n'a pas, en effet, été négligée. En 1854, des missionnaires furent envoyés en Allemagne, pour y introduire un peu plus d'esprit évangélique et de vie chrétienne. Un certain succès a couronné ces efforts puisque, en 1893, il y avait déjà 10 741 membres de l'Association, avec un séminaire à Reutlingen, et une imprimerie florissante à Stuttgart; en 1911, le nombre des ministres s'élève à 124. La Suisse est en ce moment évangélisée, et quelques congrégations y ont été formées sous la conduite de 40 prédicateurs. Une mission a été ouverte au Japon en 1876, et aujourd'hui elle compte une trentaine de ministres, dont les deux tiers sont Japonais, et un millier de fidèles : elle a un séminaire et publie un journal, le *Fukuin-no Tsukai*.

En résumé, ce qui distingue l'Association évangélique, c'est moins sa doctrine, empruntée à diverses sources, que ses efforts pour répandre l'esprit chrétien et la morale évangélique.

S. C. Breyfogel, *Landmarks of the Evangelical Association*, Cleveland; W. W. Orwig, *History of the Evangelical Association*, Cleveland, 1858; Oswald Seidensticker, *Geschichtsblätter*, New-York, 1886; S. P. Spreng, *Life of bishop John Seybert*, Cleveland, 1888; *History of the Evangelical Association, American Church history series*, New-York, 1894, t. XII, p. 383-439; Yeakel, *R. Albright and his colaborers*, Cleveland, 1883; *History of the Evangelical Association*, 1892; *Congress of the Evangelical Association*, Cleveland, 1894; G. Heinmiller, *Recent statistics*, notes manuscrites gracieusement envoyées à l'auteur de cet article.

A. TANQUEREY.

2. ÉVANGÉLIQUE (ÉGLISE). Ce nom désigne l'essai de réunion des diverses confessions protestantes dont la monarchie prussienne prit, au XIXe siècle, l'initiative. Déjà les premiers réformateurs s'étaient présentés comme des chrétiens évangéliques. Ceci ne les avait pas empêchés de se diviser en un nombre considérable de sectes et de petites églises. Luthéranisme, calvinisme, zwinglianisme, tels étaient les rameaux les

plus apparents, pour les pays de langue allemande, de la Réforme. Des différences dogmatiques essentielles les séparaient. Or, dès le XVIIe siècle, se produisent des tentatives d'union. Elles se rattachent surtout au nom de Leibniz et ont un caractère spéculatif très marqué. C'est avant tout la recherche de formules d'entente pour les points controversés. Mais l'indifférence du siècle suivant amoindrit considérablement dans les esprits le sens et la portée de ces controverses. Ainsi se prépara le terrain sur lequel le roi de Prusse, Frédéric-Guillaume III, voulut établir l'édifice de l'Église évangélique.

Dès le début de son règne (1797), il avait exprimé l'espoir de réunir luthériens et calvinistes en une seule communauté. Et déjà aussi il avait conçu, comme moyen de réaliser ce projet, la publication d'un rituel (*Agenda*) qui servirait aux deux confessions. Mais la tourmente révolutionnaire, puis la tourmente napoléonienne, avaient arrêté ses plans. Pourtant, même alors, l'idée faisait son chemin parmi les théologiens protestants. En 1803, Planck publiait son écrit sur *La séparation et la réunion des grandes confessions chrétiennes*. Il y constatait l'affaiblissement des différences dogmatiques, en quoi il voyait une mesure de la providence pour faciliter le retour à l'unité première. La même année, Schleiermacher répondait à Planck par ses *Deux avertissements préalables à propos des affaires de l'Église protestante*. Lui aussi demandait l'union, mais il ne la croyait possible que si l'on n'exigeait aucun sacrifice, ni dogmatique, ni rituel. Il suffisait que l'État ne mît plus d'entraves au passage des fidèles d'une communion à une autre communion. Enfin, quelques années plus tard (1812), le prédicateur de la cour, F. Sack, publiait son ouvrage *Sur la réunion des deux communautés protestantes dans les limites de la monarchie prussienne*. Il y réclamait, comme condition de l'union, un symbole admis de tous, comprenant le symbole des apôtres et la confession d'Augsbourg. Sur ce fondement commun devait s'élever l'édifice de la nouvelle Église évangélique.

Tel était l'état des esprits lorsque le roi de Prusse se décida d'agir. Des motifs religieux l'inspiraient certainement. C'était l'époque des restaurations dans tous les domaines. Mais les calculs politiques n'étaient pas étrangers à ses démarches. Tandis que les catholiques allemands étaient en général favorables à la maison d'Autriche, les protestants se tournaient volontiers vers la monarchie prussienne comme vers leur centre naturel. Il s'agissait de les grouper et de leur donner plus de cohésion. C'est à quoi devait servir l'entreprise de l'Église évangélique. Le roi voulut choisir l'année 1817, troisième centenaire de la Réforme, pour inaugurer cette œuvre. Le 27 septembre, Frédéric-Guillaume lui-même lut, au festival de commémoraison, l'adresse mémorable qui devait inaugurer l'union. Il exprimait le désir et l'espoir « d'unir les deux grandes confessions protestantes en une seule Église chrétienne évangélique dans laquelle l'Église réformée ne passerait pas à la luthérienne, ni celle-ci à celle-là, mais où toutes deux deviendraient une nouvelle Église chrétienne évangélique chacune selon l'esprit de son saint fondateur. Il n'existait plus que des différences extérieures. En les laissant tomber, le sens chrétien et la piété familiale amèneraient de sérieuses réformes dans l'école et dans l'Église. »

Ce programme était l'œuvre du théologien du roi, Eylert. Frédéric-Guillaume III voulut donner lui-même l'exemple, en prenant part, lui, calviniste, à la cène luthérienne. En même temps, il faisait publier le rituel qui devait servir tout à la fois aux deux confessions. Cet *Agenda* effaçait le plus possible les divergences liturgiques, tout en ne touchant à aucune question dogmatique. Un édit le rendait obligatoire pour la chapelle du roi, l'église cathédrale de Berlin et pour toute l'armée. Son adoption universelle était seulement recommandée. Les communautés luthériennes et calvinistes gardaient la liberté de l'accepter ou de le refuser. Mais, en fait, la faveur royale était assurée à tous ceux qui s'y rallieraient et d'abondantes distributions de l'Aigle-Rouge vinrent en aide à la bonne volonté des fidèles. Aussi Schleiermacher déclarait-il, non sans une pointe d'amertume, que toutes ces distinctions se faisaient *non propter acta, sed propter agenda*.

Cette action peu discrète, mais énergique, du gouvernement prussien produisit rapidement les effets naturels. Le synode de Berlin, le clergé et ses communautés de la monarchie des Hohenzollern avaient répondu très cordialement à l'appel du roi. Nassau, le Palatinat, Bade, la Hesse et le Wurtemberg se décidèrent les uns après les autres à entrer dans l'union. Mais en Allemagne même, la Saxe, le Hanovre et la Bavière résistaient aux offres prussiennes. Au dehors, elles avaient encore moins d'écho. Ni la Suisse, ni l'Angleterre, ni l'Autriche protestante ne répondirent à l'invitation. Aussi Frédéric-Guillaume III résolut-il de concentrer ses efforts dans ses domaines. En 1825, il avait réussi à rallier autour de l'*Agenda* 5343 églises sur 7782. Les hommes les plus marquants du protestantisme prussien, Eylert et le savant historien Auguste Neander, soutenaient vivement la tentative de leur maître. Il pouvait croire que l'Église évangélique était définitivement fondée.

Il n'en était rien. Dans l'*Agenda*, tout était dirigé spécialement contre le rationalisme. Il supposait l'autonomie de chaque confession. Par là même il ne réalisait guère autre chose qu'une union nominale. De plus, la pression gouvernementale qui s'exerçait en sa faveur ne tarda pas à révolter les esprits soucieux de leur indépendance religieuse. Ce mouvement d'opposition, qui se dessine nettement dès 1827 et dont l'organe était la *Gazette ecclésiastique* fondée par Hengstenberg, au lieu de faire reculer le roi et ses conseillers, les poussa à une action plus énergique encore. En 1828, parut une nouvelle édition de l'*Agenda*, qui fut, cette fois, rendue obligatoire pour toutes les communautés luthériennes et calvinistes, sauf concessions d'usages particuliers pour la Saxe, la Silésie et la Poméranie. Frédéric-Guillaume III ne cachait pas du reste ses projets de pousser la réforme encore plus loin. Il ne cherchait pas l'unité dans le dogme. En piétiste qu'il était, il haïssait les théologiens « qui prétendent être plus chrétiens que le Christ. » Mais la liturgie, forme extérieure et nécessaire de la piété, lui semblait le grand moyen d'unification. Aussi voulait-il réintroduire dans le protestantisme la confession auriculaire et l'ancienne discipline ecclésiastique.

Ces prétentions ne pouvaient manquer de choquer vivement les esprits attachés au vieux dogme protestant. Hengstenberg combattait pour les vieux principes du luthéranisme. De ce côté, on voulait tout d'abord défendre l'autonomie que le roi avait promis de conserver à chaque Église. Bientôt on y ajouta une nouvelle revendication. On réclama une constitution presbytérale particulière pour l'Église luthérienne. Le gouvernement prussien considéra cette prétention comme contraire à la constitution et la déclina. L'*Agenda* devait être accepté en vertu du *jus liturgicum* du souverain. C'était le commencement de la persécution. Un professeur de Breslau, Scheibel, qui avait refusé de se soumettre, fut suspendu de ses fonctions. Plusieurs ministres subirent le même sort. Un certain nombre de communautés, en Silésie et en Posnanie, s'étant solidarisées dans ce refus avec leurs pasteurs, on envoya des troupes pour les réduire. On n'épargna ni la saisie des biens, ni aucune espèce de violence. Des milliers de rénitents furent obligés de fuir en Amé-

rique ou en Australie. Le gouvernement se justifiait en prétendant, par la bouche du ministre Altenstein, qu'il fallait protéger ces aveugles sectaires contre leur propre folie. Il avait pour complice la presse libérale, qui tout entière applaudissait à ces exploits. Pour combler la mesure, un décret royal du 28 février 1834 déclarait illégal et prohibait tout culte luthérien. Mais les mesures violentes n'y faisaient rien et l'Église évangélique offrait elle-même le spectacle d'un chaos. Aussi, à la veille de sa mort (1840), Frédéric-Guillaume III pouvait-il dire justement: « Je voulais l'union; c'est la désunion qui est venue. »

Le premier acte de son successeur, Frédéric-Guillaume IV, fut de rapporter ces mesures violentes et de concéder la formation d'une Église luthérienne séparée. Il se contenta de la laisser à ses propres ressources, réservant les subsides de l'État aux communautés qui avaient adhéré à l'Église évangélique. Mais au sein de celle-ci continuaient les polémiques dogmatiques. Les théologiens réclamaient un symbole dans lequel serait exprimé le *consensus* doctrinal des adhérents. Le synode général de Berlin (1846) essaya de résoudre l'insoluble problème. Il décida, au point de vue doctrinal, de publier une profession de foi; au point de vue constitutionnel, d'établir des conseils presbytéraux composés de pasteurs et de laïques et soumis à un consistoire suprême. On chargea un théologien de Bonn, Karl Emmanuel Nitzsch, de rédiger la profession de foi. Tout son effort fut d'éviter la moindre précision et de rassembler les textes bibliques que l'on présentait aux fidèles comme le résumé de la doctrine chrétienne, avec toute liberté de les entendre comme il leur plairait.

Le synode accepta cette formule. Il n'en fut pas de même de l'opinion. Hengstenberg, en particulier, défendit la vieille orthodoxie luthérienne contre le nouveau symbole. Et la conséquence de cette suprême tentative fut une dissolution plus complète encore au sein de l'Église évangélique. Obligés de se tourner du côté des œuvres et de l'action, les partisans de l'union entreprirent de réaliser l'unité en dehors de toute idée purement dogmatique ou même rituelle. Ce fut le point de départ de la *Mission intérieure*, de l'œuvre des diaconesses, de l'Union Gustave-Adolphe pour l'évangélisation des districts protestants perdus au milieu d'autres confessions religieuses. Mais le lien trop lâche qui serrait l'Église évangélique n'en fut point renforcé. Toutes ces œuvres finirent par se particulariser complètement, sans garder, avec l'établissement d'État que Frédéric-Guillaume III avait voulu fonder, d'autres rapports que des relations purement nominales.

De tous côtés, l'édifice évangélique cédait sous son propre poids. La poussée des idées libérales allait lui porter un nouveau coup. La constitution de 1848 accordée par le roi de Prusse à ses sujets stipulait l'indépendance de toute société religieuse en ce qui concernait ses affaires propres. Cette formule n'était pas acceptée au reste par les tenants de la vieille orthodoxie luthérienne. Hengstenberg défendait toujours les droits absolus du souverain en matière religieuse et l'ancienne formule : *Cujus regio, ejus religio*. Pour accorder cette théorie avec les faits, il recourait aux expédients théologiques les plus ingénieux et les moins raisonnables, attribuant au roi, à titre de principal membre de l'Église, le droit de régler qu'il ne réglerait pas les questions religieuses. Ainsi disparaissait l'idée même qui avait présidé à la fondation de l'Église évangélique : la centralisation de toutes les forces protestantes sous l'hégémonie prussienne.

L'avènement de Guillaume Ier ne changea rien à la situation. En opposition avec le parti orthodoxe dont Hengstenberg était toujours le porte-parole, se formait, au sein même de l'Église d'État, une nouvelle génération pénétrée par les idées libérales, qui prit conscience d'elle-même en 1863 par la fondation de l'Union protestante (*Protestantenverein*). Ses débuts furent pénibles. Mais le nombre de ses adhérents est toujours allé croissant. Ses tendances, qui la conduisaient à la séparation des Églises et de l'État, se restreignirent assez longtemps à la lutte contre toute prétention de l'orthodoxie de régler les articles spéciaux des croyances chrétiennes, et même contre l'acceptation de toute dogmatique positive.

Mais les succès de la Prusse et l'établissement de l'unité allemande vinrent changer la situation de la monarchie prussienne en cette question de l'union des diverses confessions protestantes. Il fallait régler, pour tous les États de l'empire, les rapports constitutionnels entre les Églises et le gouvernement central. Les relations de l'État avec l'Église évangélique furent définies par les deux lois du 10 septembre 1873 et du 20 mai 1876. Un conseil ecclésiastique suprême résidant à Berlin réglait toutes les affaires religieuses. Huit consistoires provinciaux s'occupaient des choses de moindre importance. Aucune distinction n'était faite entre luthérien et réformé, soit dans les facultés de théologie, soit dans les séminaires. Au point de vue pratique, la Bible de Luther servait aux deux confessions. Aucun livre liturgique ne recevait la consécration de l'État.

C'est dans ces termes que se maintient encore aujourd'hui l'Église évangélique. La statistique de 1905 lui attribuait 8390 paroisses avec 11795 églises.

Fœrster, *Die Entstehung der Preussischen Landeskirche unter der Regierung Friedrich Wilhelm III*, Tubingue, 1905-1907; F. Wilhelm, art. *Evangelical Church*, dans *The catholic encyclopedia*, New-York, 1909, t. v, p. 642-645; R. Seeberg, *An der Schwelle des zwangigsten Jahrhunderts*, Berlin, 1901, p. 33 sq.

A. Humbert.

1. ÉVANGILE. — I. Étymologie et sens profanes. II. Sens chrétiens.

I. Étymologie et sens profanes. — Le nom d'*Évangile*, qui est la transcription du mot grec εὐαγγέλιον, n'est pas d'origine chrétienne. C'est un vieux mot grec formé de εὖ, « bien », et de ἀγγέλλειν, « annoncer », et signifiant étymologiquement bonne nouvelle. Toutefois, dans les plus anciens écrivains profanes qui l'emploient, il a d'autres significations et il désigne ou bien l'étrenne que l'on donne au porteur d'une bonne nouvelle, ainsi dans Homère, *Odyss.*, XIV, 152, 166; cf. Cicéron, *Ad Attic.*, II, 12; version des Septante, II Reg., IV, 10, ou bien le sacrifice offert aux dieux en action de grâce d'un heureux message. Xénophon, *Hell.*, I, 6, 37; Diodore de Sicile, XV, 74; S. Chrysostome, *In Acta*, homil. XIX, n. 5, *P. G.*, t. LX, col. 157. Cependant il avait aussi sa signification étymologique de bonne nouvelle, d'annonce d'un heureux événement. Appius, *Civ.*, IV, 20; Lucien, *Asin.*, 26; version des Septante, II Reg., XVIII, 20, 22, 25; IV Reg., VII, 9; S. Chrysostome, *In Acta*, homil. XXVI, n. 3, *ibid.*, col. 201. Cf. F. Blass, *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch*, 2e édit., Gœttingue, 1902, p. 72. Il a été employé en ce sens de bonne nouvelle, spécialement dans le culte des empereurs romains. Une inscription trouvée récemment à Priene, en Asie Mineure, conservée maintenant au musée de Berlin et antérieure de peu d'années à l'ère chrétienne (vers l'an 9), déclare, lig. 40 et 41, que le jour de la naissance du dieu (l'empereur Auguste) a été, pour le monde entier, le commencement de bonnes nouvelles qui devaient se réaliser en sa personne. Dittenberger, *Orientis græci inscriptiones selectæ*, Leipzig, 1903, 1905, n. 458. Un fragment de papyrus de Berlin, publié par G. Parthey, *Memorie dell'Instituto di corrispondenza archeological*, 2, Leipzig, 1865, p. 440, un Égyptien (probablement un haut fonctionnaire) écrit à un autre (un prêtre sans doute) qu'ayant reçu la bonne nouvelle de la nomination de Gaius Julius Verus Maximus comme césar (vers 237-238 de notre ère), il fallait organiser une procession de déesses. Cf. A. Deissmann, *Licht vom Osten*, Tubingue, 1908, p. 266-269. Le mot εὐαγγέλιον avait donc, dans le grec populaire, le sens de bonne nouvelle, et il était particulièrement employé dans le culte des empereurs. Par suite, il a été d'autant plus facilement adopté par les chrétiens hellénistes dans une signification religieuse spéciale.

II. Sens chrétiens. — Dans la langue chrétienne, le mot εὐαγγέλιον a eu deux sens principaux : 1° celui de la prédication orale du salut apporté au monde par Jésus-Christ; 2° celui de livres qui contiennent le récit de la vie et de l'enseignement du Sauveur Jésus. En d'autres termes, il a désigné : 1° l'Évangile oral; 2° l'Évangile écrit.

1° *L'Évangile oral.* — 1. *Origine de cette signification.* — Notre-Seigneur, qui parlait araméen, n'a pas employé le mot grec εὐαγγέλιον. Comme les évangélistes Marc et Matthieu, dans leurs relations grecques de sa vie publique, mettent plusieurs fois ce mot sur ses lèvres, on s'est demandé s'il correspondait à un mot hébreu ou araméen ayant le même sens, ou s'il n'était que la traduction de la pensée de Jésus par un terme usité postérieurement parmi les chrétiens de langue grecque, pour exprimer la prédication du salut apporté au monde par le Messie. Beaucoup de commentateurs ont pensé que Jésus avait employé lui-même le substantif hébreu *beśorâh*, dérivé du verbe *bâśar*, dont le prophète Isaïe s'est servi plusieurs fois pour signifier l'annonce de la bonne nouvelle du salut messianique, XL, 9; LII, 7; LXI, 1; cf. Luc., IV, 18. Les Septante ont ordinairement traduit ce verbe par εὐαγγελίζεσθαι. Or, à la synagogue de Nazareth, Jésus déclara que ce dernier oracle d'Isaïe était réalisé alors en sa personne, Luc., IV, 21; et plus tard il y fit une allusion très claire, Matth., XI, 5; Luc., VII, 22, dans sa réponse aux envoyés de saint Jean-Baptiste. Si donc on admet l'authenticité de ces paroles (et les raisons d'en douter apportées par M. Loisy ne sont pas péremptoires), Notre-Seigneur lui-même a caractérisé sa mission comme étant l'annonce de la bonne nouvelle du salut messianique prédit par Isaïe. Cela étant, il aurait donc pu employer un mot hébreu ou araméen, correspondant exactement à εὐαγγέλιον. Toutefois, la preuve directe de l'emploi de cette expression araméenne n'est pas faite. En effet, des cinq passages, I, 15; VIII, 35; X, 29; XIII, 10; XIV, 9, dans lesquels saint Marc met ce mot dans la bouche du Sauveur, aucun ne se retrouve en saint Luc, qui ne l'emploie jamais dans son Évangile, quoiqu'il reproduise plusieurs passages parallèles à ceux de saint Marc. De même, saint Matthieu omet deux fois ce mot dans les récits analogues. Cf. Matth., X, 39, et Marc., VIII, 35; Matth., XIX, 29, et Marc., X, 29. S'il le reproduit deux autres fois, XXIV, 14; XXVI, 13, on peut penser qu'il l'emprunte à saint Marc, dont il dépendrait. Marc., XIII, 10; XIV, 9. L'attention du critique doit donc se porter principalement, sinon exclusivement, sur les témoignages de saint Marc. Or, comme de tous les évangélistes, il emploie le mot εὐαγγέλιον le plus souvent (sept fois sans compter la finale, XVI, 15; saint Matthieu, quatre fois, saint Luc et saint Jean, jamais), comme il est seul à l'employer absolument et sans épithète, VIII, 35; X, 29; XIII, 10; XIV, 9, à l'exemple de saint Paul, Rom., X, 16, tandis que saint Matthieu parle de l'Évangile du royaume, IV, 23; IX, 35; XXIV, 14, il est légitime de penser que le mot correspondant à εὐαγγέλιον n'a pas été prononcé par Jésus et qu'il a été emprunté à saint Paul par saint Marc, un compagnon de cet apôtre, pour exprimer, d'ailleurs, la pensée du Sauveur sur la prédication du royaume de Dieu, dont l'établissement sur terre apportait aux hommes le salut messianique prédit par les prophètes et présenté par Isaïe sous l'image d'une bonne nouvelle. Cf. G. Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1898, p. 84-85; J. Weiss, *Das älteste Evangelium*, Gœttingue, 1903, p. 29-31; R. A. Hoffmann, *Das Marcusevangelium und seine Quellen*, Kœnigsberg, 1904, p. 19-20; M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1911, p. CXLIII, 211, 255, 346, 423. C'est un des points sur lesquels il est légitime d'admettre le paulinisme littéraire de saint Marc.

S'il n'est donc pas certain que Jésus lui-même ait employé le mot *beśorâh* pour caractériser sa mission comme une bonne nouvelle, celle du salut apportée aux hommes, le terme εὐαγγέλιον qui, dans le grec hellénistique, avait ce sens et était appliqué au culte de l'empereur, a été adopté par les chrétiens issus de la gentilité pour énoncer une idée exprimée équivalemment par le divin Maître et pour proclamer que l'avènement de Jésus et de son royaume annonçait joyeusement une ère nouvelle et le salut de l'humanité.

2. *Son emploi et sa signification précise.* — Nous le trouvons sur les lèvres de saint Pierre pour désigner la prédication faite aux païens, Act., XV, 7, et sur celles de saint Paul à Milet, pour désigner l'objet de la mission qu'il a reçue de Jésus-Christ, à savoir, de rendre témoignage à l'Évangile de la charité de Dieu. Act., XX, 24. Dans ses Épîtres, hormis celle aux Hébreux où le mot ne se rencontre pas, cet apôtre l'emploie plus de soixante fois. Saint Marc s'en sert sept ou huit fois et saint Matthieu quatre fois seulement. On le lit encore I Pet., IV, 17, et Apoc., XIV, 6, mais, en ce dernier endroit, avec le sens particulier d'Évangile éternel. Partout ailleurs, il signifie la prédication chrétienne elle-même, ou l'objet direct de cette prédication, en d'autres termes, la bonne nouvelle du salut messianique répandue partout, ou son contenu. En effet, l'Évangile, ou le message du salut, doit être prêché parmi toutes les nations, Marc., XIII, 10; au monde entier, XIV, 9; à toute créature, XVI, 15. Cf. Matth., XXIV, 14; XXVI, 13.

Cependant, différents qualificatifs qui l'accompagnent déterminent son origine, son objet, ses destinataires et sa fin ou ses résultats. Originairement, il est l'Évangile de Dieu, Marc., I, 14, la bonne nouvelle que Dieu envoie aux hommes et que Jésus, son envoyé, doit prêcher. Cf. Act., XX, 24; I Pet., IV, 17. Saint Paul a été mis à part en vue de cette bonne nouvelle, qui vient de Dieu, dont Dieu est l'auteur, pour l'annoncer. Rom., I, 1; cf. Rom., XV, 16; II Cor., XI, 7; I Thess., II, 8, 9. Comme objet, il a le royaume de Dieu, sa venue et son établissement sur la terre et au ciel, Matth., IV, 23; IX, 35; XXIV, 14; mais surtout le chef du royaume, Jésus-Christ lui-même, I Cor., IX, 12; II Cor., II, 12; IX, 13; XII, 14; Gal., I, 7; Phil., I, 27; I Thess., III, 2; II Thess., I, 8, sa personne, qui est non seulement le Christ ou le Messie, mais encore le Fils de Dieu. Rom., I, 9; Marc., I, 1; cf. Gal., I, 16; IV, 4; II Cor., I, 19; IV, 4, 5. Cet Évangile, qui doit être annoncé à tous, est le même pour tous, que Pierre prêche aux circoncis et Paul aux incirconcis. Gal., II, 7. Enfin, au point de vue de ses résultats, il est l'Évangile du salut, Eph., I, 13, et l'Évangile de la paix, qu'il apporte et qu'il produit. Eph., VI, 15.

Tout en prêchant le même Évangile que les autres apôtres, à savoir, le Christ crucifié et ressuscité, I Cor., XV, 1-11, saint Paul avait cependant son Évan-

gile personnel, Rom., II, 16; XVI, 25; II Tim., II, 8, qu'il répandait dans les Églises de la gentilité. II Cor., IV, 3; Gal., I, 11. Il l'avait soumis aux autres apôtres, qui l'avaient trouvé conforme au leur, Gal., II, 2, quoique la manière de l'envisager et de le présenter fût propre à l'apôtre des gentils. Cet Évangile représente, en effet, la forme spéciale que saint Paul donnait au message du salut. C'était, par opposition à la loi juive, le salut et la liberté apportés au monde par la religion chrétienne. Rom., I, 16; Gal., II, 4, 5, 14. La prédication des judaïsants, qui voulaient maintenir la loi ancienne, était un « autre Évangile ». Gal., I, 6; II Cor., XI, 4. En souhaitant aux Romains d'être confirmés dans son Évangile, Rom., XVI, 25, l'apôtre identifie cet Évangile avec le mystère de Dieu, autrefois caché et maintenant révélé aux hommes par l'avènement de Jésus-Christ et par la prédication de sa doctrine. Eph., VI, 19. Or, ce mystère ou secret dessein de Dieu consiste dans la rédemption de tous les hommes, dans l'admission des gentils aux biens messianiques par l'abolition de la loi mosaïque, comme seul moyen de justification et de salut. Cf. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. I, p. 52-55, 429-433.

La signification d'εὐαγγέλιον pour désigner la prédication orale de la doctrine de Jésus-Christ a passé des écrits du Nouveau Testament dans les plus anciens monuments de la littérature chrétienne. Ainsi, S. Clément de Rome, *I Cor.*, XLVII, 2, Funk, *Patres apostolici*, t. I, p. 160; S. Ignace, *Ad Philad.*, V, 1, *ibid.*, p. 268; S. Justin, *Dial. cum Tryphone*, 10, *P. G.*, t. VI, col. 496. Elle a persévéré jusqu'à nos jours dans le langage chrétien, et les prêtres et les missionnaires sont toujours nommés les prédicateurs de l'Évangile. On a aussi conservé l'opposition établie par saint Paul entre la loi et l'Évangile, et le nom d'Évangile, pris en ce sens, désigne la révélation chrétienne et la nouvelle alliance en opposition avec la révélation juive et l'ancienne alliance.

2° *L'Évangile écrit.* — Par l'emploi d'une métaphore bien connue qui passe du contenu au contenant, on a donné, dans la littérature ecclésiastique, une signification nouvelle au mot εὐαγγέλιον. Ce mot, qui désignait la bonne nouvelle du salut et la doctrine de Jésus-Christ, a servi à désigner aussi les écrits dans lesquels cette bonne nouvelle et cette doctrine étaient consignées. Cette nouvelle acception fut introduite au cours du IIe siècle de notre ère. En visant une recommandation évangélique, Matth., XVIII, 15-17, l'auteur de la Didaché, XI, 3; XV, 3, 4, Funk, t. I, p. 26, 34, considère le contenu du livre plutôt que le livre lui-même. Il en est de même, *II Cor.*, VIII, 5, p. 194. Mais la Didachè, VIII, 2, Funk, t. I, p. 18, vise un Évangile écrit qui contient l'oraison dominicale. Cf. E. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, Paris, 1911, t. I, p. 69. Saint Justin paraît avoir été le premier à donner le nom d'Évangile aux livres eux-mêmes. Si l'on peut discuter la signification précise de ce nom dans quelques passages des écrits de ce Père, par exemple, *Dial. cum Tryphone*, 10, *P. G.*, t. VI, col. 496, on ne peut avoir aucune hésitation, quand il nomme expressément εὐαγγέλια les ouvrages qu'il appelle plusieurs fois « les mémoires des apôtres ». *Apol.*, I, 66, *ibid.*, col. 429. L'Épître à Diognète, XI, 6, Funk, *op. cit.*, t. I, p. 410, oppose la foi des Évangiles à la crainte de la loi, à la grâce des prophètes et à la tradition des apôtres. Saint Irénée indique bien quelle a été la formation de ce nom. Il déclare, d'une part, que les évangélistes ont mis par écrit l'Évangile ou la prédication évangélique, et il appelle, d'autre part, leurs écrits des Évangiles. Les deux notions d'Évangile oral et d'Évangile écrit reviennent constamment sous sa plume. Cf. Th. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Erlangen, 1888, t. I, p. 161-163.

Ce nom a d'abord été donné aux écrits apostoliques, qui racontaient la vie de Jésus et exposaient sa doctrine, telles que la prédication orale les avait consacrées et transmises. Quand les hérétiques composèrent d'autres récits sur la vie de Jésus, ils leur donnèrent le nom d'Évangile, qui était usuel. Il y eut donc dès lors à distinguer entre les Évangiles apostoliques que l'Église reçut comme témoignages authentiques de la prédication apostolique et qu'elle inséra dans son canon, ou sa liste officielle des Livres saints, et des Évangiles, qu'elle rejeta parce qu'ils n'étaient pas d'origine ou d'autorité apostolique et qui furent nommés apocryphes. Voir les deux articles suivants.

Fillion, *Introduction générale aux Évangiles*, Paris, 1889, p. 1-3; Th. Zahn, *Einleitung in das Neue Testament*, 2e édit., Leipzig, 1900, t. II, p. 159-173; J. Weiss, *Das älteste Evangelium*, Gœttingue, 1903, p. 25-42; A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1907, t. I, p. 3-5; A. Harnack, *Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*, Leipzig, 1910, p. 199-239; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1912, t. II, p. 57-60.

E. Mangenot.

2. ÉVANGILES APOCRYPHES. Sous l'appellation générique d'Évangiles apocryphes, on range tous les écrits extracanoniques qui retracent la vie du Sauveur ou de sa famille, en prétendant à une autorité analogue à celle des Évangiles canoniques. Ces écrits peuvent, d'ailleurs, ou bien se poser en rivaux des récits authentiques, qu'ils aspirent à remplacer, ou bien, plus modestement, prétendre à les compléter. De là, une distinction très importante entre les Évangiles apocryphes au point de vue de leur contenu. En ce qui concerne les influences qui leur ont donné naissance, il convient également de distinguer, d'une part, des Évangiles comme celui des *Hébreux* ou celui des *Égyptiens*, assez semblables aux Évangiles canoniques par leurs origines et, d'autre part, la grande majorité des Évangiles apocryphes. Publiés à une époque plus récente, ces derniers n'ont plus l'unique préoccupation de relater les traditions courantes concernant le Sauveur; ils répondent à des désirs plus complexes, soit qu'ils veuillent simplement satisfaire la curiosité des contemporains sur les parties de la vie de Jésus laissées dans l'ombre par l'Évangile, soit qu'ils veuillent insinuer des doctrines parfois tendancieuses, parfois nettement hérétiques sous le couvert d'enseignements évangéliques.

Le problème que soulèvent les Évangiles apocryphes est donc : 1° de préciser leur rapport avec les Évangiles canoniques (quels Évangiles ont-ils connus, et comment les ont-ils utilisés?); 2° de déterminer jusqu'à quel point leurs additions aux récits de l'Évangile proviennent de sources indépendantes et authentiques; 3° de décider, enfin, si les fictions surajoutées sont dues simplement à une pieuse fraude, ou manifestent, au contraire, des tendances hérétiques. Ce problème est singulièrement compliqué par l'état fragmentaire de la plupart des textes, comme aussi par l'indécision du texte des Évangiles conservés en entier. On s'accorde pour tant à déclarer que, sauf des exceptions à signaler ultérieurement, les Évangiles apocryphes dépendent des Évangiles canoniques; que, sauf des cas particuliers où il n'est pas interdit de supposer l'emploi de sources orales, l'on n'a affaire, pour ce qui concerne les additions à la matière évangélique, qu'à d'audacieuses fictions; bref, que la valeur documentaire des Évangiles apocryphes est extrêmement minime, sinon tout à fait nulle. Ce qui ne veut pas dire que l'étude de ces apocryphes soit sans importance. Elle permet d'abord de se rendre un compte plus exact des difficultés qu'ont dû vaincre les Évangiles canoniques pour s'imposer définitivement : pendant les premières années du IIe siècle, il y a encore, dans diverses régions, un travail actif sur les traditions évangéliques. A un autre point de vue, les Évangiles apocryphes jettent une vive lumière sur les conditions de la vie et de la pensée dans l'Église primitive. Destinés le plus souvent à des milieux populaires, issus parfois de ces mêmes milieux, ils font connaître, mieux que les écrits des docteurs, le christianisme moyen. Si, d'ailleurs, nombre de ces productions ont été condamnées de bonne heure par les chrétiens orthodoxes, plusieurs ont circulé longtemps encore dans l'Église. Ce sont naturellement les Évangiles hérétiques qui ont disparu les premiers, au fur et à mesure que s'éteignaient les sectes qui leur avaient donné naissance. Ceux qui, sans être hérétiques, faisaient double emploi avec les livres canoniques disparurent ensuite; l'*Évangile des Hébreux* était encore d'un usage courant dans certaines communautés du IVe siècle, et l'*Évangile de Pierre* a été retrouvé dans un tombeau d'Akhmin qui date au moins du VIIIe siècle. Les Évangiles de l'enfance auront une destinée plus brillante; soit directement, soit par des remaniements successifs, ils inspireront longtemps la piété populaire. Enfin, plusieurs apologistes ont tiré de l'étude des apocryphes des preuves en faveur de la vérité des Évangiles canoniques. Le contraste entre la simplicité et la dignité de ceux-ci et l'extravagance de beaucoup de ceux-là établit la valeur unique de nos Évangiles et fournit une réfutation parfaite des théories qui voudraient mettre les narrations évangéliques sur le même pied que ces productions de mauvais aloi.

On trouvera l'indication la plus complète de la littérature relative aux apocryphes dans E. Hennecke, *Neutestamentliche Apocryphen*, Tubingue, 1904; *Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen*, Tubingue, 1904. Voir aussi O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. I, p. 365-411; A. Ehrhard, *Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884-1900*, Fribourg-en-Brisgau, 1900, p. 123-147; et les différentes encyclopédies : Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, 1882, t. II, art. *Gospels apocryphal*, par Lipsius; Hastings, *Dictionary of the Bible*, 1904, t. V, p. 420-438, art. *Apocryphal Gospels*, par J. G. Tasker; Hastings, *Dictionary of Christ and the Gospels*, 1906, t. I, p. 671-685, art. *Gospels (apocryphal)*, par Findlay; *Realencyclopädie fur protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., 1896, t. I, p. 653-664, art. *Apokryphen des Neuen Testamentes*, par R. Hofmann. W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tubingue, 1909, a mis en œuvre d'une manière assez heureuse les matériaux d'origine apocryphe.

Plusieurs classifications ont été proposées pour les Évangiles apocryphes, nous adopterons celle de Findlay, *loc. cit.*, qui combine celles de Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, t. I, p. 4 sq., et de Tasker, *loc. cit.* : — 1° Évangiles de type synoptique pouvant être considérés comme incorporant des traditions anciennes : *Év. des Hébreux*, *des Égyptiens*, *de Pierre*; *le fragment d'Év. du Fayoum* et les *fragments d'Oxyrhinque*; 2° Évangiles dont le caractère hérétique est reconnu par tous : Évangiles *des douze apôtres*, de *Thomas*, de *Philippe*, de *Marcion*, et un grand nombre d'autres dont on ne connaît que les noms; 3° Évangiles suppléments, qui prétendent remplir les lacunes de nos connaissances : 1. sur l'enfance de Jésus, ses parents : *Protévangile de Jacques* et ses remaniements; *Évangile de Thomas*, *le philosophe israélite*; *Évangile arabe de l'enfance*; *Histoire de Joseph le charpentier*; *Transitus Mariæ*; 2. sur la passion et la résurrection du Sauveur : *Évangile de Nicodème*.

I. Évangiles de type synoptique. — 1° *Évangile des Hébreux* (ou *selon les Hébreux*). — D'après Eusèbe, *H. E.*, l. IV, XXII, 8, édit. Schwartz, t. I, p. 372; *P. G.*, t. XX, col. 384, Hégésippe dans ses Mémoires citait l'*Évangile selon les Hébreux*, τὸ κατὰ Ἑβραίους εὐαγγέλιον. Mais était-ce Hégésippe lui-même qui donnait ce titre à sa source ou Eusèbe le conclut-il des citations faites par l'auteur des Mémoires? La question n'est pas résolue. Le titre est donné pour la première fois d'une manière certaine par Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, IX, 45, édit. Stählin, t. II, p. 137; *P. G.*, t. VIII, col. 981. Au témoignage de saint Jérôme, *De vir. ill.*, 2, *P. L.*, t. XXIII, col. 611, Origène regardait l'Évangile selon les Hébreux comme une source de valeur pour l'histoire du Christ. En fait, dans ce qui nous reste de ses œuvres, l'on trouve au moins trois références précises à cet Évangile : *In Joa.*, tom. II, 6, *P. G.*, t. XIV, col. 132; *Homil.*, XV, *in Jer.*, *P. G.*, t. XIII, col. 433; *In Matth.* tom. XV, 14, *P. G.*, t. XIII, col. 1293 sq. D'après Eusèbe, *H. E.*, III, XXV, 5, édit. Schwartz, t. I, p. 252; *P. G.*, t. XX, col. 269, l'Évangile selon les Hébreux, « dont aiment surtout à se servir les Juifs qui ont reçu le Christ, » était rangé par quelques-uns parmi les livres incontestés, ὁμολογούμενα. Mais c'est surtout par saint Jérôme que nous connaissons cet Évangile. Il avait découvert, d'abord chez les chrétiens de Bérœa en Syrie, plus tard dans la bibliothèque de Césarée de Palestine, un Évangile araméen, écrit en caractères hébreux et différent des Évangiles canoniques. Jérôme en avait fait pour son usage personnel une version grecque et une autre latine. A son époque, une grande incertitude régnait sur l'origine de ce livre; plusieurs le tenaient pour l'œuvre originale de saint Matthieu, et à divers endroits Jérôme semble pencher vers cet avis; d'autres l'identifiaient avec l'*Évangile des douze apôtres* et ceux qui n'étaient pas très au courant pouvaient croire que ce livre était en usage chez les ébionites hérétiques aussi bien que chez les autres chrétiens orientaux. D'ailleurs, il était à cette époque complètement inconnu de l'Occident, puisque Jérôme n'en connaissait plus ni version latine ni version grecque; et sa désignation d'Évangile selon les Hébreux indiquait suffisamment qu'il ne circulait que parmi les communautés chrétiennes parlant hébreu ou plutôt araméen. Le fait qu'à certains moments Jérôme pouvait l'identifier avec le Matthieu hébreu montre qu'il ressemblait davantage au premier Évangile qu'à tout autre. D'ailleurs, à d'autres moments Jérôme affirme qu'il diffère sur quelques points de notre Matthieu canonique. Les textes de saint Jérôme sont rassemblés dans Handmann, Zahn, Harnack. Voir plus loin. L'étude des citations d'Épiphane, *Hær.*, XXIX, 9; XXX, 3; XLVI, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 405, 409, 840, n'est pas contraire à ces conclusions. Seulement, Épiphane demeure responsable de la confusion créée entre l'Évangile des Hébreux et l'Évangile des ébionites, voire même le *Diatessaron* de Tatien, confusion qui n'a été entièrement dissipée que par Hilgenfeld. On suit la trace de l'Évangile selon les Hébreux jusque dans la Stichométrie dite de Nicéphore, qui le range parmi les *antilegomena*. Tischendorf avait signalé, *Notitia editionis codicis Sinaitici*, 1860, p. 58, l'existence, dans un ms. minuscule du IX-Xe siècle (cursif *566* des Évangiles, ε *77* de von Soden), de quatre notes marginales se référant à Matth., IV, 5; XVI, 17; XVIII, 21; XXVI, 74, et renvoyant à τὸ Ἰουδαϊκόν; la troisième note est d'accord avec une citation hiéronymienne. En 1911, M. Schmidtke a fait connaître que des notes du même genre se retrouvaient dans les mss ε *175*, ε *370* et *371*, δ *30* (selon la notation de von Soden); ces variantes se réfèrent à Matth., V, 22; VII, 5; X, 16; XI, 12, 25; XV, 5; XVI, 2; XXVII, 65. Elles se rencontrent dans des mss appartenant à une même famille et dont l'origine serait, d'après M. Schmidtke, une édition du Nouveau Testament

qu'il appelle l'édition de Sion et qui aurait été exécutée à Antioche vers le début du ve siècle.

Le nom actuel de cet Évangile ne saurait être primitif; pour ceux qui s'en servaient, c'était tout simplement l'Évangile; le nom actuel lui a été donné par les chrétiens étrangers aux communautés de langue sémitique. Cet Évangile avait été composé en araméen occidental, la langue même que parlaient les contemporains de Jésus. Le fait que Clément d'Alexandrie et Origène l'ont cité semble indiquer qu'il en existait une traduction grecque avant l'époque de saint Jérôme. C'est du moins ce que prétendent Hilgenfeld, Handmann et Harnack; Zahn soutient, au contraire, que la première traduction qui en fut faite est la double version latine et grecque de saint Jérôme.

Cette version est aujourd'hui perdue; toutefois les citations éparses dans les Pères de l'Église, surtout dans les commentaires de saint Jérôme, permettent de restituer une vingtaine de fragments d'étendue très inégale. Zahn d'une part, Preuschen de l'autre, les ont organisés en prenant comme guide l'Évangile de saint Matthieu, dont l'Évangile des Hébreux se rapprochait beaucoup. On n'est pas certain toutefois que cet apocryphe débutât par les récits de l'enfance. Les expressions sont généralement celles de la Synopse, mais on y trouve plus encore que dans Marc le souci du détail précis et caractéristique. Le riche à qui Jésus vient de conseiller de vendre ses biens au profit des pauvres réfléchit en se grattant la tête, *cœpit autem dives scalpere caput suum et non placuit ei*; Jésus ressuscité remet son suaire au serviteur du grand-prêtre. Le Saint-Esprit entraîne Jésus au désert, en l'enlevant par un des cheveux de sa tête. Les idées sont celles que se faisaient de Jésus les ébionites primitifs. Jésus est, avant tout, le Messie; c'est au baptême que l'Esprit-Saint est pour la première fois descendu sur Jésus, lui conférant une fois pour toutes l'onction messianique : *Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires et requiescerem in te; tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum.* Fils de l'Esprit, sans péché, Jésus devient ainsi le sauveur des malades et des pécheurs; d'ailleurs, il n'entreprend rien contre la loi et les prophètes, qui doivent rester la règle de la vie chrétienne.

Pour ce qui est des relations de cet Évangile avec les Synoptiques, différentes solutions ont été proposées. Certains, Hilgenfeld, Zahn, veulent y voir l'original de notre Matthieu canonique; mais cette hypothèse est universellement rejetée. Harnack, au contraire, considère notre apocryphe comme entièrement indépendant de la Synopse; il serait une rédaction relativement primitive des traditions évangéliques qui circulaient dans les milieux judéo-chrétiens. D'autres enfin estiment que l'Évangile des Hébreux dépend de tous les Synoptiques : les diverses particularités s'expliquent si l'on admet que cet apocryphe a été écrit par quelqu'un qui utilisait les Évangiles canoniques de Matthieu et de Luc, en y joignant quelques traditions d'origine différente et relativement secondaire. Quoi qu'il en soit, tout le monde s'accorde pour le considérer comme très ancien; il serait de la fin du Ier siècle.

M. Schmidtke, *Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1911, t. XXXVII, fasc. 1, a imaginé une théorie toute nouvelle sur les rapports entre les Évangiles judéo-chrétiens. Les citations et références, rapportées jusqu'à présent à l'*Évangile des Hébreux*, appartiendraient à deux Évangiles, complètement distincts : l'*Évangile des Nazaréens* et l'*Évangile des Hébreux* identifié avec l'*Évangile des ébionites*. Voir plus loin. L'*Évangile des Nazaréens* ne serait autre chose qu'une traduction syriaque du Matthieu grec canonique, exécutée avant 150 par les Nazaréens de Célésyrie. C'est pour s'être mépris sur le caractère de cet Évangile que Papias a mis en circulation la légende des *Logia* rédigés en hébreu par Matthieu. Hégésippe aurait connu lui aussi cette version syriaque de Matthieu, puis on en perd la trace jusqu'à Eusèbe qui l'a eue en mains et l'a placée dans la bibliothèque de Césarée. Apollinaire de Laodicée en aurait fait grand cas, et l'aurait citée fréquemment dans son commentaire sur Matthieu, aujourd'hui perdu. C'est de ce commentaire que proviendraient les variantes empruntées à τὸ Ἰουδαϊκόν, et qu'on relève dans les manuscrits de l'édition dite de Sion. Mais saint Jérôme a confondu cette version syriaque de Matthieu avec l'*Évangile des Hébreux* dont il retrouvait les traces chez les exégètes antérieurs; son erreur a entraîné celle des critiques d'aujourd'hui. L'*Évangile des Nazaréens* ne serait donc pas un apocryphe au sens propre du mot, mais un *targoum* araméen sur l'Évangile canonique. Sur l'*Évangile des Hébreux*, voir plus loin *Évangile des ébionites*.

Les diverses citations sont rassemblées dans E. Preuschen, *Antilegomena, die Reste der ausserkanonischen Evangelien*, 2e édit., Giessen, 1905, p. 3-9; et dans T. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, t. II, p. 686-704. Nombreux travaux sur cet Évangile; les plus importants sont : Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem receptum*, 1884, fasc. 4, p. 5-38; Nicholson, *The Gospel according to the Hebrews*, 1879; Handmann, *Das Hebräerevangelium*, 1888, dans *Texte und Untersuchungen*, t. V, fasc. 3; Zahn, *loc. cit.*, p. 642-723; Harnack, *Altchristliche Litteratur*, t. I, p. 6-10; t. II (*Chronologie*), 1, p. 625-651. On trouvera une bibliographie très complète dans Hennecke, *Handbuch*, p. 21-23.

2° *L'Évangile des Égyptiens* (ou *selon les Égyptiens*). — Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, IX, 63; XIII, 92, édit. Stählin, p. 225, 238; *P. G.*, t. VIII, col. 1168, 1192, mentionne un Évangile selon les Égyptiens, sur lequel les encratites appuient leurs théories et dont il cite lui-même quelques passages. Origène en parle d'une manière tout à fait incidente dans l'explication du premier verset de l'Évangile de saint Luc. *Homil.*, I, *in Luc.*, *P. G.*, t. XIII, col. 1803. D'après Hippolyte, *Philosoph.*, V, 7, *P. G.*, t. XVI, col. 3130, les naasséniens s'appuyaient sur cet apocryphe pour soutenir leurs doctrines sur les transformations de l'âme humaine; et Épiphane, *Hær.*, LXII, 2, *P. G.*, t. XLI, col. 1052, nous apprend que les sabelliens trouvaient dans l'*Évangile égyptien* un soutien pour leurs erreurs.

Le fait, qu'à partir d'une certaine époque, cet apocryphe se rencontre surtout dans des communautés hérétiques, ne doit pas faire préjuger immédiatement de son caractère; les textes mêmes de nos Évangiles canoniques n'ont-ils pas été interprétés par les hétérodoxes dans les sens les plus divers? Pour apprécier sainement le caractère de l'Évangile selon les Égyptiens, il faut se rappeler que l'homélie connue sous le nom de *Secunda Clementis* cite, XII, 2, comme parole du Seigneur un texte que Clément d'Alexandrie donne par ailleurs comme appartenant à l'Évangile des Égyptiens. Harnack, *Chronologie*, 1, p. 617 sq., a dressé le tableau des citations évangéliques de la *Secunda Clementis* et conclu que plusieurs d'entre elles dérivent incontestablement de notre apocryphe. Ce fait, s'il était entièrement démontré, prouverait que l'Évangile égyptien a franchi de bonne heure les frontières de l'Égypte et qu'il était tenu à Rome en grande estime.

Les quelques citations qui en sont conservées ne permettent guère de déterminer d'une manière ferme le contenu et le caractère de cet écrit. Les passages relevés par Clément d'Alexandrie se réfèrent à un entretien de Salomé avec le Sauveur où celui-ci semblerait condamner l'œuvre du mariage. Mais le passage est

assez obscur et pourrait admettre une interprétation orthodoxe. Tout ceci explique les divergences des critiques dans l'appréciation de cet Évangile. Pour les uns, il est le produit de la gnose panthéistique, Lipsius, dans *Dictionary of christian biography*, t. II, p. 712, ou tout au moins il présente des tendances encratites nettement caractérisées (Zahn). D'autres, au contraire, veulent y voir une partie de la littérature évangélique primitive. Harnack a prétendu montrer que l'encratisme de cet apocryphe se tenait dans les limites de l'orthodoxie; son opinion se fonde tout particulièrement sur l'emploi de notre Évangile dans la *Secunda Clementis*. Quelques auteurs, Findlay, Tasker, soutiennent une opinion intermédiaire entre ces deux extrêmes. On aurait affaire à un écrit gnostique, mais qui a puisé à de bonnes sources; son auteur a eu entre les mains des renseignements d'aussi bon aloi que ceux dont les évangélistes faisaient usage, mais il a traité plus librement sa matière. La patrie de cet Évangile serait Antioche d'après Zahn, l'Égypte d'après Harnack; il remonterait au milieu du IIe siècle, peut-être un peu plus tôt (Harnack). Plusieurs critiques rapporteraient volontiers à l'Évangile des Égyptiens les fragments découverts dans les papyrus du Fayoum et d'Oxyrhinque. Cette attribution n'est pas prouvée.

Les textes dans Preuschen, *Antilegomena*, p. 2, 3, et dans Harnack, *Altchr. Litt.*, t. I, p. 13, 14.

Principaux travaux : Schneckenburger, *Ueber das Evangelium der Ægyptier*, Berne, 1834; Völter, *Petrusevangelium oder Ægypterevangelium?* Tubingue, 1893; Zahn, *Geschichte des N. T. Kanons*, t. II, p. 628-642; Harnack, *Chronologie*, 1, p. 612-622. Bibliographie plus complète dans Hennecke, *Handbuch*, p. 38 sq.

3° *L'Évangile de Pierre.* — Jusqu'à ces dernières années nos connaissances sur l'Évangile de Pierre étaient extrêmement sommaires. On savait que l'évêque Sérapion d'Antioche (fin du IIe siècle) avait eu entre les mains un Évangile selon Pierre qu'il avait d'abord jugé inoffensif, mais dont, à plus ample informé, il avait constaté le caractère docète. Voir Eusèbe, *H. E.*, l. VI, XII, édit. Schwartz, t. II, p. 544; *P. G.*, t. XX, col. 545. Origène mentionnait ce même écrit et montrait qu'il en connaissait le contenu. *In Matth.*, tom. X, 17, *P. G.*, t. XIII, col. 876. Eusèbe déclarait que l'Évangile attribué à Pierre n'avait été cité par aucun écrivain ecclésiastique, et le rangeait en conséquence parmi les apocryphes, νόθα. *H. E.*, l. III, III, 2; XXV, 6, édit. Schwartz, t. I, p. 190, 252; *P. G.*, t. XX, col. 217, 269. Selon Théodoret, *Hær. fab. confutatio*, II, 2, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 389, les nazaréens se seraient servis d'un Évangile selon Pierre. Enfin, quelques critiques supposaient que les ἀπομνημονεύματα (τῶν ἀποστόλων), dont il est plusieurs fois question dans Justin, *Dial.*, 106; *Apol.*, I, 66, etc., édit. Otto, t. II, p. 380; t. I, p. 182; *P. G.*, t. VI, col. 724, 429, pouvaient bien être l'Évangile de Pierre. Cf. Zahn, *Geschichte des N. T. Kanons*, 1889, t. I, p. 509 sq. L'absence complète de citations authentiques et la pauvreté des renseignements permettaient les conjectures les plus diverses. Les choses en étaient là, quand, à l'automne de 1892, Bouriant fit connaître dans les *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire*, les résultats de ses fouilles à Akhmin, l'ancienne Panopolis, durant l'hiver de 1886-1887. Dans le tombeau d'un moine égyptien, on avait retrouvé un paquet de feuillets d'un ms. grec du VIIIe-IXe siècle, contenant, outre un fragment assez important du livre d'Hénoch, neuf pages d'un Évangile de saint Pierre et sept pages d'une Apocalypse attribuée au même apôtre. Le ms. d'Akhmin restituait environ 174 stiques de l'Évangile de Pierre, donnant la fin du récit de la passion et le récit de la résurrection. Pilate convaincu de l'innocence de Jésus, mais ne pouvant le délivrer, l'abandonne à Hérode. C'est Hérode qui prononce la sentence de condamnation, laquelle est exécutée sur-le-champ. La narration suit alors d'assez près le récit des Synoptiques; elle insiste tout particulièrement sur le fait que Jésus ne semble pas souffrir et aussi sur l'endurcissement des prêtres et des pharisiens. La résurrection de Jésus, que les Synoptiques n'avaient point décrite, est rapportée avec des détails plus ou moins fantaisistes; elle a pour témoins les soldats qui gardent le tombeau et la foule des prêtres et des scribes qui les ont accompagnés. Suit le récit de la visite de Marie-Madeleine au tombeau; le fragment s'interrompt brusquement au début d'une narration analogue à celle de Joa., XXI.

Sérapion d'Antioche avait déjà relevé le caractère docète de l'Évangile de Pierre; cette vue est confirmée par l'étude du fragment découvert. Entre les deux larrons, Jésus se tait, comme s'il ne souffrait pas, ἐσιώπα ὡς μηδὲ πόνον ἔχων, IV, 10. Au lieu de s'écrier comme dans Matthieu et Marc : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ? » le Seigneur s'écrie : « Ma force, ma force, tu m'as quitté, » ἡ δύναμίς μου, ἡ δύναμίς μου κατέλειψάς με, VI, 19. Quand Jésus sort du tombeau, il grandit au point que sa tête dépassa le ciel, X, 40. Mais il reste assez difficile de décider à quelle catégorie de docètes l'on a affaire. Un second caractère de l'Évangile de Pierre, c'est sa tendance nettement apologétique. Pilate était convaincu de l'innocence du Seigneur; c'est l'envie des prêtres, des scribes et des pharisiens qui l'a contraint à envoyer Jésus à la mort. Mais les miracles étonnants, qui se passent devant de nombreux témoins aussi bien au moment de la mort qu'au moment de la résurrection de Jésus, doivent convaincre les plus obstinés du caractère divin du Seigneur. Les autres traits qui diffèrent de la narration synoptique sont destinés à donner au récit plus de couleur et plus d'apparente précision.

Il n'est pas douteux, en effet, que l'auteur de notre apocryphe n'ait utilisé, en l'amplifiant, une tradition canonique. Les critiques ne sont pas d'accord, il est vrai, sur le nombre des Évangiles canoniques dont il se serait servi. Zahn tient pour incontestable que les seules sources de l'auteur sont les quatre Évangiles canoniques. Pour Swete, l'Évangile de Pierre dépend tout d'abord des quatre Évangiles canoniques, traités avec beaucoup de liberté, mais il a pu emprunter aussi à quelques autres sources. Harnack juge que le rapport avec Marc est prouvé; avec les trois autres Évangiles il demeure incertain. Ici encore, comme dans les Évangiles des Hébreux et des Égyptiens, on aurait affaire à une tradition évangélique plus ou moins authentique, mais beaucoup moins pure que dans les Évangiles précédents.

La date reste encore indécise. L'Évangile existait certainement avant Sérapion d'Antioche qui le cite; si, ce qui paraît assez peu vraisemblable, il était connu de Justin, il faudrait le mettre avant 150. On conjecture, sans preuve suffisante, qu'il a été écrit en Syrie. En tout cas, il a dû circuler pendant de longues années, puisqu'au VIIIe-IXe siècle on le recopiait encore, et qu'on le mettait comme un talisman dans le tombeau du moine d'Akhmin.

Le texte a été publié pour la première fois par Bouriant, voir plus haut; puis en photographie par Gebhardt, *Das Evangelium und die Apokalypse des Petrus*, Leipzig, 1893; et aussi dans les très nombreuses éditions qui ont été faites à partir de 1892. Signalons celles de Harnack, *Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1893, t. IX, fasc. 2; de Zahn, *Das Evangelium des Petrus*, Leipzig, 1893; de Swete, *The apocryphal Gospel of Peter*, Londres, 1892; de Robinson, *The Gospel according to Peter and the Revelation of Peter*, Londres, 1892; de Lods, *Evangelii secundum Petrum et*

Petri Apocalypsis quæ supersunt, Paris, 1893; voir aussi Preuschen, *Antilegomena*, p. 15-20.

Sur la littérature considérable suscitée par la découverte de Bouriant, voir A. Ehrhard, *Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884-1900*, Fribourg-en-Brisgau, 1900, p. 127 sq.; Hennecke, *Handbuch*, p. 72.

4° *Fragment d'Évangile du Fayoum.* — Dans un lot de papyrus originaires du Fayoum, acquis en 1882 par l'archiduc Rainer, Bickell a découvert et déchiffré en 1885 un très court fragment de texte évangélique, en grec, synoptique de Marc, XIV, 26-30, et de Matthieu, XXVI, 30-34. Le dialogue entre Jésus et Pierre est plus vif, plus bref et de forme en apparence plus originale que dans les textes canoniques. On a voulu voir dans ce fragment un reste d'un Évangile perdu, peut-être de l'Évangile des Hébreux ou de l'Évangile des Égyptiens (Harnack). Mais plusieurs critiques le considèrent simplement comme une citation plus ou moins libre d'un Évangile canonique (probablement Marc), insérée dans une homélie patristique. Zahn déduit cette hypothèse du fait que la phraséologie, différente de celle des Synoptiques, vise à une grécité plus classique. La question ne semble pas encore tranchée.

Bickell a publié pour la première fois le texte dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1885, t. III, p. 498 sq. On le trouvera aussi dans Preuschen, *Antilegomena*, p. 21. — Harnack, *Das Evangelienfragment von Faium*, dans *Texte und Untersuchungen*, 1889, t. V, fasc. 4, p. 493 sq.; Zahn, *Geschichte des N. T. Kanons*, t. II, p. 780-790; Savi, *Le fragment évangélique de Fayoum*, dans la *Revue biblique*, t. I, p. 321-344 (tient le texte pour un fragment d'Évangile). Littérature plus complète dans Ehrhard, *Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884-1900*, p. 123-124.

5° *Les fragments d'Oxyrhinque.* — Beaucoup plus importants que le fragment du Fayoum sont les papyrus découverts à plusieurs reprises à Behnesa, l'ancienne Oxyrhinque, par Grenfell et Hunt. Ces messieurs publiaient d'abord, en 1897, une série de sept sentences de Jésus inscrites au recto et au verso d'un feuillet qui devait faire partie d'un livre. Ce sont des *Logia* détachés et précédés chacun de la formule : « Jésus dit. » Le texte n'en a pas toujours été restitué avec une parfaite certitude. Tels qu'ils sont, plusieurs se trouvent parallèles à des passages des Synoptiques (1° = Luc., VI, 42; Matth., VII, 5; 5° = Luc., IV, 24; 6° = Matth., V, 14); les autres sont indépendants et nouveaux. Le plus curieux, mais aussi le plus difficile à expliquer, est incontestablement le 4° : « Là où deux ou trois sont réunis, ils sont avec Dieu, et si quelqu'un est seul, moi je suis là; soulève la pierre et là tu me trouveras, fends le bois et là je suis. » Faut-il voir dans ces derniers mots un sens panthéistique? Les conjectures les plus diverses ont été faites sur l'origine de ces sentences. Avec un peu trop d'empressement, quelques-uns y ont vu les *logia* dont parle Papias et qui seraient la source de nos Synoptiques; d'autres ont cru y retrouver les fragments d'un Évangile perdu, soit l'Évangile des Égyptiens (Harnack), soit un Évangile inconnu, dépendant de la tradition synoptique et apparenté comme caractère à Luc et à Jean.

En 1904, les mêmes chercheurs ont publié une nouvelle série de *Logia*, et un fragment indépendant d'un autre Évangile. La série des sentences de Jésus est introduite par un petit prologue que MM. Grenfell et Hunt proposent de lire ainsi : « Voici les sentences (admirables?) que Jésus le Seigneur vivant prononça devant (Céphas?) et Thomas, et il leur dit : Quiconque entendra ces discours ne goûtera pas la mort. » Suivent cinq sentences dont les quatre premières sont introduites par les mots « Jésus dit »; la dernière commence par une question des disciples à Notre-Seigneur. La première est étroitement apparentée à une citation de l'Évangile des Hébreux faite par Clément d'Alexandrie; il est impossible d'identifier les autres avec des passages connus d'Évangiles canoniques ou apocryphes. Le fragment d'Évangile perdu, publié en même temps que cette collection de *Logia*, et d'ailleurs en fort mauvais état, contient la conclusion d'un discours de Jésus analogue à une partie du sermon sur la montagne. Les premières lignes sont sensiblement parallèles à des passages de Matthieu et de Luc, mais la forme est plus abrégée. Cf. Matth., VI, 25, 28, 27; Luc., XXI, 23; XII, 27, 25. La fin du fragment est ainsi conçue : « Ses disciples lui dirent : Quand te manifesteras-tu à nous et quand te verrons-nous? Il dit : Quand vous serez déshabillés et que vous n'en aurez pas de honte. » Cette réponse de Jésus rappelle un mot de l'Évangile des Égyptiens, cf. Preuschen, *Antilegomena*, p. 2, l. 30, cité par Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, XIII, 92, édit. Stählin, t. II, p. 238; *P. G.*, t. VIII, col. 1192. La forme plus simple du *logion* et l'allusion plus directe à Gen., III, 7, indique une date plus primitive que celle du texte actuel de l'Évangile des Égyptiens. Bien qu'il soit possible que ce fragment représente une tradition indépendante des Synoptiques, il est plus probable que l'Évangile auquel il appartenait, mettait en œuvres des matériaux trouvés dans Matthieu et dans Luc, en y ajoutant d'autres données. A ce compte, on pourrait le dater de la première moitié du IIe siècle.

Enfin, dans la campagne de 1905-1906, Grenfell et Hunt ont encore découvert à Oxyrhinque un nouveau fragment de 45 lignes se rattachant à l'histoire de Jésus et qu'ils ont publié en 1908. Il s'agit d'une discussion du Christ avec les pharisiens relativement aux purifications légales. Jésus, étant entré dans le hiéron sans avoir pris le bain réglementaire, subit les reproches d'un pharisien, qui était grand-prêtre. La réponse du Sauveur présente quelque parallélisme avec Matth., XXIII, 16, 25, et aussi avec Matth., XV, 1-20; Marc., VII, 1-23, mais on est assez loin des idées et des expressions de la Synopse; le symbolisme de quelques phrases sur les eaux vives rappellerait plutôt la manière du quatrième Évangile. Le P. Lagrange propose de voir dans ce morceau un fragment de l'Évangile selon les Hébreux, sans donner d'ailleurs de preuves suffisantes à l'appui de son opinion.

Les textes ont été publiés par Grenfell et Hunt dans *The Oxyrynchus papyri*, I, 1897; IV, 1904; V, 1907, et aussi séparément : Λόγια Ἰησοῦ. *Sayings of our Lord from an early greek papyrus*, Londres, 1897; *New sayings of Jesus*, Londres, 1904; *Fragment of an uncanonical Gospel from Oxyrynchus*, Oxford, 1908. Les deux premiers groupes ont été réimprimés dans Preuschen, *Antilegomena*, et aussi dans la *Patrologia orientalis* (avec fac-similés), t. IV, p. 151-158, 158-172, 177-182.

On trouvera une recension de la littérature extrêmement abondante provoquée par ces diverses découvertes, pour la première partie dans Ehrhard, *Die altchristliche Litteratur*, etc., p. 124-127; pour la deuxième dans Heinrici, *Theologische Studien und Kritiken*, janvier 1905. Sur la troisième partie, voir Büchler dans *The jewish quarterly review*, janvier 1908; Preuschen, dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 1908; Lagrange, dans la *Revue biblique*, octobre 1908.

II. ÉVANGILES HÉRÉTIQUES ET GNOSTIQUES. — Ils sont extrêmement nombreux, très différents d'âge et d'origine. Hofmann, après Fabricius, en a dressé une liste qui ne comprend pas moins de 27 numéros. Il n'en reste souvent que le titre et des allusions plus ou moins sommaires dans les écrivains ecclésiastiques. Les uns portent le nom d'un apôtre : Matthias, Barthélemy, André, Barnabé, Judas Iscariote; d'autres, celui du fondateur de l'école, Valentin, Basilide, Cérinthe.

Épiphane mentionne un Évangile d'Ève. *Hær.*, XXVI, 2, 3, 5, *P. G.*, t. XLI, col. 333, 336, 340. Nous étudierons seulement les plus importants.

1° *Évangile des douze apôtres ou des ébionites.* — De nombreuses confusions se sont produites touchant cet Évangile, qui a été identifié par saint Épiphane, et à l'occasion par saint Jérôme, avec l'Évangile selon les Hébreux. Depuis Hilgenfeld, les critiques sont d'accord pour identifier l'Évangile des douze, cité par Origène, *Homil.*, I, *in Luc.*, avec l'Évangile signalé par Épiphane, *Hær.*, XXX, 3, *P. G.*, t. XLI, col. 409, comme en usage parmi les ébionites gnostiques, et pour distinguer cette compilation hérétique de l'Évangile selon les Hébreux.

Les quelques citations faites par Épiphane de cet Évangile ébionite permettent d'en préciser le contenu et le caractère. Ce devait être un Évangile du type synoptique, débutant comme Marc par le récit de la prédication du Baptiste. Mais l'auteur savait à l'occasion modifier du tout au tout les paroles authentiques du Sauveur, pour les faire déposer en faveur de sa doctrine. Cette doctrine est celle des ébionites postérieurs, partisans d'Helxaï. Au moment du baptême, le Christ céleste, la plus parfaite créature du Père, s'est uni à l'homme Jésus, qui, par suite de cette union, peut être nommé le Fils de Dieu. Au point de vue moral, on rejetait l'Ancien Testament, Jésus était venu détruire les sacrifices anciens; les tendances étaient nettement ascétiques, et l'on répudiait l'usage de la viande et du vin. Jean-Baptiste avait le premier donné l'exemple de cette abstinence, l'Évangile des ébionites lui refusait même l'usage des sauterelles dont le solitaire faisait sa nourriture d'après les Évangiles canoniques: Jésus lui-même avait déclaré qu'il ne désirait nullement manger l'agneau pascal.

L'auteur semble avoir utilisé les trois Synoptiques et peut-être même le quatrième Évangile. Il prend d'ailleurs toute liberté avec ses sources. L'époque de la composition doit se placer vers la fin du IIe siècle ou vers le commencement du IIIe. Zahn la remonterait jusque vers 170.

D'après la théorie de M. Schmidtke, mentionnée plus haut, l'*Évangile des ébionites* ne se distinguerait pas de l'*Évangile des Hébreux* auquel font allusion Clément d'Alexandrie, Origène Eusèbe, et que saint Jérôme aurait malencontreusement confondu avec l'*Évangile des Nazaréens*. C'est donc à lui qu'il faudrait rapporter les doctrines particulières signalées plus haut dans l'*Évangile des Hébreux* et plus ou moins conformes à la stricte orthodoxie. Par contre, l'*Évangile des ébionites* ne contenait rien qui pût faire songer aux doctrines d'Helxaï. Le passage, interprété par Épiphane (n. 1 de Preuschen) comme affirmant que le Christ est la créature la plus parfaite du Père, ne peut appartenir à cet Évangile, ou du moins n'a pas ce sens.

De l'*Évangile des ébionites* (identique à l'*Évangile des Hébreux*), il faut distinguer l'*Évangile des douze apôtres*. Celui-ci ne semble pas avoir été en usage dans des cercles judéo-chrétiens, mais bien chez des gnostiques d'origine païenne. En fait, on en retrouve des traces chez des sectaires orientaux mentionnés par saint Éphrem sous le nom de gougéens. S. Éphrem, *Opera*, Rome, t. II, p. 440, 485, 493. D'après un catalogue d'hérésies, compilé au début du Ve siècle par l'évêque syrien Maruta de Maipherkat, ces gougéens se seraient forgé, avec le nom des douze apôtres, douze évangélistes. Le texte de Maruta, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XIX, fasc. 1, appendice, p. 10-11. D'une lettre de Jacques d'Édesse il ressort que ces hérétiques avaient plutôt des attaches avec la gnose syrienne qu'avec le judéo-christianisme. Cf. *Revue de l'Orient chrétien*, 1905, t. X, p. 278. La distinction entre l'*Évangile des ébionites* et celui des *douze* est de qu'il y a de plus solide dans toute la théorie de M. Schmidtke. Le reste semble bien caduc.

Le texte dans Preuschen, *Antilegomena*, p. 9-12; Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem receptum*, fasc. 4, p. 32 sq.; Zahn, *Geschichte des N. T. Kanons*, t. II, p. 721-742; Harnack, *Chronologie*, 1, p. 625-631. L'Évangile des douze apôtres, publié en copte, avec une traduction française, par Révillout, dans *Patrologia orientalis*, t. II, p. 123-183, est une compilation de basse époque.

2° *Évangile de Thomas.* — Hippolyte, *Philosoph.*, l. V, 7, *P. G.*, t. XVI, col. 3131, nous a conservé une citation d'un Évangile selon Thomas, en usage parmi les naasséniens, et qui est également signalé par Origène, *Homil.*, I, *in Luc.*, et par Eusèbe, *H. E.*, l. III, 25, 6, parmi les Évangiles apocryphes. D'autre part, Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, IV, 36; VI, 31, *P. G.*, t. XXXIII, col. 500, 593, connaît un Évangile selon Thomas, en usage parmi les manichéens et rédigé par un des trois disciples de Manès. Est-ce le même écrit? Et si l'on répond affirmativement, quelle est la relation entre cet Évangile hérétique et les récits de l'enfance de Thomas, le philosophe israélite? Faute d'indications suffisantes sur le contenu de cet Évangile, il est assez difficile de le savoir. La citation conservée par Hippolyte est ainsi libellée : « Celui qui me cherche me trouvera parmi les enfants de sept ans, car c'est là que dans le quatorzième éon, caché, je me manifesterai. » Les histoires merveilleuses de l'enfance du Sauveur ne seraient-elles point un commentaire de cette parole?

Le texte dans Preuschen, *Antilegomena*, p. 21; cf. Zahn, *Geschichte des N. T. Kanons*, t. I, p. 746-748; t. II, p. 768-775; Harnack, *Chronologie*, 1, p. 593-595; littérature plus complète dans Ehrhard, *Die altchristliche Litteratur*, etc., p. 141-142.

3° *Évangile de Philippe.* — Cet Évangile n'est mentionné ni par Origène, ni par Eusèbe, ni par les divers catalogues d'apocryphes; mais un passage de la *Pistis Sophia*, écrit gnostique du IIIe siècle, montre que l'on connaissait dans les cercles gnostiques de l'Égypte un Évangile de Philippe. Ce devait être un écrit de caractère ésotérique, où le prétendu Philippe consignait les révélations qui lui avaient été faites par Jésus ressuscité. Saint Épiphane, *Hær.*, XXVI, 13, *P. G.*, t. XLI, col. 352, a retrouvé ce livre entre les mains des gnostiques de son temps, et en a donné une citation de quelques lignes : l'âme délivrée de son corps et montant vers les régions célestes reçoit le mot de passe qui lui permettra de franchir les différents cieux; elle doit pouvoir répondre que sur la terre elle n'a pas enfanté de fils pour le prince (archonte) de ce monde. La tendance est donc nettement encratite et dualistique. Nous sommes très loin des Synoptiques. Le texte peut être de la fin du IIe siècle.

Le texte de la *Pistis Sophia*, dans Harnack, *Geschichte der altchristl. Litteratur*, t. I, p. 14; la citation d'Épiphane, dans Preuschen, *Antilegomena*, p. 15; Harnack, *Chronologie*, 1, p. 592 sq.; Zahn, *Geschichte des N. T. Kanons*, t. II, p. 761-768; *Forschungen zur Gesch.*, etc., t. VI, p. 24-27.

4° *Évangile de Marcion.* — Il représente un type tout différent d'apocryphe. Tandis que les charlatans de Syrie ou d'Égypte essayaient de faire passer leurs drôleries sous le couvert de noms vénérables, Marcion entreprenait résolument de modifier un des Évangiles canoniques pour le faire cadrer avec ses vues particulières. Convaincu qu'il faut purifier l'Église de toute influence juive, pénétré de la distinction essentielle entre le Dieu de l'Ancien Testament et celui du Nouveau, il rejette du canon toute la Bible des Juifs et ne conserve dans le Nouveau Testament qu'un seul Évangile, le sien, et dix Épîtres de saint Paul. Il

prend comme point de départ l'Évangile de saint Luc, qu'il considère comme étant celui de Paul, Rom., II, 16, et l'expurge soigneusement de tout ce qui peut rappeler l'Ancien Testament. Les citations des Pères de l'Église, tout particulièrement de Tertullien et d'Épiphane, permettent de reconstruire en grande partie l'Évangile de Marcion. Ce travail a été fait par Hahn, dans Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, Leipzig, 1832, p. 401-486, et plus récemment par Zahn. Marcion omettait les récits de l'enfance, du baptême, de la tentation et commençait l'histoire de Jésus en combinant Luc., III, 1, et IV, 31.

Les critiques libéraux des deux derniers siècles, Semler et Eichhorn au XVIIIe siècle, Baur, Ritschl, Schwegler au XIXe, ont essayé de démontrer que l'Évangile de Marcion était antérieur à notre troisième Évangile, dont il serait la source. Cette vue insoutenable est aujourd'hui complètement abandonnée.

Le texte dans Thilo, *loc. cit.*, et dans Zahn, *Geschichte des N. T. Kanons*, t. II, p. 455-494. Travaux : A. Hahn, *Das Evangelium Marcions in seiner ursprünglichen Gestalt, nebst dem vollständigsten Beweise, dass es nicht selbstständig, sondern ein verstümmeltes und verfälschtes Lukas-Evangelium war*, Königsberg, 1823; Zahn, *Geschichte des N. T. Kanons*, t. I, p. 588-718; t. II, p. 409-455. Littérature plus complète dans Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur*, t. I, p. 345.

III. Les Évangiles suppléments. — 1° *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements.* — C'est l'humaniste français Postel († 1581) qui a donné le nom de *Protévangile* à un écrit grec, rapporté par lui d'Orient, ayant pour titre : *Histoire de la nativité de Marie*, et attribué par de nombreux manuscrits à Jacques, frère du Seigneur. Le nom fort impropre de Protévangile de Jacques est resté à cette composition. Elle raconte en un langage plein de naïveté, et parfois de fraîcheur, les premières années de la sainte Vierge, depuis le moment où un ange annonce sa naissance à ses parents longtemps privés de postérité, jusqu'à celui où elle est confiée à saint Joseph, qui sera le gardien de sa virginité. Suit le récit de la conception miraculeuse et de l'enfantement virginal du Sauveur, l'arrivée des mages et le massacre des innocents; la narration se termine un peu brusquement sur le récit de la mort de Zacharie, père de Jean-Baptiste, assassiné par ordre d'Hérode.

Cette dernière partie, comprenant les c. XXII-XXIV, n'est rattachée que par un lien assez lâche au reste du livre, et l'on a récemment prouvé son caractère adventice. L'unité du reste de l'écrit n'est pas non plus absolument parfaite, et la critique y a distingué deux sources principales, l'une consacrée aux enfances de Marie, l'autre au récit de la naissance du Sauveur. Ces deux sources ont pu être unies d'assez bonne heure; en tout cas, celui qui les a compilées peut à bon droit être appelé l'auteur du Protévangile, car, en dépit de quelques divergences de style, c'est le même esprit que l'on retrouve dans les deux premières parties. Le but évident de l'auteur est la glorification de Marie, vierge et mère, ce qui lui semble le moyen le plus efficace de défendre les conceptions orthodoxes relatives à la personne de Jésus. Le point sur lequel il insiste le plus, c'est la pureté parfaite et la virginité absolue de Marie, dans la conception et dans l'enfantement de Jésus.

Sous sa forme actuelle, cet écrit est d'origine relativement récente, Ve siècle; mais les deux premières parties existaient déjà, unies ou séparées, dès la fin du IIe siècle. S'il n'est pas prouvé, en effet, que Justin leur a emprunté certaines traditions relatives à la naissance du Sauveur, il est infiniment vraisemblable que Clément d'Alexandrie s'en inspirait pour affirmer le premier mariage de Joseph et l'enfantement virginal. Fragment des *Hypotyposes*, cité par Zahn, dans *Forschungen zur Geschichte des N. T. Kanons*, t. III p. 83; *Strom.*, VII, XVI, 93, édit. Stählin, t. III, p. 66; *P. G.*, t. IX, col. 529. En tout cas, Origène connaissait un livre de Jacques, βίβλος Ἰακώβου, *Comment. in Matth.*, tom. X, 17, *P. G.*, t. XIII, col. 876-877, où il était question d'un premier mariage de Joseph. Épiphane est le premier écrivain grec qui en fasse une citation textuelle, *Hær.*, LXXIX, 5, *P. G.*, t. XLII, col. 748; mais à partir du Ve siècle cet écrit est fréquemment utilisé par les orateurs, hagiographes, poètes et artistes de Byzance. Si le Protévangile n'a jamais été considéré dans la liturgie grecque comme un livre canonique, du moins il a joui d'une grande considération dans toutes les Églises d'Orient.

L'Occident lui a été moins favorable, et l'on ne connaît à l'heure présente aucune version latine ancienne du Protévangile. Il devait cependant en circuler, sinon des versions, au moins des remaniements, car à plusieurs reprises on trouve condamné le livre de Jacques. Innocent Ier, dans une lettre à Exupère de Toulouse, *P. L.*, t. XX, col. 501; décret de Gélase, *De libris non recipiendis*, dans Preuschen, *Analecta*, p. 153. Mais peu à peu les suspicions tombèrent et des remaniements furent mis en circulation qui conservaient les principales légendes du Protévangile grec. Le plus ancien semble être l'*Évangile du pseudo-Matthieu*, ou *Livre de la naissance de la bienheureuse Marie et de l'enfance du Sauveur*. C'est une compilation passablement indigeste, dont la première partie, I-XVII, reproduit assez fidèlement les narrations du Protévangile. La seconde partie, qui raconte la fuite en Égypte, et la troisième, qui dépeint l'enfance de Jésus à Nazareth, dérivent respectivement de l'Évangile de l'enfance et du récit de Thomas le philosophe dont il sera question plus loin. Le tout a pu être compilé vers la fin du VIe siècle. Un peu plus tard, peut-être à l'époque carolingienne, a pris naissance un nouveau remaniement latin du Protévangile, l'*Évangile de la nativité de Marie*. Beaucoup plus discret d'allure, beaucoup plus délicat dans l'expression, il s'est efforcé d'atténuer ce que pouvaient avoir d'incompatible avec l'exégèse du temps les narrations de pseudo-Matthieu.

L'influence de ces remaniements a été moins considérable dans l'Église latine que celle du Protévangile dans les Églises d'Orient. C'est surtout à partir du XIIIe siècle que les légendes mises par eux en circulation commencent à s'imposer. Leur insertion dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais et dans la *Légende dorée* de Jacques de Voragine a singulièrement hâté leur diffusion. Plusieurs traditions ecclésiastiques, en particulier la présentation et le séjour de Marie au temple, n'ont pas d'autre origine.

Le texte dans Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, Hambourg, 1703; dans Birch, *Auctarium codicis apocryphi N. T. Fabriciani*, Copenhague, 1804; dans Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, Leipzig, 1832, et dans Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, 2e édit., Leipzig, 1876. Les deux éditions de Fabricius et de Thilo sont accompagnées d'un commentaire.

Études et commentaires récents : Meyer, dans Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, p. 47-63; *Handbuch*, p. 106-131; E. Amann, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, Paris, 1910, donne une bibliographie très complète; Ch. Michel, *Évangiles apocryphes*, Paris, 1911, t. I (collection Hemmer et Lejay).

2° *Évangile de Thomas le philosophe.* — C'est le nom que l'on donne d'ordinaire à un ouvrage qui porte dans les meilleurs manuscrits le titre suivant : « Récit des enfances du Seigneur par Thomas, philosophe israélite, » Θῶμα Ἰσραηλίτου φιλοσόφου ῥῆτα εἰς τὰ παιδικὰ τοῦ Κυρίου. Le texte existe en deux rédactions

grecques assez différentes l'une de l'autre. Tischendorf a publié également une recension latine qui rattache les récits des deux rédactions grecques à celui des Évangiles canoniques. Dans tous les cas, il s'agit d'un recueil de merveilles accomplies par Jésus enfant, merveilles qui ont pour but de montrer ses connaissances surhumaines et son pouvoir divin. Il s'en faut d'ailleurs que le portrait de Jésus soit flatté, car le jeune thaumaturge se sert de son pouvoir pour faire autant de mal que de bien. Renan a pu dire, sans exagération, que Jésus « figure, dans cet Évangile, comme une sorte d'enfant terrible, méchant, rancunier, faisant peur à ses camarades et à tout le monde. » On se demande quelle édification pouvaient trouver dans un livre si trivial de fond et de forme les nombreuses générations chrétiennes qui l'ont lu.

Il est bien curieux que la seule citation qui nous reste de l'Évangile de Thomas en usage parmi les naasséniens, Hippolyte, *Philosoph.*, l. V, 7, voir plus haut, déclare que, pour trouver Jésus, il le faut chercher parmi les enfants de sept ans. Le rapprochement entre cette phrase et les narrations de Thomas le philosophe a conduit les critiques à penser que l'écrit en question pourrait bien n'être qu'un remaniement de l'Évangile en usage dans les cercles gnostiques et auquel font allusion Origène et Hippolyte. D'autre part, Irénée, *Cont. hær.*, I, 20, *P. G.*, t. VII, col. 653, déclare que les marcosiens ont entre les mains une masse d'écrits apocryphes, qu'ils ont eux-mêmes fabriqués et qu'ils mettent en circulation pour réduire les simples. Il y a lu une anecdote sur le Sauveur qui ressemble de tous points à ce qu'on lit dans le récit de Thomas le philosophe, XIV, 2. Il est vrai que le caractère gnostique de la narration actuelle est peu accusé; dès lors, au lieu d'admettre simplement l'identité de notre apocryphe et de l'écrit gnostique connu par Irénée, il semble plus prudent de voir dans le récit de Thomas le philosophe une compilation d'histoires, tirées d'un Évangile plus long, qui avait pris naissance dans des cercles hérétiques. Le coloris gnostique en aura été atténué par un reviseur catholique, heureux de conserver à la postérité les belles histoires de Jésus enfant. En tout état de cause, ce remaniement catholique ne remonterait pas plus haut que le IIIe siècle.

Les textes dans Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, et dans Tischendorf, *Evangelia apocrypha*. Le texte grec de Tischendorf a été réimprimé dans Ch. Michel, *Évangiles apocryphes*, t. I.

On trouvera une littérature suffisante et un excellent commentaire par Meyer, dans Hennecke, *Handbuch*, p. 132-142.

3° *Évangile arabe de l'enfance.* — C'est une compilation qui rappelle l'écrit précédent. Elle raconte, d'après le Protévangile, la naissance de Jésus jusqu'à la fuite en Égypte, c. I-IX, et d'après l'Évangile de Thomas, le séjour de Jésus enfant à Nazareth et à Bethléhem, c. XXVI-LV; le milieu est un recueil de traditions occidentales sur le voyage de la sainte famille en Égypte, les divers lieux qu'elle visita et les nombreux miracles que Jésus y accomplit. L'auteur a d'ailleurs modifié plus ou moins profondément ses sources. Au point de vue des idées, on remarquera le rôle prépondérant que joue la Vierge Marie dans les diverses narrations; elle est déjà la médiatrice des faveurs accordées par le divin enfant, dont le portrait est d'ailleurs plus satisfaisant que dans l'Évangile de Thomas. Le livre est d'origine relativement récente; composé en syriaque vers le Ve siècle, il ne subsiste plus que dans une traduction arabe; mais il a joui chez les chrétiens de langue syriaque, surtout chez les nestoriens, d'une très grande faveur. Les musulmans l'ont également connu, et, pour leur édification, Kesseus a incorporé nombre des légendes qu'il renferme dans son histoire des patriarches et des prophètes.

Le texte arabe avec traduction latine dans Thilo, *Codex apocryphus*; trad. latine de ce texte dans Fabricius, *Codex apocryphus*, et dans Tischendorf, *Evangelia apocrypha*. A la fin de son texte, Thilo donne de nombreuses notes empruntées au mythographe musulman Kesseus. Voir aussi Brunet, *Les Évangiles apocryphes*, Paris, 1849, p. 57-111; Variot, *Les Évangiles apocryphes*, Paris, 1878, p. 64-83; Hofmann, *Das Leben Jesu nach den Apokryphen*, Leipzig, 1851, p. 144-265, donne un commentaire suivi des principales narrations.

4° *Histoire arabe de Joseph le charpentier.* — Après un résumé très sommaire de la vie de saint Joseph, vient le récit de sa mort édifiante entre les bras de Jésus et de Marie. Le tout est mis sous la forme d'un discours de Jésus à ses apôtres. Quelques idées sont intéressantes, notamment celles qui sont relatives à la traversée que l'âme doit accomplir après la mort; guidée par l'archange Michel ou par son ange gardien, elle pourra franchir sans encombre les flots de la mer de feu que doivent affronter toutes les âmes. A la prière de Jésus, Michel et Gabriel viennent prendre l'âme de Joseph qu'ils emportent dans un vêtement lumineux. Le corps même du saint patriarche est semblablement l'objet de leurs soins; il demeurera sans corruption jusqu'au banquet des mille ans. Jésus termine son récit par des réflexions sur la mort, châtiment du péché, que doivent subir tous les hommes. Élie et Hénoch, eux-mêmes, jadis enlevés au ciel, reviendront sur terre dans les derniers temps, pour y mourir. L'ensemble de cet écrit a une allure passablement archaïque; les idées sur les anges, le millénarisme naïf, l'ignorance de l'assomption de la Vierge, tout semble attester une origine relativement ancienne, au jugement de Tischendorf. L'original a dû être écrit en copte et traduit plus tard en arabe; la patrie est certainement l'Égypte où la fête de saint Joseph a été de bonne heure célébrée.

Le texte arabe avec traduction latine dans Thilo, *Codex apocryphus*; trad. latine dans Tischendorf, *Evangelia apocrypha*. Le P. Peeters, bollandiste, vient de publier une traduction française des deux rédactions, l'une copte, l'autre arabe, dans C. Michel, *Évangiles apocryphes*, t. I. Bon commentaire dans Hofmann, *Das Leben Jesu nach den Apokryphen*, surtout p. 263-288. Variot, *Les Évangiles apocryphes*, p. 83-93; Brunet, *Les Évangiles apocryphes*, p. 17-57.

5° *Transitus Mariæ.* — On désigne sous ce titre un récit de la mort et de l'assomption de la sainte Vierge, dont Tischendorf a publié une recension grecque intitulée : *La dormition de la Vierge*, τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου λόγος εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ἁγίας θεοτόκου, et deux recensions latines intitulées : *Transitus Mariæ*. Le texte original semble être le grec, dont les deux recensions latines s'écartent en plusieurs points importants. La Vierge, en priant auprès du Saint-Sépulcre, reçoit de l'ange Gabriel la nouvelle que sa mort est prochaine; elle se retire à Bethléem où viennent la rejoindre les apôtres miraculeusement rassemblés. La Vierge meurt à Jérusalem au milieu des prodiges les plus éclatants et les apôtres célèbrent ses funérailles et l'ensevelissent dans le jardin de Gethsémani. Trois jours après, le corps de Marie est transporté par les anges dans le ciel. Dans le premier des remaniements latins, les apôtres viennent constater *de visu* la disparition du corps précieux de la Vierge. Cette histoire, qui a exercé une très grande influence aussi bien dans l'Église grecque que dans l'Église latine, serait, d'après quelques critiques, un remaniement catholique d'un ouvrage hérétique; mais les preuves manquent à l'appui de cette affirmation, et rien n'empêche de voir dans notre texte le produit de la

piété populaire à l'endroit à la Mère de Dieu, vers la fin du IVe siècle. Il est difficile d'y faire le départ entre la légende et les traditions authentiques. Condamné par le décret de Gélase à la fin du Ve siècle, le *Transitus* se maintint dans divers remaniements latins, dont l'un fut plus tard attribué à Méliton, évêque de Sardes, vers 170.

Les textes dans Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ*, Leipzig, 1876. Mme Lewis a publié un texte syriaque intéressant, dans les *Studia sinaitica*, t. XI, *The Protevangelium Jacobi and Transitus Mariæ*, Londres et Cambridge, 1902. Texte copte avec des notes dans F. Robinson, *Coptic apocryphal Gospels*, dans *Texts and studies* de Cambridge, 1896, t. IV, fasc. 2, p. 2-130. Une étude complète sur le texte et son influence est en préparation.

6e *Évangile de Nicodème.* — Ce titre, qui se rencontre pour la première fois au XIIIe siècle, dans Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, VIII, 40, et dans la *Légende dorée*, 54, édit. Graesse, p. 241, désigne un ouvrage que les plus anciens manuscrits grecs appellent ὑπομνήματα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πραχθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, qu'Épiphane cite probablement, *Hær.*, L, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 885, sous le nom d'Ἄκτα Πιλάτου, et que Grégo re de Tours, *Hist. Franc.*, I, 23, *P. L.*, t. LXXI, col. 172, nomme *Gesta Pilati*. Tel que le donnent les manuscrits grecs et latins les plus complets, l'ouvrage se compose de deux parties, la première, c. I-XVI, raconte, avec beaucoup de détails, le procès de Jésus devant Pilate, son supplice, sa résurrection; la seconde, c. XVII-XXII, est le récit par des témoins oculaires de la descente de Jésus aux enfers, où il va délivrer les âmes des justes de l'Ancien Testament pour les amener dans le paradis. Le titre d'Actes de Pilate, fréquemment donné à l'ensemble, doit s'expliquer par cette circonstance que c'est le procurateur romain qui a fait placer dans les archives du prétoire le récit de tous ces événements, consigné par Joseph et Nicodème. Les textes latins ajoutent fréquemment en appendice une courte lettre de Ponce Pilate, à l'empereur Claude (ou Tibère), le mettant au courant du crime des Juifs et de l'innocence de Jésus; quelques-uns complètent le tout par un récit de la guérison de Tibère, qui est le plus ancien texte de la légende de Véronique. Ces textes, relativement anciens, ont été le point de départ de toute une littérature qui s'est développée en Orient et en Occident autour du nom de Pilate.

Il est bien évident, pour en revenir à l'Évangile de Nicodème, que les deux parties dont il se compose étaient primitivement indépendantes. La première rentre dans la littérature d'édification et développe deux idées : Pilate a eu la main forcée par les Juifs, car il était lui-même convaincu de l'innocence de Jésus; d'autre part, la résurrection du Christ a été prouvée par des arguments que les ennemis du Sauveur eux-mêmes n'ont pu contester. La seconde partie développe une tradition fondée sur I Pet., III, 19, et dont on retrouve des traces dans l'Évangile de Pierre et la légende d'Abgar; le Christ a dû descendre aux enfers pour prêcher l'Évangile aux justes morts avant lui et pour les baptiser.

Le texte actuel remonte pour l'essentiel à une œuvre datée du règne de Théodose II, en 425. Cet écrit lui-même pouvait être une revision d'un texte plus ancien et déjà connu d'Épiphane en 376. Comme d'autre part Eusèbe, en 325, ne connaît point notre apocryphe, c'est vers le milieu du IVe siècle qu'il faudrait placer la composition de l'écrit fondamental dont nos textes actuels représentent des remaniements successifs. On a voulu remonter beaucoup plus haut que cette date. Comme Justin, *Apol.*, I, 35, 48, édit. Otto, t. I, p. 106, 132; *P. G.*, t. VI, col. 384, 400, et Tertullien, *Apolog.*, 21, *P. L.*, t. I, col. 403, parlent à plusieurs reprises d'Actes de Pilate, ou d'un rapport adressé par Pilate à Tibère sur la mort de Jésus, on en a voulu conclure qu'il circulait déjà, au milieu du IIe siècle, un texte analogue à notre apocryphe, sinon cet apocryphe lui-même. Tout cela est bien hypothétique; le parallélisme qui existe dans certains passages entre les *Acta Pilati* et l'Évangile de Pierre ne suffit pas non plus à prouver l'antiquité d'un texte qui présente tant de signes de basse époque. Il n'est même pas certain que Justin et Tertullien aient vu de leurs yeux la fameuse lettre de Pilate à Tibère dont on voudrait faire le noyau des textes postérieurs.

Les textes grecs et latins dans Thilo, *Codex apocryphus N. T.*, et dans Tischendorf, *Evangelia apocrypha*. Cette dernière édition est tout à fait insuffisante au point de vue critique. Le texte grec a été publié pour la première fois par A. Birch, *Auctarium codicis apocryphi N. T. Fabriciani*, Copenhague, 1804. Les meilleurs travaux sont actuellement ceux de Lipsius, *Die Pilatusacten*, 2e édit., Kiel, 1886, et de von Dobschütz, *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 1902, p. 89 sq., et dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. III, p. 544-546; von Dobschütz annonce qu'il prépare une nouvelle édition de toute cette littérature. Voir aussi F. C. Conybeare, *Acta Pilati*, dans *Studia biblica et ecclesiastica*, Oxford, 1906, p. 59-132. Pour la question de Justin et de Tertullien, voir Harnack, *Altchrist. Litt.*, c. I, p. 21 sq., et *Chronologie*, 1, p. 603 sq. Justin a simplement conjecturé l'existence d'une relation de Pilate à Tibère; Tertullien n'a fait également qu'une supposition, corroborée par ce qu'il lisait dans Justin; Stülcken défend le point de vue opposé, dans Hennecke, *Handbuch*, p. 143-152.

E. Amann.

3. ÉVANGILES CANONIQUES. On appelle de ce nom les récits évangéliques qui racontent la vie de Jésus-Christ telle qu'elle s'était transmise oralement par la prédication des apôtres, qui sont l'œuvre des apôtres ou qui, du moins, ont été approuvés par l'autorité apostolique, et que l'Église a inscrits dans son canon, ou catalogue officiel des Livres saints du Nouveau Testament. A tous ces titres, ils se distinguent des Évangiles apocryphes, œuvres d'hérétiques ou d'écrivains sans autorité, qui ne relatent pas la prédication orale de l'Évangile et que l'Église a exclus du canon biblique ou qu'elle n'y a pas admis. Les Évangiles canoniques sont au nombre de quatre. Voir Canon des Livres saints, t. II, col. 1583, 1586, etc. Ce sont les Évangiles de saint Matthieu, de saint Marc, de saint Luc et de saint Jean. Voir leurs articles spéciaux.

ÉVARISTE (Saint), pape (100?-109?), est cité comme pape après saint Clément, dans la liste de saint Irénée, *Cont. hær.*, l. III, c. III, *P. G.*, t. VII, col. 851. On ne sait rien de lui : les martyrologes et Eusèbe avec eux mettent sa mort au 26 octobre d'une année qu'on ne peut fixer; car le *Liber pontificalis*, la *Chronique* d'Eusèbe, le catalogue de Corbie varient sur le nombre des années qu'il aurait siégé. Le pseudo-Isidore lui attribue quatre décrétales.

Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 126; Jaffé, *Reg. pont. rom.*, 1re édit., p. 918; 2e édit., p. 4, 5; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, 1694, t. II, p. 212, 584.

A. Clerval.

ÈVE, la première femme et la mère du genre humain. — I. Création, II. Tentation et péché. III. Après le péché. IV. Figure de l'Église et de la sainte Vierge. V. Dans la littérature apocryphe et dans la légende.

I. Création. — Elle est racontée dans deux récits différents de la Genèse. — 1er *récit.* Gen., I, 26-31; cf. V, 1, 2. — Au sixième jour, après les animaux terrestres, Dieu crée l'espèce humaine à son image et à sa ressemblance, pour en faire le chef de la création terrestre. Il créa, non pas Adam androgyne, comme l'ont pensé, après certains rabbins, Talmud de Jérusalem, traité *Meghilla*, I, 9, trad. Schwab, Paris, 1883, t. VI, p. 217-218, surtout les cabalistes, voir le Zohar, I, 2*b*, 22*b*, 34*b*, 37*b*, 49*a*; III, 19*a*, 44*b*, trad. J. de Pauly, édit. Lafuma-Giraud, Paris, 1906, t. I, p. 14, 137, 215, 231, 284; 1909, t. V, p. 54, 123; cf. t. VI, p. 404; quelques savants modernes, Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme*, Paris, 1832-1836, t. II, p. 52 note 2; F. Lenormant, *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*, 2e édit., Paris, 1882, t. I, p. 52; J. Meinhold, *Die biblische Urgeschichte*, Bonn, 1904, p. 77; F. Schwally, *Die biblischen Schöpfungsberichte*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, t. IX, p. 159 sq., etc.; cf. *Annales de philosophie chrétienne*, t. LXXXI, p. 405-436, mais un mâle et une femelle, comme le pluriel du membre de phrase suivant l'indique clairement, selon la juste remarque de saint Augustin, *De Genesi ad litteram*, l. III, c. XXII, *P. L.*, t. XXXIV, col. 294, un homme et une femme, le premier couple humain. Il les créa tels en vue de la propagation de l'espèce, qu'il leur imposa comme une loi de leur nature. Il les bénit pour assurer en eux et en toute leur postérité la fécondité, nécessaire à la perpétuité du genre humain.

La première femme, qui n'est pas nommée ici, a donc été créée, elle aussi, comme le premier homme, à l'image et à la ressemblance de Dieu. La parole de la Genèse, I, 27, rapprochée de celle de saint Paul, disant que le mari est l'image et la gloire de Dieu, tandis que la femme est la gloire de son mari, I Cor., XI, 7, 8, a soulevé une difficulté que saint Thomas résout ainsi : *Tam in viro quam in muliere invenitur Dei imago quantum ad id in quo principaliter ratio imaginis consistit, scilicet quantum ad intellectualem naturam*, et c'est ce que signifie Gen., I, 27. *Sed quantum ad aliquid secundarium imago Dei invenitur in viro, secundum quod non invenitur in muliere. Nam vir est principium mulieris et finis, sicut Deus est principium et finis totius creaturæ*, et c'est ce que dit saint Paul, I Cor., XI, 7, 8, se référant au second récit de la création de l'homme. *Sum. theol.*, Ia, q. XCIII, a. 4, ad 1um; cf. a. 6, ad 2um.

2e *récit.* Gen., II, 18-25. — Ce second récit, plus détaillé, indique la manière dont Dieu créa le premier couple humain. Le premier homme est tiré du limon de la terre et placé dans le paradis terrestre. Gen., II, 7, 15. Voir t. I, col. 369-370. La création de la femme est l'objet d'un conseil divin spécial. Cf. Gen., I, 26. Dieu, qui avait trouvé bonnes toutes les créations antérieures, Gen., I, 4, 10, 12, 18, 21, 25, jugea qu'il n'était pas bon que l'homme fût seul de son espèce, et il délibéra (selon la Vulgate) ou il se détermina (selon le texte hébreu) à lui faire une aide semblable à lui : une aide dans la société commune de la vie et aussi dans l'œuvre de la propagation de l'espèce, une compagne et une auxiliaire, semblable à lui, de la même espèce, conforme à lui quant à la nature, une *alter ego*, plutôt qu'un individu adapté par la différence du sexe à l'acte commun de la génération des enfants. Néanmoins, dans l'intention divine, la création de la femme tendait à ce but de la propagation de l'espèce. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XCII, a. 1. Avant de réaliser son dessein, Dieu en fait, pour ainsi dire, naître le désir dans le cœur du premier homme. A ce roi de la nature, il présenta un couple de tous les animaux de la terre et de tous les oiseaux du ciel qu'il avait créés pour lui apprendre l'usage qu'il pourrait en faire et qu'il signifia par les noms qu'il leur imposa. Or, il se trouva qu'il n'y avait pas parmi eux d'aide semblable à lui, de la même espèce et de la même nature. Gen., II, 19, 20. Ce désir secret du premier homme devait avoir pleine satisfaction, d'autant qu'au jugement de Dieu lui-même la création de l'espèce humaine n'était pas parfaite sans la formation de la femme. Dieu donc compléta son œuvre.

Dieu fit tomber sur l'homme un sommeil profond, non pas un simple sommeil naturel, mais un sommeil extatique, ἔκστασιν, ont traduit les Septante, qui enlevait à Adam la sensibilité naturelle, tout en lui laissant peut-être la conscience pleine et entière de ce qui s'accomplissait. Cf. S. Augustin, *De Genesi ad litteram*, l. IX, c. XIX, *P. L.*, t. XXXIV, col. 408; S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XCIV, a. 1. Dieu prit une des côtes d'Adam endormi, la treizième du côté droit d'après les targums du pseudo-Jonathan et de Jérusalem, par suite une côte supplémentaire, qui, selon saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XCII, a. 3, ad 2um, n'aurait pas été superflue en Adam, car si elle n'appartenait pas à sa perfection individuelle, elle lui était nécessaire comme principe de l'espèce humaine. De cette sorte, Adam n'était pas un monstre avant la création de la femme, pas plus qu'il n'était incomplet comme individu après l'ablation de cette côte supplémentaire. La semence, qui est nécessaire à la perfection du générateur humain, se résorbe, naturellement, sans imperfection pour l'individu. A plus forte raison, la côte supplémentaire d'Adam a pu être enlevée par la puissance divine sans détriment pour lui et même sans douleur. Mais la supposition d'une côte supplémentaire n'est pas nécessaire pour l'interprétation du récit sacré, et il est plus simple de penser que la côte enlevée fut remplacée aussitôt par Dieu par une autre, formée de la chair d'Adam. Au lieu d'une côte arrachée au flanc d'Adam, les partisans de la création d'un androgyne ont prétendu qu'il s'agissait d'un côté tout entier du premier homme, qui était un individu double, à la fois mâle et femelle, un exemple de ce que l'on appelle l'hermaphrodisme latéral. Dieu aurait séparé les deux côtés de cet être double, et du côté où se trouvait l'organe sexuel féminin, il aurait formé la première femme. F. Lenormant, *op. cit.*, t. I, p. 54; Robert, *Origine du monde d'après la tradition* (par Motais), Paris, 1888, Introduction, p. XLVI. Bien que le mot hébreu צֵלָע signifie souvent « côté » dans la Bible, il ne peut avoir ici ce sens, puisqu'il est dit que Dieu prit une des צלעות d'Adam (ce pluriel exclut deux côtés) et qu'il en bâtit une femme (ce qui n'aurait pas eu lieu dans le dédoublement d'un hermaphrodite). D'ailleurs, nous l'avons déjà dit, le premier homme n'était pas androgyne. Il s'agit donc d'une véritable côte d'Adam. Les saints Pères l'ont toujours entendu ainsi, aussi bien que le peuple chrétien, témoin ce mari qui appelle sa femme « sa côte ». Voir col. 337. Sur les raisons de convenance de ce choix, voir saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XCII, a. 3. Toutefois, des paroles qu'Adam prononça à la vue de la femme, en reconnaissant en elle l'os de ses os et la chair de sa chair, Gen., II, 23, quelques commentateurs inférent « que Dieu avait formé la femme d'un os revêtu de chair, et que l'os seul est montré comme prévalant dans cette formation. » Bossuet, *Élévations sur les mystères*, Ve semaine, IIe élévation. Quant au mode de cette formation, saint Thomas l'explique par une addition de matière nouvelle à la matière prise à Adam. *Ibid.*, ad 1um. Il en conclut que Dieu seul a pu former la femme d'une côte de l'homme, comme seul il a pu façonner le corps d'Adam du limon de la terre. *Ibid.*, a. 4. Avec saint Augustin, *De Genesi ad litteram*, l. IX, c. XV, *P. L.*, t. XXXIV, col. 403, il déclare que nous ignorons si les anges ont servi de ministres à Dieu dans cette œuvre, mais qu'il est certain qu'ils n'ont pas plus formé le corps de la femme d'une côte de l'homme qu'ils n'ont façonné le corps

d'Adam du limon de la terre, ad 2um. Voir t. I, col. 369. Toutefois, les expressions : « former du limon de la terre », « bâtir une côte en femme » sont anthropomorphiques, et il ne faudrait pas les prendre trop à la lettre et se représenter Dieu comme un potier façonnant un vase d'argile, ou comme un chirurgien extrayant une côte et la manipulant en femme. Sa toute-puissance suffisait à cette double formation, sans que nous ayons à imaginer comment elle a agi.

Le récit biblique décrit seulement la formation du corps de la première femme; il ne parle pas, comme il l'avait fait pour l'homme, Gen., II, 7, de la création de son âme. Il n'y a pas lieu de douter que Dieu, en formant le corps de la femme *ex costa viri*, n'ait créé son âme et n'ait animé cet os vivant qu'il bâtissait en femme. Le terme de son action créatrice était une femme complète, donc animée d'une âme, une femme semblable à l'homme, donc vivifiée, comme lui, par le souffle de vie, ou l'âme subsistante. Voir t. I, col. 971.

La femme ainsi créée, Dieu l'amène à Adam, éveillé, et remplissant le rôle de paranymphe, il la lui présente comme son épouse. A la vue de la compagne que Dieu lui donne, le futur père du genre humain, mû par l'inspiration divine, déclare le concile de Trente, sess. XXIV, *Doctrina de sacramento matrimonii*, Denzinger-Bannwart, n. 969, reconnaît, pour cette fois, en elle l'os de ses os et la chair de sa chair. Au défilé des animaux, il n'avait pas vu un être semblable à lui; cette fois, il en aperçoit un, qui est tiré de lui, I Cor., XI, 8, qui est de sa substance, sans être né de lui et sans être sa fille. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. XCII, a. 2, ad 3um. Aussi, lui qui avait donné aux animaux un nom conforme à leur nature et à l'usage qu'il pouvait en faire, nomme-t-il ce nouvel être d'un nom qui rappelle à la fois son origine et sa nature. « Elle s'appellera *'iššâh*, dit-il, parce qu'elle a été tirée de l'*iš*, » faisant ainsi un jeu de mots, intraduisible en notre langue. Il lui donne son nom avec une terminaison féminine. Le verset 24, que le concile de Trente met dans sa bouche, sans en faire toutefois une déclaration absolument formelle, pourrait n'être qu'une remarque de l'auteur de la Genèse. Notre-Seigneur l'a cité seulement comme une parole divine, pour en tirer une conclusion sur l'unité ou l'indissolubilité du mariage. Matth., XIX, 4-6. Si cette parole a été dite par Adam, elle exprimait prophétiquement sur ses lèvres les lois des mariages futurs.

Le récit sacré ajoute une indication sur l'une des conditions de l'existence du premier couple humain : « Ils étaient nus tous deux, et ils ne rougissaient pas l'un de l'autre. » Gen., II, 25. Vêtus seulement de leur innocence, ils n'avaient pas besoin de vêtements pour se préserver du chaud et du froid, et s'ils n'éprouvaient pas la concupiscence, pas plus que des enfants encore innocents, ils n'étaient pourtant pas des enfants, incapables de pudeur; ils étaient adultes, voir t. I, col. 370, mais dans leur état d'innocence, leur chair était entièrement soumise à l'esprit.

Sur les autres conditions de l'état dans lequel le premier homme et la première femme ont été créés et sur leur élévation à l'ordre surnaturel, voir t. I, col. 370-375.

En interprétant le second récit biblique de la création, nous l'avons constamment considéré comme un récit historique et nous l'avons généralement expliqué au sens littéral. Ce caractère historique est cependant décidément rejeté par les rationalistes contemporains, qui n'y voient qu'un mythe. Ce récit est l'explication mythique, non pas du mariage idéal, mais de l'amour et de l'union des sexes. L'homme et la femme sont attirés l'un vers l'autre et l'amour sexuel a pour but de reformer leur unité première. H. Gunkel, *Genesis*, 2e édit., Gœttingue, 1902, p. 10-11. Mais ce mythe ne se trouve pas ailleurs, sinon dans le *Banquet* de Platon, où il est lié à la question des androgynes primitifs. Ce rapprochement justifierait plutôt l'interprétation de F. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. I, p. 52-57. Mais ni l'auteur de ce récit, ni Moïse qui l'insère dans la Genèse, n'admettent que le premier homme ait été androgyne. L'auteur du récit et Moïse après lui entendent bien rapporter un fait, ils ne veulent pas expliquer l'attrait sexuel. Ils énoncent ce fait que la femme a été créée, après l'homme, comme sa compagne et son auxiliaire. Si l'œuvre commune de la génération des enfants a été envisagée par Dieu dans la création de la femme, elle n'est pas au premier plan. Il s'agit de toute la vie conjugale, dont les lois sont tracées. L'homme aimera sa femme comme une partie de lui-même et la femme s'attachera à lui comme à son appui naturel, comme au chef dont elle dépend. Le récit biblique est plus, toutefois, qu'une allégorie, signifiant métaphoriquement les relations morales et sociales des deux sexes, comme le dit M. Driver, *The book of Genesis*, Londres, 1904, p. 42-43, 56. C'est plus qu'un symbole.

Cependant, pour répondre aux sarcasmes de Celse, Origène avait déclaré que le récit de la création de la femme ne pouvait être entendu que comme une allégorie, dont il n'indique pas pourtant la nature, sinon en la comparant à l'interprétation allégorique du récit de la chute, donnée par les Juifs d'Alexandrie et quelques chrétiens. *Contra Celsum*, l. IV, n. 38, *P. G.*, t. XI, col. 1087. Ailleurs, toutefois, Origène a fait une profession explicite de foi à la vérité historique de ce fait : « Celui qui croit en Dieu et qui admet ses dogmes comme vrais, croit à la formation d'Adam, le premier homme; il croit aussi que Dieu a pris une côte à Adam et en a construit Ève pour être la femme d'Adam. » Passage d'un commentaire d'Origène sur l'Épître à Philémon, cité par saint Pamphile. *Apologia pro Origene*, *P. G.*, t. XVII, col. 591-592. Tout en écartant l'interprétation allégorique, le cardinal Cajetan a pensé que le texte et le contexte exigeaient le rejet de l'interprétation strictement littérale et historique, et il les a entendus dans un sens métaphorique, qui est fondé sur l'opinion d'Aristote que la femme est *vir læsus*, qui montre toutefois son infériorité relativement à l'homme, non quant au sexe, mais dans toute la vie morale. *Commentarii illustres*, Paris, 1539, p. XXXIV-XXXVI. Les arguments de Cajetan sont sans valeur, et s'il était besoin encore de les réfuter, il suffirait de recourir à la réfutation directe de Suarez. *De opere sex dierum*, l. III, c. II, n. 6-24, *Opera*, Paris, 1856, t. III, p. 178-184. Aujourd'hui, on ne peut discuter que le principe de Cajetan : Est-il nécessaire, est-il légitime de recourir à la métaphore pour expliquer le récit de la création de la femme? S'il est exagéré de faire, avec Alphonse de Castro et Pratéolus, une hérésie de l'interprétation de Cajetan, on peut penser avec Suarez, *loc. cit.*, n. 3, p. 177, que, le récit de la Genèse étant un récit historique, il ne faudrait recourir à la métaphore que si c'était nécessaire ou si c'était admis par l'Église. Or aucune de ces conditions ne s'impose.

Le P. de Hummelauer déclare que le sens parabolique, proposé par Cajetan, a été justement rejeté par tous les exégètes catholiques. Il se demande toutefois si le fait de l'ablation d'une de ses côtes, qu'Adam a contemplé en vision durant son sommeil extatique, se serait réellement produit, ou bien ne se serait passé qu'en vision. Il lui paraît que le texte biblique n'oblige pas à soutenir que Dieu a réellement enlevé une côte à Adam, sinon en vision. La parole de saint Paul, I Cor., XI, 8, dit seulement que la femme vient de l'homme sans dire comment. L'ablation de la côte d'Adam en vision seulement peut donc être soutenue. *Commentarius in Genesim*, Paris, 1895, p. 149-150. M. G. Hoberg s'y rallie résolument. *Die Genesis, nach dem Literalsinn erklärt*, Fribourg-en-Brisgau, 1908, p. 41-42. Cette explication par une vision abandonne le sens littéral propre du récit biblique. « C'est un caprice exégétique de prétendre qu'Adam a cru voir que Dieu a pris une côte et l'a bâtie pour en faire une femme : ce qu'il faut entendre au sens propre ou au sens figuré. » J. Lagrange, *L'innocence et le péché*, dans la *Revue biblique*, 1897, t. VI, p. 365.

Le P. Lagrange, *loc. cit.*, avec Cajetan, rejette le sens littéral pour adopter le sens parabolique. Il n'indique pas quelle signification il attache à cette parabole, sinon peut-être que l'homme devra aimer sa femme comme une partie de lui-même. Il déclare même plus loin, p. 378, qu'aucune doctrine théologique importante n'est fondée sur la réalité historique de ce fait que la femme a été formée d'une côte de l'homme. L'Église ne nous dit pas si les circonstances du récit biblique doivent être prises à la lettre. Il paraît certain que l'auteur a prétendu enseigner une histoire vraie, mais s'il n'a pas inventé un symbole pour raconter une histoire vraie, il a pu revêtir une histoire vraie, connue par révélation et transmise chez les Hébreux sous une forme populaire, de circonstances pittoresques qui figurent dans son récit comme une métaphore ou un symbole. S'il parlait de l'ablation d'une côte d'Adam pour former Ève, il ne l'entendait pas à la lettre, encore que peut-être la majorité de ses contemporains l'entendît ainsi. Ce détail de son récit historique ne répondrait pas à la réalité et n'aurait qu'une signification métaphorique.

M. J. Nikel pense aussi que les récits de la Bible sur le paradis et la chute reposent sur une tradition populaire et qu'il faut les considérer comme vraiment historiques pour le fond. Il reconnaît toutefois que les éléments de la forme de ces récits n'appartiennent qu'à la tradition populaire et ne sont pas à interpréter à la lettre. Aussi, relativement à la formation d'Ève d'une côte d'Adam, avait-il exprimé le désir qu'une décision ne fût pas prise par l'autorité ecclésiastique, *Der geschichtliche Charakter von Gen., I-III*, dans *Weidenauer Studien*, Vienne, 1909, t. III, p. 42. Il visait sans doute la décision que préparait alors la Commission biblique *De charactere historico trium priorum capitum Geneseos* et qui a été approuvée par Pie X, le 30 juin 1909. Or, le désir de M. Nikel, qui est consulteur de la Commission, n'a pas été entendu, car la Commission a donné une réponse négative à la troisième question, concernant spécialement le sens littéral historique des faits de ces trois premiers chapitres qui touchent aux fondements de la religion chrétienne, et nommément de la formation de la première femme *ex primo homine*. Ce sens littéral historique ne peut être mis en doute. *Acta apostolicæ sedis*, 1909, t. I, p. 568. La Commission semble avoir eu directement en vue la formule de saint Paul, I Cor., XI, 8; elle n'a pas employé les mots *ex costa primi hominis* pour laisser, sans doute, aux exégètes la liberté d'expliquer l'action créatrice divine sur cette côte d'Adam dans un sens qui ne soit pas trop strict.

La décision de la Commission biblique au sujet de la création d'Ève *ex primo homine* repose sur l'interprétation unanime des Pères et des commentateurs catholiques. Voir F. Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. IV, p. 137-141; J. Brucker, *Questions actuelles d'Écriture sainte*, Paris, 1895, p. 239-243; Id., *L'Église et la critique biblique*, Paris, s. d. (1908), p. 219-220; J. Selbst, *Handbuch zur Biblischen Geschichte*, 7e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1910, t. I, p. 168-169; M. Hetzenauer, *Theologia biblica*, Fribourg-en-Brisgau, 1908, t. I, p. 525-528; Id., *Commentarium in librum Genesis*, Graz et Vienne, 1910, p. 61-65. Le second récit de la création de l'homme est plus fortement anthropomorphique que le premier. Il y a donc, dans son interprétation, place pour un plus grand nombre de ces métaphores, dont la Commission biblique reconnaît l'existence dans les trois premiers chapitres de la Genèse, ad 5um. *Acta apostolicæ sedis*, t. I, p. 568. Cf. H. Lesêtre, *Les récits de l'histoire sainte. La création*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1905-1906, t. I, p. 402-404.

II. Tentation et péché. — 1° *Caractère historique du récit.* — Au cours des siècles, on s'est demandé si le récit de la Genèse, III, 1-24, était historique et relatait un fait réel, ou s'il n'était pas plutôt un mythe, ou une allégorie, ou, au moins, un récit partiellement métaphorique.

1. *Ce n'est pas un mythe.* — La plupart des rationalistes contemporains regardent le récit génésiaque de la tentation comme un mythe populaire, plus ou moins philosophique, ou psychologique, destiné à expliquer l'origine du mal dans le monde, la misère de l'homme, obligé au travail, et surtout la condition inférieure de la femme dans la société domestique. L'humanité primitive avait été créée sans la connaissance du bien et du mal; elle était à l'état des enfants qui n'ont pas même le sentiment de la pudeur. L'enfant est innocent tant qu'il reste ignorant. Vient le jour où il mange du fruit de l'arbre de la connaissance. La femme, plus précoce, en vient là la première; elle prend connaissance de sa puissance secrète et intime. Elle s'imagine que ce que sa nature lui révèle est défendu par Dieu sous peine de mort. La lutte se fait en elle-même; le démon de la tentation lui dit que Dieu n'a pas puni de la mort la connaissance du bien et du mal. L'esprit tentateur a achevé son œuvre; la femme voit que le fruit de l'arbre de cette connaissance est beau et agréable; c'est un plaisir à goûter. La femme est séduite; l'homme ne peut résister. Devenus adultes, ils savent ce qu'est le péché. Leurs yeux s'ouvrent et le sentiment de la pudeur naîtra en eux. La vie réelle leur apparaît, dès lors, avec ses conditions possibles. Ils découvrent une existence de douleurs et de sujétion pour la femme, de travail et de fatigue pour l'homme, avec la perspective de la mort. Ils ont perdu, sans doute, leur naïveté première, leur tranquillité insouciante, mais ils ont acquis la connaissance du bien et du mal et ils sont entrés dans la pleine possession de leur conscience et de leurs facultés. Ils ont passé de l'état d'enfance à l'âge adulte. Le fruit défendu, dont l'homme s'empare malgré l'avertissement de Dieu, c'est donc simplement son passage à la liberté morale et son pouvoir de transgresser les ordres divins. H. Gunkel, *Genesis*, p. 12-20; Driver, *The book of Genesis*, p. 56-57.

Cette interprétation mythique ne répond pas au sens obvie que présente le récit de la Genèse. L'écrivain qui l'a rédigé ne nous reporte pas au temps où les bêtes parlaient; ce n'est pas un serpent qu'il fait parler, mais un être mauvais, pervers, jaloux de l'homme. Il est si peu imbu de mythologie qu'il a fait défiler devant l'homme tous les animaux et qu'il a constaté leur infériorité relativement à Adam. La psychologie de la tentation de la femme par le diable est très fine, nous le verrons; mais elle ne répond pas à l'explication psychologique qu'on en donne. Gunkel est obligé de reconnaître que des idées, nécessaires au mythe, ne sont pas exprimées dans le récit biblique, et il les supplée généreusement pour faire tenir debout une interprétation qui ne répond pas au texte. Il attribue aussi à son auteur des réflexions qui n'ont très vraisemblablement jamais pénétré dans son esprit. Le récit biblique ne s'explique pas sans la désobéissance à un ordre formel de Dieu et sans le péché; il n'exprime pas seulement la conscience de la

liberté morale, prise par l'humanité, dans le mythe psychologique du passage de l'état d'innocence à l'état de la connaissance du bien et du mal; il donne la solution du problème de l'origine du mal moral et du péché. Le premier homme et la première femme n'étaient pas des enfants, inconscients de la liberté morale. Ils étaient adultes, intelligents; ils avaient reçu de Dieu un précepte à observer. Le péché s'est introduit dans le monde malgré Dieu, à l'instigation d'un esprit méchant, qui a séduit la femme, et celle-ci a entraîné l'homme dans sa prévarication. Le récit biblique, réfractaire au mythe philosophique, est-il un récit historique ou une allégorie?

2. *Ce n'est pas une allégorie pure.* — Philon a expliqué allégoriquement plusieurs détails du récit de la chute dans la Genèse. Il reconnaît, dans le premier péché, un péché de la chair et il voit dans le serpent la volupté. *De mundi opificio*, dans *Opera*, Paris, 1640, p. 35, 36. Ailleurs, il voit dans Ève le νοῦς sans ses puissances, le νοῦς privé de sa vertu et dominé par le plaisir sensible. *Legis allegoriarum*, p. 70-73; *De cherubim*, p. 117. Clément d'Alexandrie voit aussi, dans le serpent, une allégorie de la volupté. *Cohortatio ad gentes*, c. XI, *P. G.*, t. VIII, col. 228. Répondant aux ricanements de Celse, qui tenait le récit de la tentation pour une fable, pour des niaiseries de vieille femme, Origène observe que ce païen refuse de remarquer que le paradis terrestre, et ce qui le suit dans la Genèse, peuvent très convenablement s'expliquer en allégorie, et il renvoie pour cette explication à son commentaire, qui est malheureusement perdu. *Contra Celsum*, l. IV, *P. G.*, t. XI, col. 1090. Il y a lieu de se demander si ces allégoristes alexandrins remplaçaient le sens littéral par l'allégorie ou lui superposaient seulement une explication allégorique. Saint Augustin cependant semble les viser, quand il s'élève contre ceux qui veulent entendre le paradis terrestre *spiritualiter tantum. De Genesi ad litteram*, l. VIII, c. I, n. 1, *P. L.*, t. XXXIV, col. 371; *De civitate Dei*, l. XIII, c. XXI, *P. L.*, t. XLI, col. 394.

Tous les Pères de l'Église et tous les commentateurs catholiques ont toujours regardé ce récit comme le récit d'un fait historique. L'auteur lui-même raconte une histoire, qu'il croit vraie; il ne compose pas un tableau psychologique de la lutte du bien et du mal dans l'humanité; il rapporte une histoire, qu'il tient de la tradition de ses pères et qui met en scène le premier couple humain, leur tentation par le serpent, leur désobéissance à Dieu avec sa punition et ses fâcheuses conséquences. Il n'a donc eu en vue aucune allégorie. Du reste, toute interprétation purement allégorique ruinerait le dogme du péché originel, que le concile de Trente a établi sur le fondement du récit génésiaque de la chute de nos premiers parents. Sess. V, can. 1, Denzinger-Bannwart, n. 788. Pour un catholique, ce récit doit donc, nécessairement, être entendu comme une histoire vraie. Reste seulement à discuter si cette histoire doit être prise strictement à la lettre dans tous ses détails, ou s'il n'est pas permis de l'entendre comme une histoire dont quelques traits peuvent être symboliques ou métaphoriques.

3. *C'est une histoire vraie, dont quelques traits sont, sinon symboliques, du moins métaphoriques.* — Tandis que beaucoup d'exégètes catholiques expliquent le récit biblique selon toute la rigueur de la lettre, quelques-uns, tout en maintenant la vérité du fond, ont entendu métaphoriquement différents détails de la narration, les uns plus, les autres moins. Théoriquement, saint Augustin se rangeait lui-même au nombre de ces derniers, *De Genesi ad litteram*, l. VIII, c. I, n. 1, *P. L.*, t. XXXIV, col. 371; *De Genesi contra manichæos*, l. II, c. XII, n. 17, *ibid.*, col. 205-206; en fait, il était très réaliste, et il entendait souvent à la lettre des passages au sujet desquels il s'était demandé s'il fallait les expliquer *proprie an figurate*.

Le cardinal Cajetan, qu'on range généralement parmi les tenants de l'allégorie, rentre réellement dans la catégorie des commentateurs qui expliquent métaphoriquement quelques traits du récit biblique. A ses yeux, le serpent notamment ne désigne pas, dans ce récit, un animal matériel de l'espèce des serpents; c'est une métaphore qui désigne directement le diable lui-même et non sous l'apparence corporelle du serpent. Les qualités énoncées, Gen., III, 1, sont fausses, si on les applique au serpent; elles ne sont vraies que du diable. Ce n'est pas le serpent qui parle à la femme; c'est un être intelligent, et il n'y a pas parité avec l'ânesse de Balaam. La punition divine atteint le diable, et non le serpent. Du reste, le diable n'a pas parlé à Ève et n'a pas prononcé de sons; il a agi sur la femme par suggestion, comme lorsqu'il a tenté le Christ, et tout le dialogue avec Ève doit s'entendre de la suggestion. Il a excité son amour de la liberté. Il lui a suggéré de désobéir au précepte de Dieu; il lui a suggéré qu'en mangeant du fruit défendu elle ne mourrait pas, mais qu'elle connaîtrait comme Dieu le bien et le mal. Sous la suggestion diabolique, Ève a regardé le fruit, l'a cueilli, l'a mangé et en a donné à manger à Adam. La venue de Dieu au jardin ainsi que le discours par lequel il infiige aux coupables les punitions qu'ils ont méritées par leur faute, sont des réalités. *Commentarii illustres*, Paris, 1539, p. XXVIII-XXXII.

Les explications de Cajetan ont été souvent discutées et généralement rejetées. Les uns ont soutenu contre lui que le serpent était un animal réel du genre des serpents, que le démon avait possédé réellement comme il devait plus tard posséder les démoniaques et qu'il avait fait parler et agir. Quelques-uns, par excès de réalisme, ont même prétendu qu'avant la malédiction divine le serpent avait quatre pieds. Plus généralement, les exégètes et les théologiens catholiques ont pensé seulement que le démon s'était montré à Ève sous les apparences réelles et sensibles du serpent, qu'il lui avait parlé dans un langage articulé et que sa tentation avait ainsi été extérieure et non une suggestion intérieure, comme le prétendait Cajetan. C'est le sentiment de Suarez, *De opere sex dierum*, l. IV, c. I, n. 2-12, dans *Opera*, Paris, 1856, t. III, p. 325-329. Tout en se ralliant à l'opinion commune, dom Calmet, au début de son commentaire du c. III de la Genèse, fait cette juste remarque : « La manière dont Moïse raconte cette histoire de la chute de nos premiers pères est tout à fait remarquable. Il se sert d'expressions figurées et énigmatiques, et il cache sous une espèce de parabole le récit d'une chose très réelle et d'une histoire la plus sérieuse et la plus importante qui fût jamais. » *Commentaire littéral*, 2e édit., Paris, 1724, t. I, p. 34.

Le P. Lagrange a vu dans le récit tout à la fois une histoire et un symbole, il a cherché à déterminer quels en sont les éléments substantiels et les formes symboliques. La substance de l'enseignement de la Genèse correspond exactement, selon lui, au dogme catholique de la chute originelle. Il a fait ressortir aussi le caractère populaire des expressions de la narration et ses anthropomorphismes, que personne ne nie. Allant plus loin, il a vu dans le serpent non pas l'instrument du diable, mais seulement son représentant. Il n'admet pas une apparence de serpent, il regarde le serpent comme le symbole d'un être mauvais qu'il représentait, « le symbole de celui qui attaque à la sourdine et dont on triomphe en lui marchant sur la tête. » Les tuniques de peau seraient aussi le symbole du vêtement, que Dieu veut et qu'il procure à l'homme même, après sa chute. Enfin, le glaive

tournoyant signifierait la justice inflexible de Dieu. L'histoire de la chute n'est donc pas une spéculation morale allégorique, sans faits positifs; c'est un récit historique avec une part de symbole, notamment dans le rôle du serpent. *L'innocence et le péché*, dans la *Revue biblique*, 1897, t. VI, p. 356-368. Cf. *La méthode historique*, 2e édit., Paris, 1904, p. 185, 217-219. Cette explication a été adoptée par M. Vénard, *Chronique biblique*, dans la *Revue du clergé français*, 1907, t. LVII, p. 159. M. J. Nikel pense aussi que peut-être l'écrivain inspiré a emprunté certaines données de la tradition populaire et les a revêtues d'une forme allégorique que ses contemporains comprenaient. *Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. I. Die biblische Urgeschichte*, Munster, 1909, p. 38.

En affirmant, elle aussi, le sens littéral historique du c. III de la Genèse, la Commission biblique, dans sa décision déjà citée du 30 juin 1909, par la formule : *divini præcepti, diabolo sub serpentis specie suasore, transgressio*, semble avoir exclu l'interprétation purement symbolique du serpent et s'être ralliée à l'opinion commune des exégètes catholiques, suivant laquelle le démon aurait pris les apparences sensibles du serpent pour persuader à la première femme la transgression du précepte divin. La Commission biblique reconnaît toutefois ici encore que le sens littéral historique n'exclut pas l'emploi de locutions métaphoriques ou anthropomorphiques, ad 3um, 5um. *Acta apostolicæ sedis*, t. I, p. 568. Cf. A. Lesêtre, *Les récits de l'histoire sainte. La chute de l'homme*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1906, t. II, p. 35-37.

2° *Interprétation théologique du récit.* — 1. *Épreuve.* — La première femme avait été soumise à la même épreuve que le premier homme; elle connaissait la prohibition divine et sa sanction. Gen., III, 2, 3; cf. II, 16, 17. Voir t. I, col. 375. — 2. *Tentation.* — D'après saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XCVIII, a. 2, ad 2um, elle aurait eu lieu peu après la création de la première femme. Le tentateur a été le serpent, non pas un animal de l'espèce serpent, représentant le tentateur, mais l'antique serpent, c'est-à-dire le démon lui-même. Sap., II, 24; Joa., VIII, 24; Apoc., XII, 9; XX, 2. Le diable a justement porté le nom d'antique serpent, parce qu'il avait pris les apparences sensibles de cette espèce animale. Voir t. IV, col. 322-323. Il se montre plus habile que la femme et sa supériorité intellectuelle décèle un esprit mauvais, ennemi de l'homme. Le serpent-animal n'a jamais parlé. Si le serpent de la Genèse parle, c'est qu'il n'est pas une simple bête des champs. Il s'adresse à la femme, qui est plus faible et qui n'a pas reçu directement de Dieu le commandement de s'abstenir, sous peine de mort, du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Saint Thomas déclare qu'avant le péché, le démon ayant sur l'homme moins de pouvoir n'a pu tenter Ève par suggestion intérieure; il a dû recourir à la suggestion extérieure, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXV, a. 2, ad 2um, et Suarez, *De opere sex dierum*, l. IV, c. I, n. 2, t. III, p. 325, opposait cet enseignement de saint Thomas à Cajetan, qui ne voyait dans tout le dialogue du serpent avec la femme que suggestions intérieures. Il y aurait donc eu émission de paroles, et Ève ne s'en étonna pas, parce qu'elle avait compris que ce n'était pas un animal qui lui parlait. L'esprit tentateur interroge la femme sur le précepte d'Élohim, et il l'exagère en demandant s'il s'étendait à la manducation de tous les fruits du paradis. La femme rétablit la vérité, en mentionnant, toutefois, que la défense portait aussi sur le simple toucher du fruit du seul arbre de la connaissance du bien et du mal. Le serpent nie la sanction que Dieu avait jointe à l'inobservation du précepte, et il attribue la défense à une basse jalousie de Dieu, qui veut empêcher les hommes de lui ressembler et de connaître, comme lui, le bien et le mal. Après avoir ébranlé la confiance en Dieu et la foi en ses menaces, il promet la ressemblance à Dieu par l'acquisition de la science. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXV, a. 2. — 3. *Le péché.* — C'est en l'adhésion à cette fausse promesse, c'est dans le désir orgueilleux de ressembler à Dieu que saint Thomas fait consister le premier péché. *Ibid.*, q. CLXIII, a. 1, 2. Voir t. I, col. 376. Suarez expose la même doctrine. *De opere sex dierum*, l. IV, c. II, n. 5, t. III, p. 335. La faute de la première femme a donc été un péché d'orgueil; elle a cédé à un mouvement déréglé de l'amour de sa propre excellence. Ce déréglement dans l'esprit produisit un déréglement des sens. La concupiscence put être éveillée. La femme vit l'arbre avec d'autres yeux que précédemment, elle trouva à son fruit des charmes inconnus jusqu'alors; elle céda à un mouvement de curiosité sensuelle et de gourmandise. C'est ainsi qu'elle fut séduite par l'astuce du serpent. II Cor., XI, 3; I Tim., II, 14. Le péché a donc commencé par la femme. Eccli., XXV, 33. De séduite, la femme devint bientôt séductrice. Après avoir mangé du fruit défendu, elle en donna à son mari, qui en mangea par complaisance coupable pour sa femme. Voir t. I, col. 376. Il n'est pas nécessaire d'ajouter que le premier péché n'a pas été un acte charnel, comme l'entendait Philon, *De opificio mundi*, dans *Opera*, Paris, 1640, p. 35-37; cf. *De agricultura*, *ibid.*, p. 201, comme quelques-uns le pensaient du temps de saint Augustin, *De Genesi ad litteram*, l. XI, c. XLI, *P. L.*, t. XXXIV, col. 452, et comme beaucoup de personnes se l'imaginent aujourd'hui encore. Rien n'est plus contraire à l'esprit du récit, puisque la création de la femme a eu lieu en vue du mariage. Sur la gravité du péché d'Ève comparé à celui d'Adam, voir S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXIII, a. 4; Suarez, *De opere sex dierum*, l. IV, c. V, t. III, p. 356-360. — 4. *Conséquences du péché.* — Les yeux des deux coupables furent ouverts, mais dans un sens bien différent de celui que le serpent avait dit. Sous l'action de la concupiscence éveillée, ils remarquèrent leur nudité. S. Augustin, *De civitate Dei*, l. XIII, c. XIII, *P. L.*, t. XLI, col. 386; *De nuptiis et concupiscentiis*, l. I, c. VII, *P. L.*, t. XLIV, col. 417-418. Elle leur parut inconvenante, et ils se firent des ceintures pour la couvrir. Dans le même motif de pudeur et aussi par conscience de leur faute, ils se cachèrent pour échapper aux regards de Dieu. — 5. *Punition du péché.* — Ève, interrogée par Dieu, rejette sa faute sur le serpent qui l'a trompée. Dieu punit les coupables. — *a) Le démon.* — Dieu établit entre lui et la femme et entre leur descendance, une inimitié morale qui se perpétuera à tous les âges de l'humanité et qui consiste a dans une lutte dans laquelle le genre humain, après quelques morsures du serpent infernal, aura finalement la victoire. Or, les Pères de l'Église ont interprété cette annonce prophétique d'une victoire définitive, remportée sur le démon par un descendant de la femme, le divin rédempteur de l'humanité. Voir *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. V, col. 111-113. — *b) La femme.* — Elle n'est pas maudite comme le serpent; elle n'est pas privée des fruits de la bénédiction divine, donnée au premier couple en vue de la perpétuité de l'espèce. Gen., I, 28. Son châtiment spécial est rattaché aux conditions de son existence sociale : elle est punie comme mère et comme épouse. Elle subira les incommodités de la grossesse et les douleurs de l'enfantement. Malgré les peines de la maternité, elle reviendra toujours à son mari par le désir, et elle lui sera assujettie au point que, dans l'antiquité, elle ne sera guère qu'une esclave. Cf. I Cor.,

XIV, 34. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, II[a] II[æ], q. CLXIV, in corp. et ad 2[um].

III. Après le péché. — 1° *Nom.* — Aussitôt après la sentence divine qui rappelait sa future maternité, Adam donna un nom à sa compagne. Il l'appela *Havvâh*, Ζωή, (Septante), Ζωογόνος (Symmaque), c'est-à-dire la « vie » ou la « mère », parce qu'elle a été la mère de tous les vivants. Gen., III, 20. Il n'y a pas lieu de dire avec beaucoup de commentateurs que cette dénomination est placée ici par prolepse, et qu'Adam n'a donné ce nom à sa femme que plus tard, après la naissance de leurs enfants, Gen., IV, 1, 2; on a vu dans ce fait un grand acte de foi de la part d'Adam. Condamné à la mort en punition de sa faute, Gen., III, 19, il voit dans sa femme la source de la vie et il lui donne un nom qui lui rappellera qu'il vivra dans sa postérité et que sa race ne disparaîtra pas de dessus la terre. — 2° *Vêtement et expulsion du paradis.* — C'est par un anthropomorphisme évident qu'il est dit que Dieu fit à l'homme et à sa femme des tuniques de peau et qu'il les en revêtit. Selon la juste remarque d'Origène, *Selecta in Genesim*, *P. G.*, t. XII, col. 101, il ne faut pas faire de Dieu le corroyeur et le tailleur d'Adam et d'Ève. Le vêtement a été voulu par Dieu comme plus approprié à la condition de l'homme pécheur, soumis à la convoitise et aux intempéries de l'air. Ce soin pris par Dieu, la sentence d'expulsion hors du paradis terrestre fut portée; l'humanité justement punie n'était pas abandonnée sans protection bienveillante à son pénible sort. — 3° *Premières conceptions et premiers enfantements.* — Adam et Ève sortirent du paradis terrestre, étant vierges encore. A la naissance de son premier enfant, Ève s'écria joyeusement : « J'ai acquis un homme avec Jahvé, » c'est-à-dire avec son assistance et sa grâce, et cette exclamation joyeuse devint le nom de l'enfant : Caïn, qui signifie possession, acquisition. Voir t. I, col. 379. Le second enfant d'Ève nommé dans la Genèse, IV, 2, fut Abel. Après le meurtre d'Abel par Caïn, un troisième fils, dont le nom nous est connu, naquit à Ève : Seth, que Dieu lui donnait pour remplacer Abel. Gen., IV, 25. Au cours de sa vie, Adam eut d'Ève, et non d'une autre femme, dont il n'est pas parlé dans l'Écriture, des fils et des filles, Gen., V, 4, autres que les trois fils nommés. Il est vraisemblable qu'ils furent nombreux, tant en raison de la longévité d'Adam que de la nécessité de remplir la terre conformément à la bénédiction divine. Gen., I, 28. L'Écriture ne nous apprend rien de plus d'Ève. En dehors de la Genèse, Ève n'est nommée que trois fois dans la Bible : Tobie, VIII, 8; II Cor., XI, 3; I Tim., II, 13.

IV. Figure de l'Église et de la sainte Vierge. — Les Pères de l'Église ont reconnu dans Ève une figure prophétique à un double titre : 1° dans sa création; 2° dans l'ordre du péché et de sa réparation. — 1° Dans sa formation d'une côte d'Adam, elle représentait l'Église sortant du côté ouvert de Jésus sur la croix. Voir t. I, col. 385-386. — 2° Dans l'ordre du salut et de la réparation du péché, Ève a été comparée à Marie, la mère du Sauveur, par contraste, plus que par ressemblance. Adam ayant été considéré par saint Paul et par les Pères comme la figure de Jésus, le second Adam, voir t. I, col. 384-385, il était tout naturel qu'Ève devînt, elle aussi, la figure de la mère du Sauveur, bien que saint Paul n'ait pas marqué ce caractère figuratif de la première femme. Si les Pères apostoliques ne l'ont pas signalé non plus, saint Justin, le premier au IIe siècle, a comparé Ève avec Marie. Il exposait à Tryphon, *Dial. cum Tryphone*, 100, *P. G.*, t. VI, col. 709, 712, que le Sauveur Jésus devait être le fils d'une vierge pour que la désobéissance prît fin par la même voie qu'elle avait eu commencement sous l'excitation du serpent. Ève était vierge inviolée, quand elle enfanta la désobéissance et la mort; la vierge Marie les a détruites par sa réponse confiante à la parole de l'ange qui lui annonçait la naissance du Fils de Dieu. Saint Irénée compare aussi l'obéissance de la Vierge Marie à la séduction d'Ève. Celle-ci, vierge encore, quoique mariée, a désobéi; Marie, unie à un homme prédestiné et vierge, a été obéissante, *et sibi et universo generi humano causa facta est salutis... Sic autem et Evæ inobedientiæ nodus solutionem accepit per obedientiam Mariæ. Quod enim alligavit virgo Eva incredulitatem, hoc virgo Maria solvit per fidem. Cont. hær.*, III, c. XXII, *P. G.*, t. VII, col. 958, 960. Plus loin encore, l. V, c. XIX, n. 1, col. 1175-1176, le même Père compare Ève à Marie. La première a été séduite par un ange, la seconde a reçu d'un ange l'annonciation de sa maternité divine. La vierge Marie est devenue ainsi l'avocate de la vierge Ève. Le genre humain, astreint à la mort par une vierge, a été sauvé par l'intermédiaire d'une vierge; l'obéissance d'une vierge a réparé la désobéissance d'une vierge. Les premiers linéaments de la comparaison entre la première et la seconde Ève ont été diversement développés par les écrivains ecclésiastiques postérieurs. Cf. S. Amphiloque, *Orat.*, I, *In Christi natalem*, 4, *P. G.*, t. XXXIX, col. 40-41; S. Épiphane, *Hær.*, LXXVIII, 18, *P. G.*, t. XLII, col. 728-729; S. Pierre Chrysologue. *Serm.*, XCIX, *P. L.*, t. LII, col. 479; S. Maxime de Turin, *Homil.*, XV, *P. L.*, t. LVII, col. 254. La prudence, l'obéissance et la foi de la seconde ont remplacé l'imprudence, la désobéissance et l'incrédulité de la première. Le mal qu'Ève avait laissé introduire dans le monde en prêtant l'oreille aux discours astucieux du serpent a été réparé par l'audition que Marie a donnée à la parole de l'ange Gabriel. Dieu qui a condamné Ève a couronné Marie de gloire. Comme la mort est venue par la première Ève, la vie est revenue par la seconde. Ève a été réintégrée en Marie comme Adam l'a été dans le Christ. Ce n'est que par Marie qu'Ève mérite le nom de mère des vivants. Les deux sexes qui avaient causé notre perte ont concouru à l'œuvre de notre salut. Ève s'était assujettie au serpent; Marie n'a jamais été sous son empire; l'inimitié entre elle et le serpent a été perpétuelle. Cette femme a broyé la tête du serpent tentateur. Tous accusent Ève; tous louent Marie, qui est le paradis de délices, la mère de notre rédempteur et la terreur du démon. Voir C. Passaglia, *De immaculato Deiparæ conceptu*, t. II, p. 812-954 sq.; J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. I, p. 370-371; card. Meignan, *De l'Éden à Moïse*, Paris, 1895, p. 194-195.

V. Dans la littérature apocryphe et dans la légende. — 1° *Dans la littérature apocryphe.* — La littérature apocryphe juive ou chrétienne s'est occupée d'Ève et a suppléé au silence de la littérature canonique sur le nombre de ses enfants, ses luttes avec Satan, sa pénitence et son salut. — 1. *Dans la littérature apocryphe juive.* — *a) Le livre d'Hénoch.* — Hénoch, dans le livre des songes, LXXXV, 3, trad. F. Martin, Paris, 1906, p. 198, fait sortir Ève de terre, comme Adam, sous l'image d'une génisse. Il raconte, en continuant son symbolisme d'animaux, la naissance de Caïn et d'Abel, le meurtre d'Abel, la recherche de ce fils par Ève et la grande lamentation de celle-ci jusqu'au silence qui lui est imposé par Adam, la naissance de Seth, taureau blanc comme son père, et de nombreux fils et filles de couleur noire, qui ne sont pas agréables à Dieu. *Ibid.*, 3-8, p. 198-199. Hénoch vit le paradis terrestre et l'arbre de la sagesse, pareil au caroubier, très beau et très odorant. L'ange Raphaël lui dit qu'Adam et Ève mangèrent de cet arbre, qu'ils connurent ainsi la science, XXXII, 3-6, p. 74-75. Ailleurs, LXIX, 6, p. 151, l'ange Gabriel

est celui qui séduisit Ève et apprit aux hommes à fabriquer des armes, « les plaies de la mort ». — *b) Le livre des Jubilés ou la petite Genèse.* — Au sixième jour, Dieu créa un homme et une femme, II, 14, trad. E. Littmann, dans Kautzsch, *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tubingue, 1900, t. II, p. 42. Cependant, la formation d'Ève d'une côte d'Adam est placée au 6e jour de la seconde semaine, mais la côte dont la femme fut formée, avait été créée le sixième jour de la première semaine avec Adam, III, 3-8, p. 44. Adam fut porté au paradis par les anges, le 40e jour après la création, et sa femme le 80e jour seulement, et c'est de là que vient la différence de la durée de l'impureté de la femme (40 ou 80 jours), selon qu'elle a donné le jour à un garçon ou à une fille, III, 9-14, p. 44. Il y avait sept ans qu'Adam et sa femme étaient dans le jardin d'Éden, lorsqu'au 17e jour du 2e mois de la 88e année, le serpent trompa la femme. Le récit de la Genèse est complété par quelques détails : l'offrande de parfums chaque matin au lever du soleil par Adam, la cessation du langage des animaux et l'expulsion de tous ceux qui étaient dans l'Éden, III, 15-31, p. 44-45. L'expulsion d'Adam et de sa femme hors du paradis eut lieu à la nouvelle lune du 4e mois. C'est alors qu'Adam nomma sa femme Ève. Ils n'eurent pas d'enfant jusque vers la fin du premier jubilé de 49 ans; ils se connurent alors, III, 32-34, p. 45-46. Et la 3e semaine d'années du 2e jubilé, Ève enfanta Caïn, à la 4e Abel et à la 5e une fille, Awen. Caïn tua Abel au commencement du 3e jubilé. Adam et Ève pleurèrent leur fils pendant quatre semaines d'années; à la 4e année de la 5e semaine d'années, ils retrouvèrent leur gaîté et Adam connut sa femme qui lui enfanta un fils, Seth, puis une fille, Asura, à la 6e semaine d'années. Caïn épousa Awen à la fin du 4e jubilé. Adam eut encore d'Ève neuf enfants. A la 5e semaine d'années du 5e jubilé, Seth épousa Asura, IV, 1-11, p. 46. Cf. S. Épiphane, *Hær.*, XXXIX, 6, *P. G.*, t. XLI, col. 672. — *c) La vie d'Adam et d'Ève.* — Bien que nous ne la connaissions plus que dans trois recensions chrétiennes, une grecque, éditée par Tischendorf, sous le titre faux d'*Apocalypse de Moïse*, voir t. I, col. 1433, et à laquelle se rapporte vraisemblablement la version arménienne dont Conybeare a donné une traduction anglaise, *Jewish quarterly review*, 1895, t. VII, p. 216-235, une latine, *Vita Adæ et Evæ*, éditée par W. Meyer, dans *Abhandlungen der Münchener Akademie*, Philos.-philol. Classe, 1878, t. XIV, fasc. 3, p. 185 sq., et une slave publiée par Jagić, dans *Denkschriften der Wiener Akademie*, 1893, t. XLII, p. 1 sq., elle suppose un fond juif, rédigé primitivement en hébreu. Voir Fuchs, dans Kautzsch, *op. cit.*, t. II, p. 506-511. Cette Vie raconte la pénitence d'Adam et d'Ève après leur expulsion du paradis terrestre, la seconde tentation d'Ève par Satan, la naissance de Caïn et d'Abel, deux jumeaux, après 18 ans et 2 mois de séparation, le songe d'Ève et la mort d'Abel, la naissance de Seth, puis celle de 30 fils et de 30 filles, la communication qu'Adam fait à Seth des secrets que lui a révélés l'archange Michel, la maladie d'Adam et le récit qu'il fait de son péché, l'envoi d'Ève et de Seth au paradis terrestre pour en rapporter l'huile de guérison, la rencontre qu'ils font d'un animal sauvage, avec lequel Seth entre en lutte, le refus de l'huile par saint Michel, le récit de la chute fait par Ève à ses enfants et ses petits-enfants. Le serpent est envoyé à Ève par le diable, qui parlait par la bouche de l'animal; il excite en elle un vif désir de manger du fruit; elle en mange et constate aussitôt qu'elle n'est plus entourée de la justice qui la revêtait; elle veut couvrir sa nudité, mais les arbres du paradis n'ont plus de feuilles, sauf le figuier, l'arbre dont elle avait mangé le fruit. Ève, couverte d'une ceinture, appelle Adam et lui dévoile le mystère de la ressemblance divine, ressemblance obtenue par la manducation du fruit. Mais c'était le diable qui parlait par sa bouche. Pour connaître le bien et le mal, Adam mangea du fruit défendu; il vit aussitôt sa nudité et se plaignit fortement de sa méchante femme qui lui avait fait perdre la gloire de Dieu. A la même heure, l'archange Michel sonnait de la trompette et appelait les anges au paradis pour assister à la sentence que Dieu allait porter contre Adam. Les coupables se cachèrent. Le trône de Dieu fut dressé au pied de l'arbre de vie. Dieu punit d'abord Adam, puis Ève, enfin le serpent. Dans la sentence divine contre Ève, Dieu pardonne à Ève qui se repent et promet de ne plus commettre « le péché de chair »; elle retournera donc à son mari qui sera son seigneur. Malgré le repentir d'Adam et l'intervention des anges, Dieu refusa à Adam de manger de l'arbre de vie et le condamna à la mort. Il lui permit seulement d'emporter des parfums du paradis. Après ce récit, la Vie rapporte les dernières volontés d'Adam et sa mort. Ève vit l'esprit de son mari aller à son créateur. Les anges demandent à Dieu le pardon d'Adam et leur prière est exaucée. L'âme du premier homme est tirée de l'Achéron et portée par les anges au ciel. Adam est ensuite enterré par les anges avec Abel, dans le domaine du paradis, au lieu où Dieu prit la poussière dont il façonna le corps du premier homme. Voir t. I, col. 381. Six jours après la mort d'Adam, Ève mourut à son tour, et elle fut enterrée par les anges, avec Adam et Abel. L'archange Michel ordonna à Seth de ne pleurer sa mère que pendant six jours, parce que le repos du 7e jour est le signe de la résurrection future. Kautzsch, *op. cit.*, t. II, p. 512-528. Voir encore le Zohar, I, 35 *b*-36 *b*, trad. de Pauly, t. I, p. 220-228.

2. *Dans la littérature apocryphe chrétienne.* — Les trois recensions chrétiennes de la *Vie d'Adam et d'Ève* prouvent l'accueil fait par les chrétiens à cet apocryphe juif. La recension latine fut très populaire au moyen âge. L'imagination chrétienne s'est donnée plus libre carrière encore, en composant de toutes pièces une littérature nouvelle, indépendante et plus développée sur Adam et Ève. — *a) Le combat d'Adam et d'Ève*, qu'ils eurent à soutenir après leur expulsion du jardin et pendant leur séjour dans la caverne des Trésors, existe en éthiopien. Dillmann en a donné une traduction allemande dans *Jahrbücher der biblischen Wissenschaften* d'Ewald, 1853, t. V, p. 1-144. G. Brunet l'a fait passer en français, dans le *Dictionnaire des apocryphes* de Migne, Paris, 1856, t. I, col. 297-388. Le texte éthiopien dérive d'un texte arabe qui se trouve dans un manuscrit de Munich. Trumpp l'a édité dans *Abhandlungen der Münchener Akademie der Wissenschaften*, Philos.-philol. Classe, 1881, t. XV, fasc. 3. Une traduction anglaise a été faite par Malan, *Book of Adam and Eve*, Londres, 1882. — *b)* Il faut en rapprocher *La caverne des trésors*, renfermant les objets venant de l'Éden et apportés à Adam par les anges. Cet ouvrage syriaque a été publié par Bezold, d'abord en allemand, *Die Schatzhöhle*, 1883, puis dans le texte original, 1888. Cf. de Lagarde, *Mittheilungen*, 1889, t. III, p. 49-79; 1891, t. IV, p. 6-16. Ces écrits ont pénétré dans la littérature pseudo-clémentine éthiopienne et arabe. Voir t. III, col. 216-217. M. S. Grébaut donne une traduction française du *Qalementos* éthiopien, c. III, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, avril 1911, p. 82-84.

3. *Dans la littérature apocryphe gnostique.* — Saint Épiphane rapporte que certains gnostiques avaient composé un *Évangile d'Ève*. Sous le nom de la première femme et sous prétexte qu'elle avait connu la gnose dans son colloque avec le serpent, ils exposaient

leurs propres erreurs. Saint Épiphane en cite un extrait. *Hær.*, XXVI, n. 2, 3, *P. G.*, t. XLI, col. 333, 336.

2° *Dans la légende.* — Les légendes sur Adam et Ève, dérivées en partie de la littérature apocryphe ou ayant une origine propre, se sont multipliées partout chez les Juifs, chez les chrétiens, chez les gnostiques et chez les mahométans. Elles sont bizarres pour la plupart et ne méritent pas d'être mentionnées. Beaucoup sont reproduites par Eutychius dans ses *Annales*, par George Elmacin, dans son *Histoire des Sarrasins*, et par Grégoire Abulpharage, dans sa *Chronique*. On pourra consulter à leur sujet, outre les ouvrages indiqués, t. I, col. 386 : J. A. Fabricius, *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti*, 2e édit., Hambourg, 1722, t. I, p. 1-47, 97-104; t. II, p. 1-43; Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträgen der Juden*, 1832, p. 128-129; *Dictionnaire des apocryphes* de Migne, Paris, 1856, t. I, col. 387-392; t. II, col. 39-58, 241-244; Kohut, *Die talmudisch-midraschische Adamsage in ihrer Rückbeziehung auf die persische Yima- und Meshiasage*, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1871, t. XXV, p. 59-94; Gründbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, 1893, p. 54-79; Dreyfus, *Adam und Eva nach Auffassung des Midrasch*, Strasbourg, 1894; A. Wünsche, *Schöpfung und Sündenfall des ersten Menschenpaares im jüdischen und moslimischen Sagenkreise*, Leipzig, 1906.

A consulter, en plus des ouvrages mentionnés dans l'article, les théologiens au traité *De Deo creante*, les commentateurs de la Genèse et, parmi les plus récents, de Hummelauer, Paris, 1895; H. Strack, 2e édit., Munich, 1905; G. Hoberg, Fribourg-en-Brisgau, 1908; M. Hetzenauer, Graz et Vienne, 1900; card. Meignan, *De l'Éden à Moïse*, Paris, 1895, p. 141-195; F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1906, t. I, p. 561-571; J. Lagrange, *L'innocence et le péché*, dans la *Revue biblique*, 1897, t. VI, p. 341-379; J. Selbst, *Handbuch zur Biblischen Geschichte*, 6e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1910, t. I, p. 165-190; J. Nikel, *Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen*, I. *Die biblische Urgeschichte*, Munster, 1909, p. 25-38; J. Göttsberger, *Adam und Eva*, Munster, 1910, p. 22-46; Philomate, *La formation d'Ève* (Gen., II, 21-24), dans la *Revue apologétique* de Bruxelles, octobre 1907, p. 429-438; J.-B. Frey, *L'état originel et la chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps de J.-C.*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* du 20 juillet 1911, p. 507-545. Sur les livres d'Adam, voir E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3e édit., Leipzig, 1898, t. III, p. 287-289.

E. MANGENOT.

ÉVEILLON Jacques, chanoine, né à Angers en 1572, mort dans cette ville le 4 juillet 1653. Entré dans l'état ecclésiastique, il enseigna tout d'abord la rhétorique à Nantes, d'où il revint vers 1604 pour être curé de Soulaines, dans son diocèse d'origine. Il fut ensuite pourvu d'une des huit cures de la Trinité d'Angers, et, le 24 décembre 1620, il prenait possession d'un canonicat de la cathédrale qui lui avait été donné par l'évêque Guillaume Fouquet avec le titre de vicaire général. A cette même époque, il fut chargé par ce prélat de reviser le *Missel* et le *Rituel* du diocèse. Jacques Éveillon publia les ouvrages suivants : *Défense du chapitre de l'église d'Angers contre les calomnies publiées par divers libelles et faux bruits sur le sujet de la procession du sacre*, in-12, s. l. (1624); *Réponse du chapitre au livre intitulé : Plainte apologétique pour Monseigneur l'évêque d'Angers*, in-8°, Paris, 1626 : ces deux écrits se rapportent aux discussions de l'évêque Charles Miron avec le chapitre de sa cathédrale; *De processionibus ecclesiasticis liber, in quo earum institutio, significatio, ordo et ritus ex sacris Scripturis, conciliis, et variorum auctorum scriptis explicantur*, in-8°, Paris, 1641; *De recta psallendi ratione*, in-4°, La Flèche, 1646; *Apologia capituli Andegavensis pro sancto Renato, episcopo suo, adversus disputationem duplicem Jacobi Launoii*, in-8°, Angers, 1650; *Traité des excommunications et des monitoires*, in-4°, Angers, 1651; Paris, 1672; 2 in-16, Rome, 1712.

C. Port, *Dictionnaire de Maine-et-Loire*, 3 in-8°, Angers, 1874-1898, t. II, p. 130; Nicéron, t. XIV, p. 297 sq.; Dupin, t. XVII, p. 255 sq.; dom Guéranger, *Les institutions liturgiques*, 2e édit., 4 in-8°, 1878-1885, t. I, p. 529; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1907, t. III, col. 1212.

B. HEURTEBIZE.

ÉVÊQUES. On traitera successivement : 1° de l'origine de l'épiscopat; 2° des questions théologiques et canoniques concernant les évêques.

I. ÉVÊQUES. ORIGINE DE L'ÉPISCOPAT. — I. Questions de méthode. II. Terminologie. Sens et origine du mot évêque. III. Examen de quelques documents. IV. Distinction originaire de l'évêque et du prêtre. V. L'origine apostolique de l'épiscopat. VI. L'épiscopat au cours des trois premiers siècles. VII. Systèmes modernes sur l'origine de l'épiscopat. VIII. Conclusions générales.

I. QUESTIONS DE MÉTHODE. — 1° *Délimitation du sujet.* — Il ne s'agit ici ni de la fondation de l'Église par Jésus-Christ, ni de la hiérarchie ecclésiastique et de ses divers échelons, ni de la primauté d'honneur et de juridiction conférée à Pierre et à ses successeurs légitimes. Ces questions connexes, mais distinctes, sont traitées à leur place. Nous ne considérons l'évêque que comme le chef unique d'une Église particulière, ayant comme attribution essentielle le pouvoir de l'ordre et comme fonction primordiale le gouvernement d'un diocèse. Si nous le comparons au simple prêtre, c'est seulement pour marquer les rapports qui les unissent et les caractères qui les séparent. Enfin nous nous arrêtons là où s'arrête l'histoire des origines et plus exactement au concile de Nicée. Quelques textes postérieurs à cette date seront cités à l'occasion, mais c'est parce qu'ils contiennent des données historiques vraies ou fausses — il importera de l'établir — sur une époque plus ancienne : tels sont les passages connus d'Eusèbe, de saint Jérôme, de Théodore de Mopsueste et de plusieurs autres écrivains.

2° *Constatations préliminaires.* — 1. *Les Épîtres de saint Paul*, surtout abstraction faite des Pastorales, ne sauraient nous fournir une image fidèle de la hiérarchie ecclésiastique au Ier siècle. Elles s'adressent toutes à des communautés extrêmement jeunes, à peine sorties de l'état embryonnaire. Les deux lettres aux Thessaloniciens furent écrites quelques semaines — tout au plus quelques mois — après la fondation hâtive et violemment interrompue de l'Église de Thessalonique. Les néophytes de Corinthe n'étaient chrétiens que depuis trois ou quatre ans quand ils reçurent les avis et les réprimandes de Paul. L'Église de Philippes avait huit ou dix ans d'existence : aussi le clergé y est-il spécialement mentionné. La situation des Pastorales est un peu plus favorable et voilà pourquoi l'organisation ecclésiastique y tient une place importante; mais cette organisation est encore rudimentaire. Au demeurant, le tableau qui résulte des Épîtres de Paul ne saurait convenir à tout le Ier siècle, il s'applique uniquement à l'intervalle d'une dizaine d'années qui suivit immédiatement les fondations pauliniennes. Il serait contraire à toute logique de l'étendre aux autres Églises apostoliques ou à des chrétientés adultes, vingt, trente ou quarante ans après leur naissance. — 2. *L'organisation ecclésiastique du vivant des apôtres* ne put pas être tout à fait la même que celle qui prévaudra après leur mort. Les apôtres occupaient une position exceptionnelle; ils avaient reçu leur mission directement de Jésus-Christ; leur mission s'adressait à l'Église entière sans restrictions ni limites; comme une assistance spéciale du Saint-Esprit leur était promise, leur autorité était absolue et leur enseignement irréformable. Ils joignaient donc au ministère ordinaire un ministère charismatique qui leur était essentiellement personnel; et même leur ministère ordinaire était d'une nature à part. A tous ces points de vue, ils n'eurent point et ils ne pouvaient pas avoir de successeurs. De leur vivant, ils gardaient toujours le droit d'intervenir au besoin dans les affaires des communautés chrétiennes, qu'ils les eussent fondées ou non. Voir APÔTRES, t. I, col. 1658. Les évêques, établis par eux à titre temporaire ou définitif, restaient toujours leurs délégués et en quelque sorte leurs coadjuteurs. C'est à la disparition des apôtres que cette situation changea et que les évêques devinrent autonomes, tels que nous les représentent les lettres de saint Ignace. — 3. *Le ministère charismatique.* — La plupart des charismes avaient pour objet l'instruction et l'édification ou les œuvres de miséricorde spirituelle et corporelle, mais quelques-uns se rapportaient aussi au gouvernement de l'Église. Voir Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. I, p. 172-184. De là deux sortes de ministères : le ministère ordinaire qui résulte d'une délégation officielle de l'Église au moyen d'une désignation spéciale et d'un rite extérieur, et le ministère extraordinaire qui, bien que reconnu par l'Église, n'est pas conféré par elle mais par l'action intérieure et invisible de l'Esprit-Saint. Il n'est pas impossible qu'au moment de leur fondation, pendant un temps très court, certaines communautés n'aient possédé que le seul ministère charismatique. Mais si cet état embryonnaire a jamais existé, il a duré fort peu. L'apôtre fondateur ne tardait pas à intervenir et, naturellement, il désignait pour gouverner les détenteurs du charisme de gouvernement. Le ministère ordinaire et le ministère extraordinaire arrivaient donc à se confondre ou à reposer sur les mêmes têtes. D'ailleurs, les charismes cessèrent de bonne heure. La *Doctrine des apôtres*, vers la fin du Ier siècle, les suppose encore communs, X, 7-XIII, 7; XV, 1-2; mais, après cette époque, il n'en est plus question. La perturbation que put occasionner ce dualisme ne dépasse donc point l'âge apostolique. Voir Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1912, t. II, note V², p. 436-440.

3° *Orientation.* — La date de la plupart des documents dont nous aurons à nous servir (Pères des trois premiers siècles et conciles antérieurs à Nicée) ou est absolument certaine ou se laisse établir avec une approximation suffisante. Presque toujours, une différence de quelques années en plus ou en moins est sans importance pour notre but. Peu importe, par exemple, dans la question actuelle, que les lettres d'Ignace d'Antioche soient de 107-108 ou seulement de 115. Mais, quand les dates extrêmes assignées par les critiques offrent un écart plus considérable, comme c'est le cas pour l'Apocalypse, pour la *Doctrine des apôtres* et pour le *Pasteur* d'Hermas, nous ne pourrons faire abstraction des controverses, l'interprétation étant subordonnée à la question de date. Il est deux classes d'écrits dont l'usage réclame la plus grande circonspection; je parle des légendes clémentines et des premiers manuels de droit canonique. D'après Harnack, *Die Chronologie der altchristl. Litteratur*, Leipzig, 1904, t. II, p. 518-540, le roman qui a pour héros Clément de Rome aurait été compilé entre 225 et 300, peut-être en 260, au moyen de deux sources hétérogènes datant l'une et l'autre des environs de l'an 200 : une *Prédication de Pierre* (Κηρύγματα Πέτρου) judéo-chrétienne et gnostique et des *Actes de Pierre* (Πράξεις Πέτρου) catholiques et antignostiques. Le roman à son tour aurait donné naissance à deux recensions, probablement du début du VIe siècle : les *Homélies clémentines* et les *Reconnaissances clémentines*. Les recensions syriaque et arabe seraient plus récentes et les deux *Epitomés* que nous possédons ne seraient que des extraits des *Homélies*. Waitz, *Die Pseudoklementinen*, dans *Texte und Untersuch.*, Leipzig, 1904, t. XXV, fasc. 4, est d'accord en substance avec Harnack. Voir CLÉMENTINS (*Apocryphes*), t. IV, col. 201 sq. Le cas des anciens manuels de droit canonique est encore plus compliqué. On admet généralement aujourd'hui que la *Didascalie* qui a servi de base aux six premiers livres des *Constitutions apostoliques* date du IIIe siècle et plus probablement de la seconde moitié. Harnack, Bardenhewer et maintenant Funk, *La date de la Didascalie*, Louvain, 1901, sont de cet avis. Les *Canons ecclésiastiques des apôtres* seraient de la même époque (Achelis, Ehrhard, Bardenhewer) ou peut-être du commencement du IVe siècle (Harnack et Funk). Quant aux *Constitutions apostoliques* et aux écrits apparentés (*Canons* [arabes] *d'Hippolyte*, *Testament* [syriaque] *du Seigneur*, *Constitution ecclésiastique d'Égypte*) la date en est vraisemblablement plus tardive et touche peut-être au Ve siècle. Dans ces conditions, ils tombent hors de notre cadre.

II. TERMINOLOGIE. SENS ET ORIGINE DU MOT « ÉVÊQUE » (ἐπίσκοπος). — 1° *Dans la littérature profane.* — Le mot ἐπίσκοπος est commun chez les classiques, en prose et surtout en vers, au sens de « gardien, protecteur, patron ». Il se dit spécialement des divinités tutélaires ou vengeresses, par exemple, des dieux qui veillent sur l'observation des contrats. A Athènes, le mot avait un sens technique; il désignait les commissaires que la république envoyait pour organiser les colonies ou les pays de conquête et que l'on peut assimiler aux harmostes de Lacédémone. C'est l'explication que donne le scoliaste d'Aristophane, *Oiseaux*, 1023 : Ἐπίσκοπος ἦκω δεῦρο τῷ κυάμῳ λαχών, et, d'après lui, Suidas et les autres lexicographes. Ce sens est confirmé par des inscriptions antérieures à la guerre du Péloponèse. Cf. Bœck, *Corpus inscr. gr.*, n. 73 et 73 *b*. Ailleurs, le mot gardait son acception la plus générale de « surveillant, inspecteur », etc. On l'a retrouvé dans quelques inscriptions un peu antérieures à l'ère chrétienne. Ainsi à Rhodes, parmi d'autres magistrats ou officiers de la cité, on compte une fois *cinq*, *ibid.*, *Inscr. Maris Ægæi*, n. 49, une autre fois *trois* ἐπίσκοποι. *Ibid.*, n. 50. Une inscription découverte dans les ruines du temple d'Apollon Erethimius, *ibid.*, n. 731, mentionne un ἐπίσκοπος : quoique la dernière lettre ait disparu le singulier est plus probable, car il est suivi d'un seul nom propre. La célèbre inscription de Théra, *ibid.*, n. 329, a cela d'intéressant que deux ἐπίσκοποι y figurent comme chargés d'une gestion financière. Cf. Deissmann, *Neue Bibelstudien*, Marbourg, 1897, p. 57. Enfin le mot paraît dans une dizaine d'inscriptions copiées en divers endroits de l'ancienne Batanée (pays de Basan, Hauran actuel) et publiées par Lebas et Waddington. Ce dernier avait cru pouvoir assimiler les ἐπίσκοποι nommés dans ces inscriptions aux agoranomes (chargés de fixer les prix du marché) dont parle Charisius, *Digeste*, IV, XVIII, 7 : *Item episcopi qui præsunt pani et ceteris venalibus rebus*, etc.; mais cette hypothèse n'est pas fondée. C. Fossey a remarqué que dans ce groupe d'inscriptions le mot n'est employé que dans des textes relatifs à la construction d'édifices. *Bulletin de correspondance hellénique*, 1895, t. XIX, p. 306. Une fois même le personnage en question est formellement appelé ἐπίσκοπος ἔργων, « surveillant des

travaux », n. 1990. — 2° *Dans la langue des Septante.* — Le mot se lit quatorze fois dans l'Ancien Testament (deutérocanoniques inclus) et il retient son acception la plus générale susceptible de toutes les applications particulières, comme l'hébreu *paqid* auquel il répond. Ce qui porte à penser que les auteurs du Nouveau Testament empruntent le terme ἐπίσκοπος à la Bible et non à la langue profane, c'est : *a*) que ce nom est commun dans la Bible; *b*) que le mot ἐπισκοπή, employé aussi dans le Nouveau Testament, est très fréquent dans les Septante (47 fois) et excessivement rare hors de la Bible, Lucien, *Dial. Deor.*, XX, 6; Lebas-Waddington, *Inscript.*, n. 614, *c*) que saint Clément de Rome, *I Cor.*, XLII, 5, et saint Irénée, *Cont. hær.*, l. IV, XXVI, 5, rattachent formellement les ἐπίσκοποι du Nouveau Testament aux ἐπίσκοποι nommés dans l'Ancien.

3° *Le mot* ἐπίσκοπος *dans le Nouveau Testament.* — Saint Pierre dit aux chrétiens sortis du judaïsme : « Vous vous êtes convertis au pasteur et gardien (ἐπίσκοπος) de vos âmes. » I Pet., II, 25. Mais, qu'il désigne ainsi Jésus-Christ, comme le pensent avec raison presque tous les interprètes, ou Dieu lui-même par allusion à l'Ancien Testament, cf. Ezech., XXXIV, 11-16, cet emploi générique du mot n'éclaire en rien la question présente. Dans les quatre autres passages du Nouveau Testament où ἐπίσκοπος paraît, il est clairement synonyme de πρεσβύτερος. — 1. Paul, ayant convoqué à Milet *les anciens de l'Église* d'Éphèse, Act., XX, 17 : τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας, leur dit : « Veillez sur vous et sur tout le troupeau dont l'Esprit-Saint vous a établis *gardiens* (ἐπισκόπους) pour paître l'Église de Dieu qu'il s'est acquise par son propre sang. » Act., XX, 28. Il est évident — et personne ne le conteste — que les mêmes personnages qualifiés ci-dessus de πρεσβύτεροι sont appelés maintenant ἐπίσκοποι. Par conséquent, la synonymie des termes est indéniable en ce sens que les deux vocables sont appliqués aux mêmes individus ou que les mêmes individus sont à la fois πρεσβύτεροι et ἐπίσκοποι. Ces personnages étaient-ils tous évêques, ou tous simples prêtres, ou les uns prêtres et les autres évêques? C'est une question toute différente que la synonymie des mots ne résout pas. Le contexte immédiat n'est pas non plus décisif; car, en vertu du sacrement de l'ordre, les prêtres sont aussi *établis* par le Saint-Esprit pour paître, c'est-à-dire pour instruire, diriger et gouverner une portion du troupeau du Christ, et ils peuvent recevoir à ce titre le nom de *pasteurs.* Mais l'ensemble du passage ne paraît laisser aucun doute. Paul n'a devant lui que les *anciens* d'Éphèse et c'est à eux qu'il s'adresse exclusivement : « De Milet, il envoya à Éphèse convoquer les anciens de l'Église. Dès qu'ils furent arrivés près de lui, il leur dit, » etc. Act., XX, 17. Saint Irénée, il est vrai, suppose, *Cont. hær.*, l. III, XIV, 2, *P. G.*, t. VII, col. 914, qu'il s'agit des prêtres et des évêques d'Éphèse *et d'autres villes voisines*, mais cette hypothèse, que rien dans le texte ne justifie, est repoussée par la presque unanimité des exégètes anciens et modernes.

2. En tête de l'Épître aux Philippiens, Paul et Timothée envoient un salut « à tous les saints qui sont à Philippes avec les ἐπίσκοποι et les diacres » (I, 1 : σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις). Pourquoi saint Paul, au lieu de s'adresser en général à l'Église, comme c'était l'usage à cette époque et ju qu'à la fin du IIe siècle, distingue-t-il dans sa suscription les dignitaires ecclésiastiques des simples fidèles? On a fait à ce propos des hypothèses plus ou moins spécieuses, mais d'ailleurs étrangères à notre sujet. Pour une raison qui nous échappe, l'apôtre met en relief le clergé de Philippes et nous montre cette Église organisée déjà, dix ans après sa fondation. Les ἐπίσκοποι sont-ils des dignitaires du premier ou du second degré, en d'autres termes, désignent-ils les évêques ou les prêtres? C'est la seconde alternative qui est de beaucoup plus probable, pour ne pas dire certaine. En effet, comme le remarquent les Pères, il est inouï qu'il y ait eu jamais plusieurs évêques sédentaires dans la même Église. De plus, si les ἐπίσκοποι sont des évêques, on devrait s'attendre à la mention de l'ordre intermédiaire des prêtres. On peut supposer, il est vrai, que le mot ἐπίσκοποι comprend, sous un nom générique, les dignitaires des deux premiers degrés. Mais cette explication peu vraisemblable n'est pas satisfaisante; car nous ne trouvons dans le clergé sédentaire des Églises pauliniennes aucun vestige du pouvoir de l'ordre; même à Éphèse, une des communautés les mieux organisées sans doute, l'apôtre délègue un de ses coadjuteurs dès qu'il s'agit d'imposer les mains aux prêtres et aux diacres. Il s'ensuit que dans la suscription de l'Épître aux Philippiens les ἐπίσκοποι sont de simples prêtres comme ceux qui sont nommés ailleurs πρεσβύτεροι ou *anciens.*

3. L'Épître à Tite impose la même conclusion. Paul écrit à son représentant : « Je t'ai laissé en Crète pour réformer les abus et établir dans chaque ville des *anciens* (πρεσβυτέρους), comme je te l'ai enjoint : si quelqu'un est irréprochable, marié une seule fois, ayant des enfants fidèles, non accusés d'inconduite ou de désobéissance; car il faut que l'ἐπίσκοπος soit irréprochable comme intendant de Dieu, » I, 5-7. En bonne logique, le πρεσβύτερος doit être identique à l'ἐπίσκοπος. En effet, l'apôtre recommande d'établir dans chaque ville des πρεσβύτεροι, irréprochables (κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους, remarquez ce pluriel à côté du distributif κατὰ πόλιν) et il en donne pour raison que l'ἐπίσκοπος doit être irréprochable comme intendant de Dieu. Si le sens des deux mots n'est pas le même, le raisonnement est un sophisme. Il ne serait valable, comme argument *a fortiori*, que si l'ἐπίσκοπος était compris dans le πρεσβύτερος comme l'espèce dans le genre : « Choisis des πρεσβύτεροι irréprochables car il faut que l'ἐπίσκοπος — et à plus forte raison le πρεσβύτερος — soit irréprochable. » Mais personne ne s'est jamais avisé de cette interprétation, qui aurait à peine quelque fondement même si les termes étaient renversés.

4. Passons à l'Épître à Timothée : « Si quelqu'un désire la charge d'ἐπίσκοπος (ἐπισκοπή), il désire une chose excellente : il faut donc que l'ἐπίσκοπος soit irréprochable. » I Tim., III, 1-2. C'est parce que l'ἐπισκοπή est une chose excellente que l'ἐπίσκοπος doit être irréprochable : remarquez le *donc.* Il n'y a rien à tirer du mot ἐπισκοπή lui-même; il signifie une charge quelconque et se dit, par exemple, de la place laissée vide par Judas au sein du collège apostolique. Act., I, 20. Quant au mot ἐπίσκοπος, le contexte immédiat ne permet pas d'en lever l'ambiguïté. Si cependant l'on réfléchit que le diacre est associé à l'ἐπίσκοπος sans intermédiaire, que les qualités exigées ici de l'ἐπίσκοπος sont précisément celles que la lettre à Tite requiert du πρεσβύτερος, on devra, ici encore, admettre la synonymie des termes. Un surcroît de preuve en faveur de la synonymie résulterait de I Pet., V, 1-2 (πρεσβυτέρους παρακαλῶ .. ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ Θεοῦ, ἐπισκοποῦντες μὴ ἀναγκαστῶς) si ἐπισκοποῦντες était authentique; mais comme il est rejeté, avec raison ce semble, par la plupart des critiques actuels, il n'y a point à faire fond ur ce texte.

5. Au demeurant, la synonymie a été parfaitement reconnue par les anciens commentateurs. Ainsi l'Ambrosiaster écrit à propos de Eph., IV, 11-12, *P. L.*, t. XVII, col. 388 : *Primi presbyteri episcopi appellabantur.* Saint Jérôme, à propos de Tite, I, 5-7, prouve la synonymie par la comparaison des passages, Act., XX, 17, 28; Phil., I, 1; Heb., XIII, 17; I Pet., V, 1-2 : *Quia eosdem episcopos illo tempore quos et presbyteros appellabant: propterea indifferenter de episcopis quasi de presbyteris est locutus. P. L.*, t. XXVI, col. 562. Pélage, aussi à propos de Tit., I, 7, fait cette remarque : *Ipsum dicit episcopum quem superius presbyterum nominat. P. L.*, t. XXX, col. 896. Voir encore son commentaire sur Phil., I, 1, et I Tim., III, 8. Les Grecs sont du même avis. Saint Jean Chrysostome est formel à propos de Phil., I, 1, *P. G.*, t. LXII, col. 183 : « Jusqu'alors les noms étaient communs... Les prêtres autrefois s'appelaient évêques et ministres du Christ et les évêques prêtres. » Τότε γὰρ τέως ἐκοινώνουν τοῖς ὀνόμασιν... καὶ οἱ πρεσβύτεροι τὸ παλαιὸν ἐκαλοῦντο ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι τοῦ Χριστοῦ, καὶ οἱ ἐπίσκοποι πρεσβύτεροι. De même, sur I Tim., III, 8. Théodoret, sur ce dernier texte, reconnaît aussi la synonymie. Œcuménius et Théophylacte suivent comme à l'ordinaire saint Jean Chrysostome et Théodoret. Saint Thomas lui aussi se rallie à la même opinion, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXXXIV, a. 6, ad 1um : *De presbytero et episcopo dupliciter loqui possumus : uno modo quantum ad nomen; et sic olim non distinguebantur episcopi et presbyteri... Unde et apostolus communiter utitur nomine presbyterorum quantum ad utrosque,* I Tim., VI, 18,... *et similiter etiam nomine episcoporum.* Act., XX, 28. Ainsi tous ceux qui ont étudié les textes en exégètes ont vu la synonymie; seuls, saint Irénée et saint Épiphane, qui n'abordent la question qu'en passant et à propos d'autre chose, ne l'ont point aperçue. Saint Irénée, *Cont. hær.*, l. III, XIV, 2, sachant qu'il ne saurait y avoir plusieurs évêques dans la même ville et ne réfléchissant pas au changement de signification des noms, justifie le nom d'*évêques* appliqué aux *anciens* d'Éphèse, Act., XX, 28, en supposant que Paul avait convoqué les *évêques* et les prêtres d'Éphèse *et des autres* cités voisines. Par la manière dont saint Épiphane répond aux objections d'Aérius, *Hær.*, LXXV, 5, il montre également qu'il ne songe pas à la synonymie, reconnue, comme il a été dit, par les interprètes anciens aussi bien que par les commentateurs modernes.

Mais la synonymie des termes n'entraîne point par elle-même l'identité des fonctions. On peut faire trois hypothèses : ou bien les ἐπίσκοποι-πρεσβύτεροι de saint Paul étaient tous évêques, ou bien les uns étaient évêques et les autres prêtres, ou bien ils étaient simples prêtres et ne constituaient que le second degré de la hiérarchie. Petau avait d'abord conjecturé que les personnages qualifiés tantôt de πρεσβύτεροι tantôt d'ἐπίσκοποι — ou du moins la plupart d'entre eux — étaient des évêques. Dans les premiers temps de l'Église, les apôtres auraient conféré le caractère épiscopal à un grand nombre d'hommes, afin d'avoir en abondance des ministres idoines pour la confirmation des fidèles et l'ordination des pasteurs. Cela expliquerait la présence de plusieurs évêques. *Dissert. eccles.*, I, 2, édit. Guérin, t. VIII, p. 35. Mais bientôt cette opinion nouvelle ne satisfit pas complètement son auteur qui, sans y renoncer tout à fait, expose aussi l'opinion commune d'après laquelle les anciens convoqués par saint Paul seraient de simples prêtres. *De ecclesiast. hierarchia*, II, V, 8, *ibid.*, p. 195. C'est même cette dernière opinion qui semble avoir désormais ses préférences. *De eccl. hier.*, IV, I, 5-6, *ibid.*, p. 334-335. Le changement d'attitude est à noter. En effet, l'hypothèse imaginée par Petau sous la préoccupation d'une difficulté à résoudre est peu probable en elle-même et, en tout cas, n'est pas fondée sur les textes. On remarquera que les ἐπίσκοποι du Nouveau Testament n'apparaissent que dans les Églises pauliniennes : à Éphèse, Act., XX, 28; I Tim., III, 2, en Crète, Tit., I, 7; à Philippes. Phil., I, 1.

III. Examen de quelques documents. — Quatre ou cinq textes sont classiques, pour ainsi dire, dans cette matière et reviennent constamment dans la discussion. Il a paru convenable de les étudier une fois pour toutes, avant d'entamer le sujet principal.

1° *Doctrine des apôtres* :

XV, 1. Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου, ἄνδρας πραεῖς καὶ ἀφιλαργύρους καὶ ἀληθεῖς καὶ δεδοκιμασμένους· ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων. XV, 2. Μὴ οὖν ὑπερίδητε αὐτούς· αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ τετιμημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων.

Élisez-vous donc des ἐπίσκοποι et des diacres dignes du Seigneur, des hommes doux et désintéressés et véridiques et éprouvés; car ils remplissent auprès de vous l'office des prophètes et des docteurs. Ne les méprisez donc pas; car ils doivent être honorés de vous avec les prophètes et les docteurs.

Bien que la controverse au sujet de la date et du lieu d'origine de la *Doctrine* ne soit pas encore définitivement close, on s'accorde assez généralement à reconnaître qu'elle a été écrite en Palestine ou en Syrie avant la fin du Ier siècle. Funk, Bardenhewer, Zahn, etc. En effet, ce petit livre reste une énigme indéchiffrable si on ne le suppose écrit aux environs de l'an 80 et dans un milieu où l'élément judéo-chrétien est encore prépondérant. Ce qu'il faut noter surtout et ce qu'on n'a pas assez remarqué jusqu'ici, c'est que la *Doctrine* n'est ni un rituel, ni un traité élémentaire de droit canon, ni un exposé de l'organisation ecclésiastique, c'est un simple *manuel à l'usage des fidèles*; elle ne touche aux institutions, aux rites et aux sacrements qu'autant que les laïques y sont intéressés; elle est un guide pratique, non pas pour l'Église enseignante et gouvernante, mais pour l'Église enseignée et gouvernée. Tout est subordonné à ce but : morale élémentaire pour les néophytes, c. I-V, attitude à l'égard de la Loi mosaïque, VI, manière de baptiser, VII, règle à observer pour le jeûne, VIII, formulaire de prières avant et après l'eucharistie, IX-X, critères pour discerner les vrais apôtres et les vrais prophètes (c'est-à-dire les hommes vraiment doués du charisme d'apostolat et de prophétie) des faux apôtres et des faux prophètes, devoirs envers les apôtres de passage et les prophètes qui se fixent dans la communauté, XI-XIII, réunion dominicale pour la célébration de l'eucharistie, XIV, enfin — et c'est le point qui nous occupe — exhortation à élire des ἐπίσκοποι et des diacres, XV. Sous le bénéfice de la remarque faite ci-dessus, voyons ce que nous apprend le texte en question. — 1. Les fidèles sont invités à se choisir des ἐπίσκοποι et des diacres. D'où il appert que ces dignitaires ne leur sont point imposés par une autorité supérieure, mais qu'ils ont une part active dans leur désignation. En effet, χειροτονεῖν dit des supérieurs signifie « établir, constituer »; mais dit des inférieurs, comme il l'est ici, il signifie « élire », quel que soit le mode d'élection. Nous avons vu que les apôtres avaient laissé la désignation des Sept aux membres de l'Église de Jérusalem et il n'est pas surprenant que cet usage se soit maintenu dans les Églises composées en tout ou en partie de judéo-chrétiens. — 2. Les ἐπίσκοποι sont-ils ici des évêques ou des prêtres? L'une et l'autre alternative est absolument possible. Cependant, comme les ἐπίσκοποι nommés dans le Nouveau Testament sont des dignitaires du second rang et que l'existence de l'épiscopat plural n'est démontrée dans aucune Église,

il est plus probable qu'il s'agit également ici de simples prêtres, à moins qu'on ne préfère admettre que le mot ἐπίσκοποι est un terme générique embrassant à la fois l'évêque et les prêtres : ce qui expliquerait pourquoi il est au pluriel et pourquoi les ἐπίσκοποι et les diacres forment toute la hiérarchie. Mais cette dernière hypothèse, nous le répétons, est moins vraisemblable, parce que l'existence de l'épiscopat sédentaire n'est pas constatée à cette époque en Syrie et en Palestine, en dehors d'Antioche et de Jérusalem. —3. La raison d'élire des ἐπίσκοποι et des diacres est indiquée clairement; c'est la célébration de l'eucharistie. L'auteur vient de dire : « Rassemblés, le dimanche, rompez le pain et rendez grâces après avoir confessé vos péchés, afin que votre sacrifice soit pur, » XIV, 1; puis, ayant ajouté quelque chose sur la sainteté et l'universalité de ce sacrifice, il poursuit en ces termes : « Élisez-vous *donc*(οὖν) des ἐπίσκοποι et des diacres, » etc. Le lien des deux pensées est manifeste et, en bonne logique, aucun autre sens n'est admissible. On remarquera que les qualités exigées de ces candidats rappellent les prescriptions de Paul relativement à ses ἐπίσκοποι-πρεσβύτεροι. Cf. I Tim., III, 3, 6, 8, 10; Tit., I, 7. — 4. D'après cela, il semblerait qu'à défaut des ἐπίσκοποι et des diacres, c'étaient les prophètes qui étaient chargés de célébrer l'eucharistie. L'auteur ne le dit pas expressément, mais il le laisse entendre : *a*) « Permettez aux prophètes de rendre grâces autant qu'ils le veulent » (X, 7 : τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν). Toutefois, il ne s'agit pas ici du sacrifice eucharistique, mais des prières, calquées sur les formules juives des *Berachôth*, que les fidèles doivent réciter *avant* et *après* la communion (X, 1 : μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι). Les prophètes seuls, ayant le charisme de l'inspiration, ne sont pas astreints à ces formules. — *b*) Il faut offrir les prémices aux prophètes, « car ce sont vos grands prêtres » (XIII, 3 : αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν); c'est-à-dire ils sont à votre égard ce que les grands prêtres étaient pour les Juifs de l'Ancien Testament, vos supérieurs religieux. Mais il n'y a point allusion au sacrifice eucharistique et le sacrificateur chrétien ne s'appelle jamais ἱερεύς. — *c*) Les ἐπίσκοποι et les diacres « remplissent eux aussi pour vous le ministère des prophètes et des docteurs » (XV, 1 : ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων). Bien que λειτουργία puisse s'entendre de toute fonction sacrée, par exemple, de la prédication qui revenait en propre aux prophètes, bien que la mention spéciale des docteurs recommande cette explication, le sens naturel de la phrase est que les ἐπίσκοποι et les diacres peuvent remplacer dans tout le saint ministère les prophètes et les docteurs. — 5. La solution la plus simple est d'admettre que les apôtres et leurs successeurs immédiats établirent dans les Églises comme ministres du culte — au moyen de quel rite extérieur nous l'ignorons — ceux qu'ils voyaient en possession des charismes de prophétie et de doctrine. Et cette hypothèse n'est pas gratuite; elle est confirmée par l'histoire de saint Paul et par tout le Nouveau Testament. Les prophètes et les docteurs cumulaient donc en quelque sorte le ministère ordinaire et le ministère extraordinaire. Mais, lorsque les charismes se firent rares et menacèrent de manquer, on eut recours, pour les remplacer, à l'élection des membres les plus dignes de l'Église. Les ἐπίσκοποι et les diacres succédèrent aux prophètes et aux docteurs et ils en remplirent les fonctions, au charisme près, dont la délégation ecclésiastique tenait lieu.

2° *Saint Clément de Rome, I Cor.* :

XLII, 4. Κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες [οἱ ἀπόστολοι] καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν.

5. Καὶ τοῦτο οὐ καινῶς· ἐκ γὰρ δὴ πολλῶν χρόνων ἐγέγραπτο περὶ ἐπισκόπων καὶ διακόνων· οὕτως γάρ που λέγει ἡ γραφή· Καταστήσω τοὺς ἐπισκόπους αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ τοὺς διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει.

Les [apôtres] prêchant dans les campagnes et dans les villes, établirent leurs prémices, après les avoir éprouvées par l'Esprit, ἐπίσκοποι et diacres de ceux qui devaient embrasser la foi.

En cela rien de nouveau; car depuis longtemps il était écrit au sujet des ἐπίσκοποι et des diacres. L'Écriture dit en effet : J'établirai leurs ἐπίσκοποι dans la justice et leurs diacres dans la foi.

Saint Clément raconte ensuite d'après l'Écriture, Num., XVII, et les traditions juives, cf. Josèphe, *Ant. jud.*, IV, IV, 2; Philon, *Vita Mosis*, III, 21, comment la famille d'Aaron fut appelée au sacerdoce et il poursuit en ces termes :

XLIV, 1. Καὶ οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς.

2. Διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν, πρόγνωσιν εἰληφότες τελείαν, κατέστησαν τοὺς προειρημένους καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν δεδώκασιν ὅπως, ἐὰν κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν.

3. Τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ' ἐκείνων ἢ μεταξὺ ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης... τούτους οὐ δικαίως νομίζομεν ἀποβάλλεσθαι τῆς λειτουργίας.

Nos apôtres savaient par [révélation de] Notre-Seigneur Jésus-Christ que des disputes s'élèveraient au sujet de la charge d'ἐπίσκοποι.

C'est pourquoi, dans cette prévision assurée, ils établirent ceux dont nous avons parlé et ordonnèrent en même temps qu'après leur mort d'autres hommes éprouvés leur succéderaient dans leur office.

Ceux donc qui ont été établis par les apôtres ou depuis par d'autres personnages autorisés, avec l'assentiment de l'Église entière..., nous croyons qu'il est injuste de les éloigner de leur office.

1. Saint Clément affirme de la manière la plus expresse que les apôtres établirent les prémices de leur prédication — c'est-à-dire leurs premiers convertis — ἐπίσκοποι et diacres, après les avoir éprouvés et reconnus dignes, à cause de l'Esprit-Saint qui était en eux. Partout ailleurs, il désigne les dignitaires ecclésiastiques sous le nom de πρεσβύτεροι, XXI, 6; XLIV, 5; XLVII, 6; LIV, 2; LVII, 1. Le mot ἐπίσκοπος lui serait-il suggéré ici par le texte d'Isaïe, LX, 17 : καὶ δώσω τοὺς ἄρχοντάς σου ἐν εἰρήνῃ, καὶ τοὺς ἐπισκόπους σου ἐν δικαιοσύνῃ, qu'il cite du reste très librement? Peut-être; et, dans ce cas, la synonymie de πρεσβύτεροι et ἐπίσκοποι serait admissible, sans qu'il fût encore possible de préciser le sens de ces termes. — 2. Dans le texte qui nous occupe, le mot ἐπίσκοποι doit s'entendre soit des évêques exclusivement, soit des évêques et des prêtres à la fois. En effet, ces ἐπίσκοποι sont établis par les apôtres pour assurer la succession de la hiérarchie; ils sont donc investis — au moins plusieurs d'entre eux — de la plénitude de l'ordre et ce ne sont pas de simples prêtres. — 3. Les apôtres, en établissant ces dignitaires, « ordonnèrent qu'après leur mort d'autres hommes éprouvés leur succéderaient dans cette fonction sacrée. » Grammaticalement, « après leur mort » peut s'entendre de la mort des apôtres ou de celle des dignitaires établis par eux. Mais notre thèse est indépendante de cette amphibologie. En tout état de cause, les apôtres ont pourvu à la perpétuité de la hiérarchie ecclésiastique; ils ont décidé qu'après leur mort, ou après la mort de leurs successeurs, d'autres les remplaceraient, assurant ainsi la transmission légitime de l'autorité. Le sens de ἐπινομὴν δεδώκασιν est bien rendu dans l'ancienne version latine par *ordinationem dederunt*; c'est le sens impérieusement réclamé par le contexte. — 4. Le motif qui porta les apôtres à prendre cette mesure fut la révélation qu'ils reçurent du Seigneur (ἔγνωσαν διὰ τοῦ Κυρίου), la prévision qu'ils eurent de science certaine (πρόγνωσιν εἰληφότες τελείαν) des disputes que devait susciter un jour « le nom de l'épiscopat ». Il importait donc de régler d'avance le mode de succession. On peut d'ailleurs laisser à « épiscopat » (ἐπισκοπή) son sens générique; la force de l'argument ne dépend pas de la valeur du mot. — 5. Un dernier point presque indifférent à notre présent dessein est la question de savoir s'il y avait un évêque à Corinthe au moment où Clément écrivait sa lettre. Nous serions disposé à croire que l'état d'anarchie où se trouvait l'Église de Corinthe avait eu pour occasion la mort de l'évêque et pour cause la nomination d'un successeur. Des brigues se produisirent et la coterie dominante chassa les pasteurs légitimes. D'où la nécessité pour Clément de Rome d'intervenir.

3° *Saint Ignace d'Antioche.* — La date exacte du martyre de ce saint n'est pas établie avec certitude. On sait qu'il mourut à Rome sous Trajan (98-117) peu après avoir écrit les sept lettres qui nous restent de lui; mais, tandis que Funk fixe sa mort à l'année 107, Harnack la recule jusqu'à l'an 115 et les autres opinions s'échelonnent entre ces deux dates extrêmes. Une différence de quelques années a peu d'importance pour notre but; elle ne change rien à l'idée que le grand évêque d'Antioche se faisait de l'épiscopat dès le début du IIe siècle. Un point tout autrement important est de déterminer le dessein qu'il se propose. On a dit et répété à satiété qu'il entendait promouvoir l'épiscopat monarchique en voie de formation à cette époque; mais cette affirmation toute gratuite ne peut avoir été suggérée que par une lecture tout à fait superficielle de ses lettres. Saint Ignace ne se propose nullement de promouvoir l'épiscopat monarchique et d'en étendre les attributions; il le suppose, au contraire, établi partout et ne conçoit pas une autre forme d'épiscopat. Ce qu'il désire, c'est d'engager les laïques à se grouper autour du clergé et le clergé à se grouper autour de l'évêque jusqu'à ne faire qu'un avec lui. Voilà ce qui ressort clairement de toutes ses lettres et presque de chaque paragraphe. Son mot d'ordre et son mot de passe c'est *l'unité de l'Église*. On notera les points suivants : 1. *Les trois ordres du clergé*. Très souvent l'évêque, les prêtres et les diacres sont énumérés ensemble et opposés au reste des fidèles. L'évêque est toujours unique, les prêtres sont fréquemment désignés par un nom collectif (πρεσβυτέριον ou collège sacerdotal), les diacres sont toujours au pluriel. *Ad Smyrn.*, XII, 2, etc. Les laïques doivent obéissance à l'évêque et aux prêtres, *Ad Eph.*, II, 2; XX, 2; *Ad Magnes.*, II; *Ad Trall.*, XIII, ou à l'évêque, aux prêtres et aux diacres, *Ad Philad.*, VII, 1; ils doivent rester intimement unis à l'évêque, aux prêtres et aux diacres, *Ad Magnes.*, VI, 1; XIII; *Ad Philad.*, début; « Que tous révèrent les diacres comme Jésus-Christ, de même aussi l'évêque qui est l'image du Père et les prêtres comme étant le tribunal de Dieu et le συνέδριός des apôtres. Sans eux l'Église n'est pas convoquée. » *Ad Trall.*, III, 1. — 2. *L'évêque est essentiellement unique.* — Onésime est seul évêque d'Éphèse, *Ad Eph.*, I, 3; Damas est évêque de Magnésie sur le Méandre, *Ad Magnes.*, II; Polybe est évêque de Tralles, *Ad Trall.*, I, 1; Polycarpe est évêque de Smyrne. *Ad Polyc.*, titre. Les plus grandes villes, comme Antioche, n'ont qu'un évêque et, en l'absence d'Ignace, l'Église de Syrie restera sans évêque. *Ad Rom.*, IX, 1. Saint Ignace ne paraît pas avoir l'idée d'une autre organisation et, quand il dit que les Églises voisines d'Antioche ont envoyé « les unes des évêques, les autres des prêtres, les autres des diacres, » *Ad Philad.*, X, 2, il faut évidemment entendre qu'elles ont envoyé comme représentant soit leur évêque, soit un prêtre, soit un diacre, car il n'est question que d'un seul messager par Église. *Ad Polyc.*, VII, 2. — 3. *L'évêque concentre en ses mains tous les pouvoirs religieux.* — Les fidèles ne doivent « rien faire sans l'évêque et le presbytérat, comme le Seigneur ne fait rien sans le Père. » *Ad Magnes.*, VII, 1. Cf. *Ad Trall.*, II, 2; VII, 2; *Ad Philad.*, VII, 2. Cela seul est agréable à Dieu qui est approuvé par l'évêque, *Ad Smyrn.*, VIII, 2, et quiconque fait quoi que ce soit à l'insu de l'évêque travaille pour le diable. *Ibid.*, IX, 1. Pas d'eucharistie sans l'évêque ou sans sa permission; on ne peut sans l'évêque ni baptiser ni célébrer l'agape. *Ibid.*, VIII, 1-2. En un mot, « le collège presbytéral adhère à l'évêque comme les cordes à la lyre, » *Ad Eph.*, IV, 1, et n'a point par conséquent d'activité indépendante. — 4. *L'évêque résume et représente la communauté chrétienne, il est le principe d'unité de l'Église.* — Ignace reçoit toute l'Église d'Éphèse dans la personne de l'évêque Onésime, *Ad Eph.*, I, 3, et celle de Magnésie dans la personne de l'évêque Damas. *Ad Magnes.*, II. « Là où est l'évêque, là doivent être les fidèles, comme là où est Jésus-Christ là est l'Église catholique. » *Ad Smyrn.*, VIII, 2. Il faut être « uni à l'évêque, comme l'Église l'est au Christ et le Christ au Père, afin que règne en tout l'harmonie dans l'unité. » *Ad Eph.*, V, 1. « Quiconque appartient à Dieu et à Jésus-Christ est avec l'évêque. » *Ad Philad.*, III, 2. Le mot d'ordre du catholique sera : « Union avec Dieu et communion avec l'évêque. » *Ad Philad.*, VIII, 1.

4° *Le Pasteur d'Hermas.* — Les problèmes que soulève ce curieux opuscule sont loin d'être éclaircis. Est-ce un ouvrage d'un seul jet? Les deux parties principales qu'on y distingue proviennent-elles du même auteur? Cet auteur censé unique était-il contemporain de Clément de Rome, comme il l'affirme en disant qu'il fut chargé de lui remettre un message divin, *Vis.*, II, IV, 3, et comme l'ont pensé un très grand nombre de savants depuis Origène et Clément d'Alexandrie? Ou bien serait-il le frère du pape Pie Ier (140-155) comme l'atteste le fragment de Muratori, lig. 73-80, auquel se rallient la plupart des critiques de nos jours, Funk, *Patres apostolici*, 2e édit., t. I, p. CXXII-CXXXII; Harnack, *Die Chronologie der altchristl. Litteratur*, t. I, p. 257-267; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Litteratur*, t. I, p. 566-574, etc.? Ce qui est certain et ce qu'il ne faut pas oublier, c'est que, si l'auteur n'est pas contemporain de Clément, il se transporte par une fiction littéraire au temps de Clément et qu'ainsi, en toute hypothèse, il reflète l'organisation ecclésiastique de la fin du Ier siècle. Du reste, l'auteur est un laïque et un inspiré que l'organisation ecclésiastique intéresse peu et qui se croit porteur d'une mission prophétique pour l'Église entière. Dans ces conditions, il est encore plus mal placé que le rédacteur de la *Doctrine des apôtres* pour nous instruire sur le gouvernement hiérarchique de l'Église. Sous le bénéfice de ces observations, voici les deux passages du *Pasteur* qui méritent d'être relevés.

Οὗτοί εἰσιν οἱ ἀπόστολοι καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι, οἱ πορευθέντες κατὰ τὴν σεμνό-

[Les pierres parfaites] ce sont les apôtres et les évêques et les docteurs et les diacres, dont les uns sont

τητα τοῦ Θεοῦ καὶ ἐπισκοπήσαντες καὶ διδάξαντες καὶ διακονήσαντες ἁγνῶς καὶ σεμνῶς τοῖς ἐκλεκτοῖς τοῦ Θεοῦ, οἱ μὲν κεκοιμημένοι, οἱ δὲ ἔτι ζῶντες. *Vis.*, III, v, 1.

morts et les autres vivent encore, qui ont mené une existence irréprochable et qui ont gouverné, instruit et servi les élus de Dieu en toute dignité et sainteté.

Hermas n'entend ni faire une énumération complète, ni décrire le personnel enseignant et dirigeant d'une Église quelconque. Parmi ceux qui contribuent le plus au développement de l'Église, il choisit quatre offices représentatifs : deux du ministère extraordinaire (apôtres et docteurs) et deux du ministère ordinaire (évêques et diacres). Il aime à mentionner ensemble les apôtres et les docteurs, *Sim.*, IX, xv, 4; xvi, 5; xxv, 2, et comme il met les apôtres en relation avec les *douze* tribus d'Israël, IX, iv, 1, et se réfère à leur mission (Matth., xxviii, 18 : πορευθέντες), il semble bien parler des Douze. L'incise « dont les uns sont morts et les autres vivent encore » se rapporterait alors aux quatre classes en général et non pas à chacune d'elles, à moins que l'auteur n'ait vécu au premier siècle ou que, en vertu de sa fiction littéraire, il ne se transporte à une époque où saint Jean et peut-être saint Philippe étaient encore en vie. Si, entre les évêques et les diacres, les prêtres sont omis, c'est que l'énumération est incomplète et schématique, car les prêtres sont nommés ailleurs par Hermas. *Vis.*, II, iv, 2-3; III, i, 8. Il n'y a donc pas à les chercher sous le nom de *docteurs*, comme le font certains théologiens. On pourrait dire plutôt qu'ils sont compris sous la dénomination vague d'ἐπίσκοποι ἐπισκοπήσαντες, d'autant plus que l'auteur ne semble pas attacher à ἐπίσκοποι un sens bien précis. *Sim.*, IX, xxvii, 1.

Le second texte est plus important, *Vis.*, II, iv, 3 :

Γράψεις οὖν δύο βιβλαρίδια καὶ πέμψεις ἓν Κλήμεντι καὶ ἓν Γραπτῇ· πέμψει οὖν Κλήμης εἰς τὰς ἔξω πόλεις, ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται. Γραπτὴ δὲ νουθετήσει τὰς χήρας καὶ τοὺς ὀρφανούς. Σὺ δὲ ἀναγνώσῃ εἰς ταύτην τὴν πόλιν μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας.

Tu écriras deux petits livres et tu les enverras, l'un à Clément, l'autre à Grapté. Clément, lui, les enverra aux villes étrangères, car ce soin lui incombe. Grapté admonestera les veuves et les orphelins. Toi, tu en feras la lecture à cette ville, avec les prêtres qui président l'Église.

On ne peut guère douter que le Clément ici nommé ne soit l'auteur de la lettre aux Corinthiens, celui que la tradition regardait comme le troisième successeur de saint Pierre. Hermas lui assigne un rang à part et lui reconnaît le devoir de communiquer aux autres chrétientés les révélations du voyant. Une des fonctions traditionnelles de l'évêque était en effet de correspondre avec les autres Églises, au nom de la sienne qu'il représentait. Ces paroles sont à noter : ἐκείνῳ γαρ ἐπιτέτραπται (car ce soin lui incombe). Ce n'est pas un privilège particulier et passager : c'est le droit reconnu de sa charge. Si Clément incarne l'Église dans sa personne, comme le fera plus tard saint Ignace à Antioche, est-il raisonnable de penser qu'il est soumis au corps des prêtres qui, collectivement, président l'assemblée religieuse? N'est-il pas au contraire assez clairement désigné comme leur supérieur et comme le chef de l'Église? Et ce qu'il peut y avoir d'obscurité dans ce texte ne se dissipe-t-il pas à la lumière des documents plus explicites? La mission spéciale que s'arroge Hermas est censée lui venir de l'inspiration et appartient au ministère charismatique. Elle n'est qu'une dérogation momentanée aux prérogatives du ministère ordinaire.

IV. Distinction originaire de l'évêque et du prêtre. — 1° *En quoi consiste la supériorité essentielle de l'évêque?* — Personne ne peut nier qu'au cours du IIe siècle la hiérarchie comprenait partout trois degrés parfaitement distincts : l'évêque toujours unique, les prêtres souvent désignés par un nom collectif (πρεσβυτέριον, le presbytérat) et les diacres nommés au pluriel, mais sans former groupe comme les précédents. La chose est d'une entière évidence pour saint Ignace et la subordination d'un degré à l'autre s'exprime avec une clarté qui ne laisse rien à désirer. Cf. *Ad Magnes.*, VI, 1; XIII, 1; *Ad Trall.*, VII, 2; *Ad Philad.*, IV; VI, 1, etc. La subordination des trois ordres apparaît également dans les autres documents du IIe siècle : « Ici, dans l'Église, dit Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, XIII, *P. G.*, t. IX, col. 328-329, les degrés superposés (προκοπαί) des évêques, des prêtres, des diacres, nous représentent, ce me semble, la diversité de la gloire des anges et la gradation des récompenses réservées, selon l'Écriture, à ceux qui vivent conformément aux préceptes de l'Évangile. Élevés dans les nuées, comme le dit l'apôtre, ils seront d'abord honorés de la dignité des diacres; puis, montant plus haut — car la gloire diffère de la gloire — ils seront initiés au presbytérat, jusqu'à ce qu'ils parviennent à la suprême perfection. » Il serait facile, mais superflu, d'accumuler les textes semblables. Le point important est de savoir en quoi consiste précisément la supériorité de l'évêque sur le second degré de la hiérarchie. Il y avait d'abord, de l'aveu de tous, une suprématie de fait, une primauté de juridiction, en vertu de laquelle le prêtre était soumis à l'évêque et ne pouvait exercer, sans son consentement au moins tacite, aucune fonction sacerdotale, ainsi que nous le prouverons plus loin. Mais cette prééminence, qui pourrait sembler résulter du fait de l'élection à l'épiscopat, n'est pas la plus profonde ni la plus caractéristique et ce n'est pas celle que les Pères aiment à mettre le plus en relief. La différence spécifique entre l'évêque et le prêtre doit se trouver dans le pouvoir que l'évêque possède seul de plein droit et qui ne peut en aucun cas être délégué au prêtre, c'est-à-dire dans le pouvoir d'ordonner des évêques, des prêtres et des diacres. Aérius est qualifié d'impudent et d'insensé pour avoir soutenu que le prêtre et l'évêque ne diffèrent en rien. Cf. S. Épiphane, *Hær.*, LXXV, 3, *P. G.*, t. XLII, col. 505 : « Car, disait Aérius, ils sont en possession du même ordre, du même honneur, de la même dignité. L'évêque impose les mains (χειροθετεῖ), le prêtre aussi; l'évêque baptise, le prêtre aussi; l'évêque célèbre la liturgie τὴν οἰκονομίαν τῆς λατρείας ποιεῖ), le prêtre aussi; l'évêque est assis sur un trône, le prêtre aussi. » L'hérésiarque fait valoir très habilement les rapports et il dissimule avec dextérité les contrastes. Le prêtre est assis comme l'évêque, mais c'est sur un siège inférieur; il baptise et consacre l'eucharistie, mais c'est en l'absence de l'évêque ou sur sa délégation; il impose quelquefois les mains pour la pénitence et même la confirmation, en vertu d'une délégation épiscopale, mais il est sans exemple qu'il les ait jamais imposées pour l'ordination; et voilà la différence essentielle que saint Épiphane relève avec vigueur. *Ibid.*, 4.

Ὅτι μὲν ἀφροσύνης ἐστὶ τὸ πᾶν ἔμπλεον τοῖς σύνεσιν κεκτημένοις τοῦτο δῆλον τὸ λέγειν αὐτὸν ἐπίσκοπον καὶ πρεσβύτερον ἴσον εἶναι. Καὶ πῶς ἔσται τοῦτο δυνατόν; ἡ μὲν γάρ ἐστι πατέρων γεννητικὴ τάξις (πατέρας γὰρ γεννᾷ τῇ ἐκκλησίᾳ) ἡ δὲ πατέρας μὴ δυναμένη γεννᾶν διὰ τῆς τοῦ λουτροῦ παλιγγενεσίας τέκνα γεννᾷ τῇ ἐκκλησίᾳ, οὐ μὴν πατέρας ἢ διδασκάλους. Καὶ πῶς οἷόν τε ἦν τὸν πρεσβύτερον κατιστᾶν μὴ ἔχοντα χειροθεσίαν τοῦ χειροτονεῖν;

Combien tout ce qu'il dit est rempli de démence, tout homme sensé le verra par l'égalité qu'il établit entre l'évêque et le prêtre. Comment cette égalité serait-elle possible? Le pouvoir épiscopal est un pouvoir générateur de pères (car il engendre des pères à l'Église); le pouvoir sacerdotal ne peut pas engendrer des pères ou des maîtres à l'Église, mais seulement des fils par le baptême de régénération. Et comment le prêtre occuperait-il le siège de la présidence, lui qui ne peut pas imposer les mains pour ordonner?

Le saint docteur dégage admirablement le point précis de la controverse et ne laisse rien subsister des sophismes d'Aérius. L'évêque, dit-il, engendre des pères à l'Église, par l'ordination; le prêtre engendre seulement des enfants, par le baptême. L'évêque fait des prêtres; le prêtre ne le peut point, parce qu'il « n'a pas le pouvoir d'imposer les mains pour ordonner. » Telle est la distinction essentielle des deux ordres et la supériorité inaliénable de l'évêque.

Saint Chrysostome passe pour réduire au minimum la différence entre l'évêque et le prêtre et cette tendance se constate plus encore chez saint Jérôme. Voyons donc ce qu'ils pensent l'un et l'autre sur cette question. D'abord saint Chrysostome, à propos de I Tim., III, 8 :

Οὐ πολὺ τὸ μέσον αὐτῶν [πρεσβυτέρων] καὶ ἐπισκόπων. Καὶ γὰρ καὶ αὐτοὶ διδασκαλίαν εἰσὶν ἀναδεδεγμένοι καὶ προστασίαν τῆς ἐκκλησίας, καὶ ἃ περὶ ἐπισκόπων εἶπε ταῦτα καὶ πρεσβυτέροις ἁρμόττει· τῇ γὰρ χειροτονίᾳ μόνῃ ὑπερβεβήκασι καὶ τοῦτο μόνον δοκοῦσι πλεονεκτεῖν τοὺς πρεσβυτέρους.

La distance entre les prêtres et les évêques n'est pas grande. Les prêtres eux aussi sont chargés de l'instruction et président les assemblées et ce que Paul dit des évêques peut leur être appliqué; ils l'emportent seulement par le pouvoir de l'ordination et c'est en cela seul qu'ils paraissent supérieurs aux prêtres.

Qu'on rapproche tant qu'on voudra le prêtre de l'évêque, il y a toujours entre eux une barrière infranchissable : l'un a le pouvoir de l'ordre, l'autre ne l'a point. Saint Chrysostome conclut que Timothée était évêque puisqu'il pouvait ordonner des prêtres (à propos de Phil., I, 1); il conclut aussi, avec moins de rigueur, que le collège presbytéral (πρεσβυτέριον) qui imposa les mains à Timothée était un collège d'évêques parce que des prêtres n'auraient pas eu ce pouvoir (à propos de I Tim., IV, 14). Cette conclusion n'est pas rigoureuse, parce que Paul était le seul consécrateur, II Tim., I, 6, et que l'imposition des mains du clergé, en union avec l'apôtre, n'était que concomitante et honorifique; mais le principe invoqué est incontestable.

Si l'on excepte Aérius, traité de fou par saint Épiphane, personne dans l'antiquité n'a soutenu l'égalité des prêtres et des évêques. Les deux textes de saint Jérôme, dont se réclament volontiers les presbytériens, doivent être examinés à part, tant le point de vue est dissemblable. Le premier est tiré de sa lettre à Évangélus. Certains diacres romains, par une fatuité presque inconcevable, se disaient les égaux des prêtres. C'est la prétention extravagante que combat l'Ambrosiaster dans les *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti*, q. CI, *De jactantia romanorum levitarum*. Saint Jérôme ayant eu connaissance de ce curieux opuscule, soit directement, soit sur le rapport de ses amis, eut l'idée de traiter le même sujet. Son but manifeste est de rabattre l'orgueil des diacres en relevant le plus possible la dignité des prêtres; de là aussi sa tendance à dissimuler ou à atténuer la distance qui sépare le prêtre de l'évêque : *Cum apostolus perspicue doceat eosdem esse presbyteros quos episcopos, quid patitur mensarum et viduarum minister ut supra eos se tumidus efferat, ad quorum preces Christi corpus sanguisque conficitur?* [Citation de Phil., I, 1; Act., XX, 18; Tit., I, 5-7; I Tim., IV, 14; I Pet., V, 1; II Joa., 1; III Joa., 1.] *Quod autem postea unus electus est qui ceteris præponeretur, in schismatis remedium factum est, ne unusquisque ad se trahens Christi Ecclesiam rumperet... Quid enim facit excepta ordinatione episcopus quod presbyter non faciat?... Presbyter et episcopus aliud ætatis aliud dignitatis est nomen, Epist.*, CXLVI, *ad Evangelum*, *P. L.*, t. XXII, col. 1193-1194. — L'autre texte est tiré du commentaire sur l'Épître à Tite, I, 5, *P. L.*, t. XXVI, col. 562-563. *Idem est ergo presbyter qui et episcopus et antequam, diaboli instinctu, studia in religione fierent... communi presbyterorum consilio Ecclesiæ gubernabantur. Postquam vero unusquisque eos quos baptizaverat suos putabat esse non Christi, in toto orbe decretum est ut unus de presbyteris electus superponeretur ceteris, ad quem omnis Ecclesiæ cura pertineret et schismatum semina tollerentur.* [On le prouve par Phil., I, 1.]... *Philippi una est urbs Macedoniæ et certe in una civitate plures, ut nuncupantur* [variante : *ut nunc putantur*], *episcopi esse non poterant. Sed quia eosdem episcopos illo tempore quos et presbyteros appellabant, propterea indifferenter de episcopis quasi de presbyteris est locutus... Hæc propterea ut ostenderemus apud veteres eosdem fuisse presbyteros quos et episcopos : paulatim vero, ut dissensionum plantaria evellerentur, ad unum omnem sollicitudinem esse delatam. Sicut ergo presbyteri sciunt se ex Ecclesiæ consuetudine et qui sibi præpositus fuerit esse subjectos, ita episcopi noverint se magis consuetudine quam dispositionis dominicæ veritate presbyteris esse majores et in commune debere Ecclesiam regere.* On voit que le saint docteur est surtout frappé ici de la synonymie qu'établit l'apôtre entre les noms de πρεσβύτερος et ἐπίσκοπος. Ces deux textes appellent quelques remarques.

1. Il est faux d'avancer que saint Jérôme soutient l'égalité des prêtres et des évêques. Les évêques ont seuls le pouvoir d'ordonner des prêtres (*excepta ordinatione*) et de les placer selon les besoins dans les villes de leur ressort (*episcopi habent constituendi presbyteros per singulas civitates potestatem*). Le grand docteur parle bien de l'épiscopat unitaire (*in una civitate plures episcopi esse non poterant — ne quis contentiose in una Ecclesia plures episcopos fuisse contendat*) et de l'épiscopat monarchique (*ad quem omnis Ecclesiæ cura pertineret — ad unum omnem sollicitudinem esse delatam*). Ainsi, en droit, l'évêque est supérieur au prêtre par la plénitude de l'ordre; en fait, par la plénitude de la juridiction. — 2. Saint Jérôme admet comme tout le monde que des évêques ont été institués par les apôtres : *Quod fecerunt et apostoli, per singulas provincias presbyteros et episcopos ordinantes. Comment. in Matth.*, XXV, 26-28. Voilà pourquoi *tous* les évêques, directement ou indirectement, sont successeurs des apôtres (*omnes apostolorum successores sunt*). *In Tit.*, 1, 5. En particulier, Jacques fut établi par les apôtres premier évêque de Jérusalem, *De viris ill.*, 2; de même Clément de Rome, *ibid.*, 15, et Polycarpe, *ibid.*, 17, furent établis évêques par les apôtres; et saint Jean est représenté au milieu de *ses* évêques (*rogatus ab Asiæ episcopis*). *Ibid.*, 9. Nous laissons de côté la *Chronique* d'Eusèbe traduite par saint Jérôme. — 3. Cependant il y eut un temps où la distinction entre prêtres et évêques n'existait pas encore. Les mots *episcopi* et *presbyteri* étaient synonymes, comme ils le sont dans saint Paul et en général dans le Nouveau Testament (*quia eosdem episcopos illo tempore quos et presbyteros appellabant, propterea indifferenter de episcopis quasi de*

presbyteris est loculus). Tout cela était vrai chez les anciens (*apud veteres eosdem fuisse presbyteros quos et episcopos*). Alors aussi les Églises étaient gouvernées par un collège de prêtres (*communi presbyterorum consilio Ecclesiæ gubernabantur*); c'était le cas pour Éphèse. Act., xx, 17, 28, et pour Philippes, Phil., i, 1, car les *episcopi* de Philippes étant plus d'un ne pouvaient être que des prêtres. — 4. Combien de temps dura cet état de choses? Très peu de temps, ce semble. C'était, dit saint Jérôme, avant qu'on commençât à dire : « Moi, j'appartiens à Paul; moi j'appartiens à Pierre, » I Cor., ii, 12, c'est-à-dire tout près des origines, avant les dissensions qui éclatèrent dès l'âge apostolique. S'il en est ainsi, les diverses affirmations, contradictoires en apparence, peuvent se concilier. Les apôtres seraient bien les instituteurs de l'épiscopat, mais il y aurait eu auparavant une période plus ou moins longue où les Églises se seraient gouvernées elles-mêmes sous la direction de leurs fondateurs. L'hypothèse n'a rien d'inadmissible. — 5. Par quelle autorité se fit le changement? C'est ici le point vulnérable du système de saint Jérôme qui semble l'attribuer à la coutume; il est vrai qu'il y met un correctif : *Sicut ergo presbyteri sciunt se ex Ecclesiæ consuetudine ei qui sibi præpositus fuerit esse subjectos, ita episcopi noverint se magis consuetudine quam dispositionis dominicæ veritate presbyteris esse majores.* Ailleurs, il parle d'élection et de décret (*decretum est ut unus de presbyteris electus superponeretur celeris*), sans dire qui fit cette élection, qui porta ce décret. D'après cela, l'épiscopat serait plutôt (*magis*) d'origine ecclésiastique. — En résumé, l'exégèse de saint Jérôme est irréprochable; comme théologien, il sait que les évêques sont supérieurs aux prêtres par le pouvoir de l'ordre, qu'ils leur sont également supérieurs par la juridiction; mais il n'a pas des idées bien arrêtées sur l'origine de cette seconde prérogative. Vient-elle d'une disposition de Jésus-Christ, ou d'un décret des apôtres, ou d'une institution ecclésiastique? Voilà ce qu'il ne dit jamais clairement. Cf. L. Sanders, *Études sur saint Jérôme*, Bruxelles, Paris, 1903, p. 296-330.

2° *Union intime des ordres du clergé et identification de l'évêque avec l'Église.* — Saint Ignace d'Antioche affirme que le collège presbytéral adhère à l'évêque « comme les cordes à la lyre. » *Ad Eph.*, iv, 1. Cette idée qui revient sous diverses formes dans les écrits des Pères est grosse de conséquences. Notre formule du clergé serait : l'évêque *et* les prêtres *et* les ministres inférieurs; elle était plutôt pour les anciens : l'évêque *avec* les prêtres et les diacres. L'évêque conférait le baptême, consacrait l'eucharistie, célébrait les mariages, imposait le voile aux vierges, gérait les fonds de l'Église, jugeait, condamnait et absolvait, à moins qu'il ne déléguât quelqu'un pour remplir ces divers offices; mais il n'était pas *seul* dans l'exercice de ses fonctions; il était constamment entouré de son clergé qui semblait ne faire qu'un avec lui. On sait que dans la célébration de la liturgie les prêtres siégeaient à droite et à gauche de l'évêque, sur des sièges un peu moins élevés, tandis que les diacres se tenaient debout. Ils siégeaient aussi comme assesseurs auprès de son tribunal. Voilà pourquoi ils sont appelés par saint Jérôme « le sénat de l'Église », par Origène « l'assemblée délibérante de l'Église», par l'auteur des *Constitutions apostoliques*, l. II, c. xxviii, « la couronne de l'Église et les conseillers de l'évêque » : conseillers effectifs et non purement honoraires, au point que saint Cyprien proteste souvent qu'il ne fait rien sans les consulter.

Si les ordres du clergé étaient intimement unis ensemble jusqu'à ne former en apparence qu'une seule personnalité morale, il en était de même du clergé et des laïques. Le clergé résumait l'Église et l'évêque le clergé : *Ecclesia plebs sacerdoti unita et pastori suo grex adhærens. Unde scire debes episcopum in Ecclesia esse et Ecclesiam in episcopo.* S. Cyprien, *Epist.*, lxix, *ad Pupian.*, 8, *P. L.*, t. iv, col. 406. Le sentiment de cette unité était beaucoup plus vif dans l'Église primitive que de nos jours et il sert à expliquer divers phénomènes qui pourraient nous causer quelque étonnement. Ainsi, dans sa lettre à Polycarpe, Ignace exhorte les fidèles de Smyrne et il le fait *directement*, vii, 1-viii, 1; viii, 3, comme si la lettre leur était adressée. Saint Paul lui en avait donné l'exemple dans ses Épîtres à Tite et à Timothée. C'est le clergé ou l'évêque seul qui écrivaient au nom de l'Église qu'ils dirigeaient. Très souvent les formules étaient entièrement impersonnelles : « L'Église de Dieu résidant à Smyrne à l'Église de Dieu résidant à Philomélium. » *Martyrium Polycarpi*, titre. Mais même alors on savait que l'évêque tenait la plume. La lettre de saint Clément de Rome aux Corinthiens n'a pas d'autre suscription; et personne n'a jamais douté qu'elle ne fût l'œuvre de Clément. Denys de Corinthe sait qu'elle a été écrite par Clément, dans Eusèbe, *H. E.*, l. IV, xxiii, 11, bien que Clément n'y soit pas nommé et que le ton en soit impersonnel. On n'ignorait pas, en effet, que le souci de correspondre avec les Églises étrangères revenait à l'évêque. Voilà pourquoi Hermas, voulant transmettre sa révélation aux autres chrétientés, reçoit l'ordre de s'adresser pour cela à Clément : « Clément l'enverra aux autres villes; car ce soin lui incombe. » *Vis.*, II, iv, 3. On a conclu de ce fait que Clément n'était pas évêque; il aurait fallu conclure tout au rebours qu'il était évêque, puisqu'il représentait officiellement l'Église de Rome dans les relations extérieures. C'est comme évêque de Corinthe que saint Denys écrit aux Églises de Lacédémone, d'Athènes, de Nicomédie, de Gortyne, d'Amastris, de Cnosses, de Rome. Eusèbe, *H. E.*, l. IV, xxiii, 2-9. En le voyant s'adresser directement aux Églises plutôt qu'aux évêques, on pourrait croire ces chrétientés acéphales, si l'évêque n'y était parfois mentionné incidemment : Primus à Athènes, Palmas à Amastris, Pinytus à Cnosses, Soter à Rome. La dernière lettre est surtout intéressante, parce qu'elle nous montre l'évêque faisant l'aumône et exerçant l'hospitalité au nom de sa communauté : « Vous conservez, ô Romains, l'antique coutume héritée de vos pères d'envoyer des subsides aux frères condamnés aux mines; cette coutume, votre bienheureux évêque Soter l'a non seulement maintenue mais développée, et par les offrandes généreuses qu'il envoie aux saints et par les consolations qu'il prodigue à ceux qui vont à lui, comme un père tendre à ses enfants. » *Ibid.*, 10. N'est-ce pas la réalisation frappante du mot de saint Cyprien : «L'évêque est dans l'Église et l'Église dans l'évêque? » Cette compénétration mutuelle de l'évêque et de l'Église était également bien sentie par saint Irénée, lorsqu'il écrivait « au nom des chrétiens qu'il gouvernait en Gaule. » Eusèbe, *H. E.*, l. V, xxiv, 11. Il ne serait pas difficile d'accumuler des faits semblables; mais ces exemples suffisent pour répondre à ceux qui voient là une objection contre l'épiscopat monarchique. L'objection se tourne en argument, car il n'y a pas de monarchie plus absolue que celle où le chef s'identifie avec son peuple et peut dire : L'État, c'est moi.

V. L'origine apostolique de l'épiscopat. — 1° *Relevé des témoignages généraux.* — Nous entendons par témoignages généraux ceux qui attestent non pas l'établissement de tel ou tel évêque par les apôtres, mais l'institution apostolique de l'épiscopat

lui-même. — 1. *Saint Clément de Rome.* — En 96, du vivant de saint Jean et trente ans à peine après le martyre de Pierre et de Paul, saint Clément affirme expressément que les apôtres ont établi des ἐπίσκοποι et des diacres. *I Cor.*, xliv, 2-3. L'argument en faveur de l'origine apostolique de l'épiscopat est indépendant du sens à donner au mot ἐπίσκοποι. En effet, saint Clément nous apprend que les apôtres assurèrent la succession de la hiérarchie en réglant que les dignitaires constitués par eux en institueraient d'autres à leur tour. Or, des hommes capables d'en ordonner d'autres pour le même office sacré possédaient le pouvoir de l'ordre et étaient par conséquent, de quelque nom qu'on pût les appeler, de véritables évêques. — 2. *Saint Irénée* oppose ainsi aux hérétiques la tradition reçue des apôtres et conservée intacte dans toute l'Église, *Cont. hær.*, l. III, iii, 1 : *Habemus annumerare eos qui ab apostolis instituti sunt episcopi et successores eorum usque ad nos, qui nihil tale docuerunt neque cognoverunt quale ab his deliratur.* Est-il croyable que les apôtres n'aient pas transmis leur vraie doctrine à leurs successeurs légitimes? *Valde enim perfectos et irreprehensibiles in omnibus eos volebant esse quos et successores relinquebant, suum ipsorum locum magisterii tradentes.* En résumé, vers l'an 180, saint Irénée, qui avait vécu en Asie Mineure et visité Rome, qui avait entrepris de longues recherches historiques pour la composition de son grand ouvrage, affirme de la manière la plus explicite que les apôtres ont établi des *évêques* et cela en qualité de *successeurs* : or il n'y avait à cette époque aucune équivoque sur le sens du mot évêques. Ce qui suit est encore plus remarquable, *Cont. hær.*, l. III, iii, 2 : *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 pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes* [*hæreticos*]. L'auteur se contente de donner la liste des évêques romains, parce que l'Église de Rome est la plus ancienne et la plus illustre, mais il connaît plusieurs listes semblables et le nombre doit en être assez grand puisqu'il craindrait, en les transcrivant, d'allonger son ouvrage. — 3. *Tertullien* n'est pas moins formel quand il défie les hérétiques de remonter jusqu'aux apôtres, *De præscript.*, 32 : *Edant ergo origines Ecclesiarum suarum; evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successiones ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis, vel apostolicis viris, qui tamen cum apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessoram. Hoc enim modo Ecclesiæ apostolicæ sensus suos deferunt : sicut Smyrnæorum Ecclesia Polycarpum a Joanne collocatum refert; sicut Romanorum, Clementem a Petro ordinatum edit; proinde utique et ceteræ exhibent quos ab apostolis in episcopatum constitutos apostolici seminis traduces habeant.* Ce texte se passe de commentaire.

2° *Existence de listes épiscopales remontant jusqu'aux apôtres.* — Sans parler de Smyrne dont le premier évêque Polycarpe fut — nous le verrons plus loin — établi par saint Jean, nous possédons quatre listes épiscopales complètes pour Rome, Alexandrie, Antioche et Jérusalem. Ces listes sont données par Eusèbe dans son *Histoire* et dans sa *Chronique*. Elles présentent quelque diversité : celles de Rome et d'Alexandrie indiquent : 1. le numéro d'ordre de chaque évêque; 2. le synchronisme de son entrée en charge; 3. la durée de son pontificat; celle d'Antioche omet le dernier renseignement et celle de Jérusalem, les deux derniers. Harnack *Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antioch. Bischöfe*, etc., Leipzig, 1878; *Die Chronologie der altchristl. Litteratur*, Leipzig, 1897, t. i, p. 70-230, a longuement étudié ces listes et essayé de prouver qu'elles dérivent dans leur ensemble et leurs détails de la *Chronographie* publiée en 222 par Jules Africain. Hilgenfeld, dans *Zeitschrift für wissensch. Theologie*, 1878, t. xxi, p. 409-413, a vivement critiqué cette thèse comme exagérée et trop absolue. Il est très vraisemblable, en effet, qu'Eusèbe a fait usage de la *Chronographie* de Jules Africain; mais il ne faudrait pas laisser croire ni surtout donner l'impression qu'Eusèbe et Jules Africain lui-même n'avaient pas à leur disposition des ouvrages analogues. Avant eux, des listes épiscopales avaient été dressées par Irénée et par Hégésippe et l'un et l'autre en avaient certainement eu connaissance. Bien que saint Irénée se borne à transcrire la liste romaine, il affirme expressément qu'il en connaît plusieurs autres remontant jusqu'aux apôtres. *Cont. hær.*, l. III, iii, 1. Voici maintenant les paroles d'Hégésippe dans Eusèbe, *H. E.*, l. IV, xxii, 3 :

Καὶ ἐπέμενεν ἡ ἐκκλησία ἡ Κορινθίων ἐν τῷ ὀρθῷ λόγῳ μέχρι Πρίμου ἐπισκοπεύοντος ἐν Κορίνθῳ· οἷς συνέμιξα πλέων εἰς Ῥώμην καὶ συνδιέτριψα τοῖς Κορινθίοις ἡμέρας ἱκανάς, ἐν αἷς συνανεπάημεν τῷ ὀρθῷ λόγῳ· γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ, διαδοχὴν ἐποιησάμην μέχρις Ἀνικήτου· οὗ διάκονος ἦν Ἐλεύθερος, καὶ παρὰ Ἀνικήτου διαδέχεται Σώτηρ, μεθ' ὃν Ἐλεύθερος. Ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ Κύριος.

L'Église des Corinthiens persévéra dans l'orthodoxie jusqu'à ce que Primus fût évêque de Corinthe. Pendant mon voyage à Rome, je fus en rapport avec eux et je séjournai longtemps parmi eux, jouissant de leur saine doctrine. Arrivé à Rome, je fis la [liste de] succession jusqu'à Anicet, dont Éleuthère était diacre. Soter succéda à Anicet et Éleuthère à Soter. Or dans chaque succession [épiscopale] et dans chaque cité, la foi est conforme à l'enseignement de la Loi et des prophètes et du Seigneur.

Ce passage est parfaitement clair, pourvu qu'on ne l'obscurcisse point par des commentaires tendancieux. Hégésippe arrive à Rome sous Anicet (155-166) et y dresse une liste des papes jusqu'à cette époque, liste qu'il met plus tard au courant en y ajoutant les deux successeurs d'Anicet, lorsqu'il compose ses *Mémoires* sous Éleuthère. Harnack prétend, *Die Chronologie*, etc., t. i, p. 180-187, que διαδοχὴν ἐποιησάμην ne peut pas signifier : « Je dressai une liste de succession » et qu'il faut lire par conséquent διατριβὴν ἐποιησάμην : « Je fis un séjour ». Mais sa correction du texte, contraire à tous les manuscrits, est avec raison repoussée comme arbitraire par les nouveaux éditeurs de Berlin et Funk a démontré, *Zur Frage nach dem Papstkatalog Hegesipps*, dans *Kirschengesch. Abhandlungen*, Paderborn, 1897, t. i, p. 381-390, que le texte d'Hégésippe n'offre aucune ambiguïté, car dans ce même texte Hégésippe emploie διαδέχεσθαι au sens de « succéder » et διαδοχή au sens de « succession » ou « ordre de succession ». Lightfoot, *St. Clement of Rome*, Londres, 1890, t. i, p. 327-333, donne de très bonnes raisons pour admettre que la liste épiscopale de Rome composée par Hégésippe nous a été transmise par saint Épiphane, *Hær.*, xxviii, 6, quoique cette thèse ne soit peut-être pas prouvée avec une rigueur absolue. Cf. Funk, *op. cit.*, p. 373-381. Mais il y a dans le passage d'Hégésippe cité plus haut d'autres remarques à faire. Hégésippe s'était livré à Corinthe à un travail analogue et il avait constaté que la saine doctrine s'était conservée dans cette Église jusqu'à l'épiscopat de Primus alors en charge. Il était donc remonté jusqu'aux origines et l'on voit par la manière dont il s'exprime qu'il n'a aucun

soupçon d'un état antérieur où l'évêque n'aurait pas été le représentant de l'orthodoxie. Ce n'est pas tout. Hégésippe avait beaucoup voyagé; et il voyageait dans le but de s'assurer que la foi était la même dans toutes les Églises et l'avait toujours été. Il était arrivé à cette constatation consolante qu'il « en était ainsi dans chaque ville et dans chaque *succession* » épiscopale : ce qui suppose évidemment des recherches remontant jusqu'aux origines. On comprend dès lors de quel intérêt seraient pour nous ses *Mémoires*.

C'est en vain que, pour infirmer l'autorité des listes épiscopales, on invoque certaines incohérences chronologiques et certaines incertitudes de la tradition. — 1. *Incohérences chronologiques.* — Tout le monde sait combien sujette à l'erreur est la transmission des chiffres à cause des lettres semblables qui les expriment. D'ailleurs, une date est beaucoup moins facile à retenir qu'un nom et les erreurs de mémoire portent principalement sur les nombres. Enfin les auteurs de *Chroniques*, tels que Jules Africain et Eusèbe, gardent naturellement l'ordre de succession traditionnel, mais ils se voient quelquefois contraints de déterminer les dates inconnues ou incertaines, d'après leurs calculs ou leurs conjectures; car la chronique ne comporte pas le doute et chaque fait doit être enregistré à une date précise. Or une seule date erronée se répercute sur tout le système et répand sur toute la chronologie un peu de désordre et de confusion; mais cela ne doit point, en bonne critique, jeter le discrédit sur les noms de la liste et leur ordre de succession qui restent invariables. — 2. *Incertitudes de la tradition.* — Ces incertitudes ne portent guère que sur des points accessoires; la durée exacte de tel ou tel épiscopat, le synchronisme précis de tel ou tel avènement. Cf. Michiels, *L'origine de l'épiscopat*, Louvain, 1900, p. 325-336.

3° *Preuves de fait. Origine apostolique de l'épiscopat dans quelques Églises.* — 1. *L'Église de Rome.* — Nous avons vu ci-dessus que saint Hégésippe, durant son séjour à Rome, avait dressé une liste des évêques de cette ville jusqu'à Anicet, liste qu'il compléta plus tard jusqu'à Éleuthère. Il nous paraît indifférent de savoir si la liste donnée par saint Irénée est le fruit de ses propres recherches ou si elle est empruntée à Hégésippe. Irénée, qui avait visité Rome avant de composer son grand ouvrage, était très bie placé pour une étude de ce genre. Voici cette liste, *Cont. hær.*, l III, III, 3; en grec dans Eusèbe, *H. E.*, l. V, VI, 1-4 :

Θεμελιώσαντες οὖν καὶ οἰκοδομήσαντες οἱ μακάριοι ἀπόστολοι τὴν ἐκκλησίαν, Λίνῳ τὴν τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργίαν ἐνεχείρισαν· τούτου τοῦ Λίνου Παῦλος ἐν ταῖς πρὸς Τιμόθεον ἐπιστολαῖς μέμνηται. Διαδέχεται δ' αὐτὸν Ἀνέγκλητος, μετὰ τοῦτον δὲ τρίτῳ τόπῳ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων τὴν ἐπισκοπὴν κληροῦται Κλήμης, ὁ καὶ ἑωρακὼς τοὺς μακαρίους ἀποστόλους καὶ συμβεβληκὼς αὐτοῖς καὶ ἔτι ἔναυλον τὸ κήρυγμα τῶν ἀποστόλων καὶ τὴν παράδοσιν πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχων, οὐ μόνος· ἔτι γὰρ πολλοὶ ὑπελείποντο τότε ὑπὸ τῶν ἀποστόλων δεδιδαγμένοι.

Les bienheureux apôtres, ayant fondé et édifié l'Église, confièrent à Lin la charge de l'épiscopat. C'est de ce Lin que Paul fait mention dans ses épîtres à Timothée. A Lin succéda Anaclet, après lequel Clément reçut l'épiscopat, le troisième depuis les apôtres. Celui-ci avait vu les bienheureux apôtres et conversé avec eux et il avait devant les yeux la prédication et la tradition apostolique encore vivante. Du reste, il n'était pas le seul; car beaucoup de ceux qui tenaient leur instruction des apôtres vivaient encore.

Après quelques détails étrangers à notre sujet, saint Irénée poursuit : « Clément eut pour successeur Évariste; et Évariste, Alexandre; Xyste fut établi ensuite, le sixième depuis les apôtres; après lui, Télesphore, le glorieux martyr; ensuite, Hygin; ensuite, Pie; après lui, Anicet, auquel succède Soter; maintenant Éleuthère détient l'héritage de l'épiscopat, au douzième rang depuis les apôtres. » Cette liste appelle quelques réflexions : *a*) Ce n'est pas la seule liste épiscopale que connaisse saint Irénée, mais c'est la seule qu'il veuille donner à cause de la dignité suréminente de l'Église romaine et parce qu'elle suffit à son but : montrer la continuité de la doctrine apostolique. — *b*) On ne saurait douter de la compétence spéciale de l'auteur. Il avait probablement passé par Rome en allant d'Asie en Gaule; en tout cas, il avait visité Rome en 177, Eusèbe, *H. E.*, l. V, IV, 1-2, peu d'années avant d'écrire son grand ouvrage (vers 180); il s'intéressait aux choses de Rome sur lesquelles il a visiblement plus d'informations qu'il n'a l'occasion d'en utiliser. A propos de la controverse pascale, il énumère « les évêques qui ont gouverné l'Église romaine avant Soter, les Anicet, les Pie, les Hygin, les Télesphore, les Xyste, » comme ayant usé de condescendance à l'égard des quartodécimans. Eusèbe, *H. E.*, l. V, XXIV, 14. Il reproduit sa liste à rebours et s'arrête à Xyste, parce que ses renseignements, sur ce point particulier, ne vont pas au delà.

2. *Église d'Alexandrie.* — Les origines en sont fort obscures. La foi dut pénétrer de bonne heure en Égypte et en Cyrénaïque, car les gens de ces contrées affluaient à Jérusalem, Act., VI, 9; cf. Marc., XV, 21, et il y en avait notamment le jour de la Pentecôte. Act., II, 10. Ce furent des Cyrénéens et des Cypriotes qui prêchèrent les premiers l'Évangile aux Grecs d'Antioche. Act., XI, 20. Lucius était de Cyrène, Act., XIII, 1, et Apollos, d'Alexandrie. Act., XVIII, 24. Une tradition (φασίν) rapportée par Eusèbe, *H. E.*, l. II, XVI, 1, attribue à Marc la fondation de cette Église. Nous supposons, avec la généralité des historiens et des exégètes, que Marc ou Jean nommé Marc, Act., XV, 37; cf. XII, 12, 25, cousin de Barnabé, Col., IV, 10, disciple de Pierre, I Pet., V, 13, et de Paul, Philem., 24; II Tim., IV, 11; Act., XV, 39, auteur du second Évangile, est un seul et même personnage. La fondation de l'Église d'Alexandrie est aussi attribuée à saint Marc par saint Épiphane, saint Jean Chrysostome, saint J rôme et d'autres écrivains grecs, latins et syriaques. Il est toutefois un peu surprenant que Clément d'Alexandrie et Origène, dans les ouvrages parvenus jusqu'à nous, ne mentionnent pas cette tradition. La question de dates est inextricable. D'après Eusèbe, Marc serait arrivé à Alexandrie la première (*Chronique*, version arménienne) ou la troisième année (*Chronique*, trad. de saint Jérôme) de Claude, c'est-à-dire en 41-42 ou 43-44; et il aurait cédé sa place à Anianus la huitième année de Néron, en 62-63. Au contraire, saint Épiphane et aussi apparemment Eusèbe dans son *Histoire*, l. II, XVI, 1, veulent que Marc n'ait gagné l'Égypte qu'après avoir publié son Évangile. Avant 45, Marc était bien jeune et bien inconnu pour avoir été l'apôtre de l'Égypte. Entre 45 et 47, il est au service de Paul. Vers 50 ou 51, il accompagne à Chypre Barnabé son cousin. Il est de nouveau avec Paul en 61 ou 62, puis avec Pierre vers 65 et Paul le mande auprès de lui à la veille de son martyre. Si Jean Marc a évangélisé l'Égypte du vivant des deux grands apôtres, ce ne peut guère être qu'en passant et par intermittences. — Quoi qu'il en soit, voici la liste des évêques d'Alexandrie qu'Eusèbe donne dans son *Histoire* et dans sa *Chronique*, avec la durée de leur épiscopat et le synchronisme des empereurs : 1. Anianus; 2. Abilius; 3. Cerdon; 4. Primus; 5. Juste; 6. Eumène; 7. Marc; 8. Céladion; 9. Agrippinus; 10. Julien; 11. Démétrius. Bien qu'il soit impossible de la contrôler, faute de documents similaires, rien ne permet d'en suspecter la véracité. On remarquera que saint Marc, comme saint Pierre à Rome et à Antioche et contrairement à saint Jacques de Jérusalem, est rangé en dehors de la série : Anianus est *le premier* évêque d'Alexandrie après Marc. Eusèbe, *H. E.*, l. II, 24; l. III, 14.

Il est curieux qu'à part la liste épiscopale, le seul renseignement sur l'histoire de l'Église d'Alexandrie jusque vers l'an 180 nous vienne d'un document profane. L'empereur Adrien écrit au consul Servianus, son ami, qu'il trouve l'Égypte légère, inconstante, agitée par le moindre souffle de la renommée; ce qui l'étonne le plus, c'est le syncrétisme religieux des Égyptiens : *Illic qui Serapem colunt, christiani sunt; et devoti sunt Serapi qui se Christi episcopos dicunt. Nemo illic archisynagogus Judæorum, nemo Samarites, nemo christianorum presbyter non mathematicus, non haruspex, non aliptes. Ipse ille patriarcha, cum Ægyptum venerit, ab aliis Serapidem adorare, ab aliis cogitur Christum... Unus illis deus nummus est. Hunc christiani, hunc judæi, hunc omnes venerantur et gentes*, dans Flavius Vopiscus, *Hist. Aug., Saturninus*, VIII, 1-7. Il ne faut pas trop faire fond sur cette boutade impériale. Adrien n'a qu'une vue très superficielle des religions égyptiennes en général et du christianisme en particulier. Il est frappé d'un fait, c'est que les diverses confessions religieuses vivent en paix. En effet, nous n'entendons guère parler de persécutions sanglantes en Égypte avant celle de Septime Sévère (202). Adrien sait aussi que le chef religieux des Juifs s'appelle patriarche et qu'il ne réside pas habituellement en Égypte; il connaît de réputation les évêques et les prêtres chrétiens; et ce nom d'évêques (au pluriel) est à noter, car il s'accorde mal avec l'opinion qu'il n'y aurait eu qu'un seul évêque en Égypte avant Démétrius. Enfin toute la lettre donne l'impression que les disciples du Christ formaient déjà une partie considérable de la population égyptienne, au moins là où l'empereur l'a observée.

3. *Église d'Antioche.* — Ce fut la première Église mixte composée indifféremment de juifs et de gentils (Act., XI, 19, 20 : ἐλάλουν καὶ πρὸς Ἕλληνας et non pas πρὸς Ἑλληνιστάς, comme porte le texte reçu). Barnabé, chargé de l'organiser, Act., XI, 22, s'adjoignit Paul pour collaborateur. Act., XI, 25-26. Nous n'y trouvons mentionnés ni diacres ni anciens, mais seulement des docteurs et des prophètes. Act., XIII, 1; cf. XI, 27-28. Il est probable que durant la persécution d'Agrippa (42-44) un ou plusieurs apôtres résidèrent habituellement à Antioche. Nous y constatons la présence de saint Pierre vers l an 50. Gal., II, 11. Eusèbe nous apprend que le premier évêque d'Antioche après saint Pierre fut Évode. *H. E.*, l. III, 22; *Chronique*, à l'an d'Abraham 2058 (42 après J.-C.): *Quæstiones ad Stephanum*, dans Mai, *Scriptor. veter.*, t. I, p. 2. Origène confirme ce témoignage quand il dit qu'Ignace fut le *second* évêque d'Antioche après saint Pierre. *In Luc.*, homil. VI, *P. G.*, t. XIII, col. 1815. Il est probable, comme nous l'avons dit ci-dessus, qu'Eusèbe dépend ici de Théophile d'Antioche dont la *Chronique* date d'environ 170. Le fait se présente donc avec toutes les garanties désirables. Le second successeur de Pierre dans la chaire d'Antioche acquit tant de célébrité qu'on ne lui aurait jamais donné un prédécesseur fictif. En effet, dans les siècles suivants, Ignace éclipsa tellement Évode qu'il en abolit la mémoire. Évode n'est mentionné ni par Tertullien, *De præscript.* 32, ni par saint Athanase, *Epist. de synodis*, I. 47, *P. G.*, t. XXVI, col. 776, ni par saint Chrysostome, *Homil. in Ignat.*, 1, *P. G.*, t. I, col. 588, là où il est question d'Ignace. Théodoret au Ve siècle, *Dial.*, I, *de immutabilitate*, 82, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 81 et Malalas au VIe, *Chronographia*, édit. Dindorf, Bonn, 1831, p. 252, croient savoir qu'Ignace fut ordonné par Pierre. Les *Constitutions apostoliques*, l. VII, XLVI, arrangent tout en supposant qu'Évode fut ordonné par Pierre et Ignace par Paul. Il y a donc incertitude dans la chronologie, mais non pas dans l'ordre de la succession. L'incertitude provient peut-être de la difficulté qu'on avait à concilier cette double donnée traditionnelle : *a*) que le successeur immédiat de Pierre sur le siège d'Antioche avait été Évode; *b*) qu'Ignace touchait aux temps apostoliques et avait reçu des apôtres la consécration épiscopale. A la rigueur, les deux faits sont conciliables, car Évode peut avoir cessé de vivre avant la mort des apôtres, comme le suppose l'auteur des *Constitutions apostoliques*; ou bien Ignace peut avoir reçu la consécration épiscopale sans siège fixe, comme Timothée, comme Tite, comme tant d'autres à cette époque et n'être devenu évêque sédentaire d'Antioche qu'après la mort d'Évode. En tout cas, si l'une des deux données résulte d'une hypothèse bâtie après coup, il y a tout lieu de croire que c'est la seconde; car elle apparaît longtemps après l'autre et il est inadmissible qu'on ait inventé de toutes pièces le personnage obscur d'Évode, au moment où régnait la tendance d'associer Ignace aux apôtres sans solution de continuité.

4. *Église de Jérusalem.* — Sept ou huit ans après l'ascension, Jacques, frère du Seigneur, occupe à Jérusalem une position tout à fait exceptionnelle. Paul, lors de sa première visite à la Ville sainte, ne s'abouche avec aucun autre apôtre, en dehors de Pierre, si ce n'est avec Jacques (Gal., I, 19 : ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον εἰ μὴ Ἰάκωβον). Vers l'an 43, Pierre, miraculeusement tiré des prisons d'Agrippa, fait aussitôt porter la nouvelle de sa délivrance à Jacques comme au chef de l'Église. Act., XII, 17. Quelques années après, en 49 ou en 50, Paul et Barnabé, étant venus à Jérusalem plaider la cause des Gentils, trouvent Jacques dans la même situation prépondérante. C'est, avec Pierre et Jean, une des trois colonnes de l'Église, Gal., II, 19, qui approuvent la prédication de Paul et sanctionnent son apostolat. Dans l'assemblée des apôtres et des *anciens*, convoquée pour trancher la question de la liberté des Gentils, Jacques seul prend la parole après Pierre et son avis est adopté. Act., XV, 13. Son autorité est telle que des émissaires de Jérusalem dans l'Église d'Antioche se recommandent de lui. Gal., II, 12. Aussi Paul, lors de son dernier pèlerinage à Jérusalem, s'empresse-t-il de rendre visite à Jacques chez qui se réunissent tous les anciens. Act., XXI, 18. C'est précisément cette qualité de chef de l'Église qui le désigne à la haine des persécuteurs et aux coups des bourreaux. Une tradition remontant peut-être à une source commune, la légende clémentine, voulait que Jacques eût été nommé évêque de Jérusalem par le Seigneur lui-même, *Recognit. clement.*, I, 43, *P. G.*, t. I, col. 1232 [*per Jacobum qui a Domino ordinatus est in ea episcopus*]; *Constit. apostol.*, VIII, XXXV, *ibid.*, t. I, col. 1135; S. Épiphane, *Hær.*, LXXVIII, 7, *P. G.*, t. XLII, col. 709, ou par les principaux apôtres : « On dit qu'après l'ascension du Sauveur, Pierre, Jacques et Jean, que le Seigneur avait honorés plus que les autres apôtres, ne firent pas assaut de gloire, mais choisirent Jacques le Juste comme évêque de Jérusalem. » Clément d'Alexandrie, *Hypotypos.*, VI, dans Eusèbe, *H. E.*, l. II, I, 3. Une tradition plus ferme avait conservé les noms de ses successeurs, dont Eusèbe transcrit la liste, *H. E.*, l. IV, V, 3 : 1. Jacques; 2. Siméon; 3. Juste; 4. Zachée; 5. Tobie; 6. Benjamin;

7. Jean; 8. Mathias; 9. Philippe; 10. Sénèque; 11. Juste; 12. Lévi; 13. Éphrem; 14. Joseph; 15. Judas. Eusèbe déclare n'avoir pu découvrir la chronologie de ces épiscopats si courts, mais il possédait par *écrit* la liste des quinze évêques (*ibid.*, 2 : ἐξ ἐγγράφων παραδόσεως) et il savait qu'ils étaient tous hébreux d'origine et qu'ils gouvernaient *toute* l'Église des Hébreux. Il est à peine douteux que sa source soit ici Hégésippe, spécialement bien informé des choses de Palestine et qu'Eusèbe consulte volontiers sur l'histoire de cette Église. Comme Siméon, successeur de Jacques, souffrit le martyre sous Trajan, Eusèbe, *H. E.*, l. III, XXXII, 3, il ne resterait que trente-sept ans au plus pour les treize autres évêques, s'il était vrai, comme le croit Eusèbe, l. IV, v, 2, que Judas, le dernier des quinze, fut contemporain de la ruine de Jérusalem (135). Mais cette difficulté, qui n'avait pas échappé aux anciens, est une garantie de plus en faveur de la liste, qu'on n'aurait pas inventée si longue. D'ailleurs, l'histoire des papes nous offre des séries de pontificats aussi courts : par exemple, de 880 à 908, dans l'espace de vingt-huit ans, quatorze papes occupent la chaire de saint Pierre. Comparer encore les périodes de 964 à 1004, de 1260 à 1295, etc. Mais la limite assignée par Eusèbe paraît résulter d'une confusion. Saint Épiphane, *Hær.*, LX, 20, accompagne la liste des données chronologiques suivantes : « Jean (le 7e) va jusqu'à la neuvième année de Trajan; Juste (le 9e) jusqu'aux temps d'Adrien; Judas (le 15e) jusqu'à la onzième année d'Antonin (148). Tous ces évêques de Jérusalem appartenaient à la circoncision; les suivants venaient de la gentilité : Marc, Cassien, Publius, Maxime, Julien. Ceux-là vont jusqu'à la dixième année d'Antonin le Pieux (147). » Il en résulte que les six ou sept derniers évêques juifs gouvernèrent parallèlement aux cinq premiers évêques grecs. Par conséquent, ceux-ci ne font pas suite à ceux-là; mais tandis que les évêques de la circoncision continuaient à diriger les judéo-chrétiens auxquels l'entrée et même la vue de Jérusalem était absolument interdite, les évêques de la gentilité dirigeaient l'Église grecque désormais seule en possession de la Ville sainte.

5. *Églises de saint Jean.* — *a) Les sept anges de l'Apocalypse.*

Apoc., I, 20 : [Γράψον] τὸ μυστήριον τῶν ἑπτὰ ἀστέρων οὓς εἶδες ἐπὶ τῆς δεξιᾶς μου, καὶ τὰς ἑπτὰ λυχνίας τὰς χρυσᾶς· οἱ ἑπτὰ ἀστέρες ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν εἰσιν, καὶ αἱ λυχνίαι αἱ ἑπτὰ ἑπτὰ ἐκκλησίαι εἰσίν.

[Écris] le mystère (*le sens caché, le symbole*) des sept étoiles que tu as vues dans ma main droite et des sept chandeliers d'or : les sept étoiles sont les anges des sept Églises, et les sept chandeliers sont sept Églises.

Le Fils de l'homme explique au voyant de Patmos le *mystère* (c'est-à-dire le sens caché et symbolique) des sept étoiles et des sept chandeliers qui lui ont été montrés en vision. Les sept chandeliers sont sans aucune ambiguïté sept Églises particulières auxquelles il est chargé d'envoyer un message : Éphèse, Smyrne, Pergame, Thyatire, Sardes, Philadelphie, Laodicée. Les étoiles sont les anges de ces Églises. A quoi répondent ces anges? — *α.* Depuis Saumaise, un certain nombre d'exégètes protestants, niant *a priori* l'existence de l'épiscopat au temps des apôtres, y voient une simple personnification des sept Églises. Mais les Églises ont déjà leur symbole — les sept chandeliers — et ce symbole est tout à fait distinct des sept étoiles. Le Fils de l'homme apparaît *entre* les sept chandeliers, mais il tient les sept étoiles *dans* sa main. Ce sont des emblèmes différents, donnés comme différents dans l'explication du mystère. Si l'Église était symbolisée à la fois par les chandeliers et par les étoiles, saint Jean n'écrirait pas, comme il le fait, à l'ange de l'Église, mais à l'Église elle-même directement. M. Michiels, *L'origine de l'épiscopat*, p. 293, fait à ce propos une judicieuse remarque : « Il y a bien une certaine identification entre l'ange et sa communauté : mais c'est l'identification de la tête avec le corps, du chef avec ses sujets, du pasteur avec ses brebis. Saint Jean adresse ses messages à l'évêque, représentant juridique de son Église, il le loue du bien qui s'y accomplit, le blâme du mal qui s'y commet, le reprend à cause des hérésies qu'il laisse s'y propager... En un mot, les sept lettres de l'Apocalypse sont adressées aux évêques, mais destinées à être lues devant toute la communauté. » — *b.* Quelques exégètes protestants de nos jours croient échapper aux inconvénients de l'opinion précédente, sans être obligés de reconnaître ici la mention des évêques, en supposant qu'il s'agit des anges gardiens ou des anges protecteurs des Églises. Mais comment saint Jean aurait-il la bizarre idée d'écrire des lettres qui ont toutes les apparences de la réalité à ces êtres surhumains? A quel titre rendrait-il ces esprits célestes responsables des désordres et des abus qu'il signale dans certaines Églises? « Tu as éprouvé ceux qui se disent apôtres et qui ne le sont pas et tu les as trouvés menteurs; tu es patient et tu as [tout] supporté pour mon nom sans défaillir. » Apoc., II, 2. Est-il possible, est-il raisonnable d'entendre ces paroles et tant d'autres traits semblables dont les lettres sont pleines, de ceux qui voient la face de Dieu? — *c.* C'est pourquoi l'interprétation commune est aussi la seule acceptable. Il y aurait une difficulté si, comme le veulent plusieurs critiques contemporains, l'Apocalypse avait été écrite vers l'an 70. Mais saint Irénée la date avec précision de la fin du règne de Domitien, *Cont. hær.*, l. V, XXX, 3, et les critiques les plus autorisés de nos jours croient à juste titre, pour des raisons intrinsèques, qu'il faut s'en tenir là, cf. Harnack, *Chronologie*, etc., p. 245-246; car la date de telle révélation particulière et par suite de telle allusion n'est pas nécessairement la date de la composition du livre entier. Cf. Porter, dans *Dictionary of the Bible*, t. IV, p. 258-259. — *d.* De ce qu'il n'y a que sept anges il ne faudrait pas conclure que saint Jean a établi seulement sept évêques. Le nombre sept peut n'être qu'un chiffre sacramentel, symbolique. Les sept villes choisies sont ou des métropoles (Éphèse, Smyrne, Pergame) ou des cités alors très florissantes autour desquelles se groupaient des villes de moindre importance.

b) Témoignages explicites. — Les écrivains du IIe siècle sont unanimes à faire remonter à saint Jean l'établissement de l'épiscopat en Asie Mineure. — *a.* Le fragment de Muratori, écrit vers 180, dit à propos de l'Évangile de saint Jean : *Cohortantibus condiscipulis et eps suis dixit : Confejunate mihi*, etc. Saint Jean est donc représenté comme entouré de ses *évêques*, car il n'y a pas de doute que l'abréviation *eps* doit se résoudre en *episcopis*. Ce texte prouve du moins la persuasion où l'on était vers 170-180, bien avant la fin du IIe siècle. — *b.* Tertullien est plus formel encore : *Smyrnæorum Ecclesia Polycarpum a Joanne collocatum refert. De præscript.*, 32. Et Polycarpe n'est pas le seul évêque établi par saint Jean : *Etsi Apocalypsin ejus [Joannis] Marcion respuit, ordo tamen episcoporum ad originem recensus in Joannem stabit auctorem. Adv. Marcion.*, IV, 5. — *c.* Même affirmation dans Clément d'Alexandrie : « Jean revenu de Patmos à Éphèse, après la mort du tyran [Domitien, en 96], parcourait les contrées voisines où il était appelé, soit pour y établir des évêques soit pour y organiser des Églises. » *Quis dives salvetur* 42, *P. G.*, t. IX, col. 648. Il est spécialement question d'un

évêque placé à la tête d'une Église peu distante d'Éphèse et auquel saint Jean avait confié un jeune homme de grande espérance. — *d.* Mais le témoignage le plus important est encore celui de saint Irénée, *Cont. hær.*, l. III, III, 4 : « Polycarpe, qui non seulement fut disciple des apôtres, mais vécut dans l'intimité de ceux qui avaient vu le Christ et qui fut établi par les apôtres évêque de l'Église de Smyrne, en Asie, ...enseigna toujours ce qu'il avait appris des apôtres, » etc.

6. *Les Églises de Paul.* — Du vivant de l'apôtre, il n'y eut point d'évêques dans les communautés chrétiennes relevant de lui; il n'y eut que des visiteurs ou délégués temporaires, pareils aux *périodeutes* des temps postérieurs, ornés si l'on veut du caractère épiscopal, mais révocables à discrétion et ne jouissant ni d'une autorité autonome ni d'une situation fixe. Cf. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, p. 478-485. Il est possible que ces Églises, au point de vue de l'organisation épiscopale, aient été en retard sur les autres. Je ne parle pas des Églises d'Asie Mineure qui, après sa mort, passèrent sous l'influence de saint Jean et où nous avons vu l'épiscopat sédentaire établi dès la fin du Ier siècle; il n'est ici question que des Églises de Crète, de Macédoine et de Grèce. — *a) Églises de Crète.* — Vers 170, Denys de Corinthe, écrivant à l'Église de Gortyne et aux autres chrétientés (παροικίας) de Crète, fait l'éloge de *leur* évêque Philippe, Eusèbe, *H. E.*, l. IV, XXIII, 5, auteur d'un savant traité contre Marcion. *Ibid.*, l. IV, 25. Philippe de Gortyne n'était pas le seul évêque de l'île, comme les paroles d'Eusèbe le donneraient à penser; car Denys de Corinthe écrivait aussi à Pinytus de Cnosse, *ibid.*, l. IV, XXIII, 7, l'un des personnages les plus célèbres de son temps. *Ibid.*, l. IV, 21. Il y avait donc en Crète, après le milieu du IIe siècle, au moins deux évêques et très probablement davantage s'il faut entendre le mot παροικίαι, Eusèbe, *H. E.*, l. IV, XXIII, 5, au sens usuel d'église épiscopale. Rien n'indique d'ailleurs que l'organisation épiscopale fût récente dans l'île. — *b) Églises de Macédoine.* — Dans sa lettre aux Philippiens, saint Polycarpe ne fait aucune mention de l'évêque. Faut-il en conclure que Philippes n'en avait point encore? L'adresse « à l'Église de Philippes » ne prouverait rien : c'était le style ordinaire des correspondances d'église à église. Mais le fait que les Philippiens recourent à un évêque étranger pour leurs difficultés intérieures donne à réfléchir. *Ad Phil.*, III, XI. Polycarpe recommande d'obéir aux prêtres et aux diacres, V, 3; il trace aux prêtres leur devoir, VI, 1. De tout cela il semble ressortir ou que le siège de Philippes se trouvait momentanément vacant ou que, à la date de 107-115, l'organisation épiscopale n'y était pas inaugurée encore. Nous ne tenons pas compte de la lettre aux Philippiens du pseudo-Ignace, œuvre apocryphe du IVe siècle, dans Funk, *Patres apostolici*, 2e édit., t. II, p. 122. Une tradition déjà ancienne au temps d'Origène faisait d'un compagnon de Paul, Caius, le premier évêque de Thessalonique. *Comment. in Epist. ad Rom.*, XVI, 23. Cela prouve tout au moins la haute antiquité de l'épiscopat dans cette Église paulinienne. — *c)* Il n'y a point à faire fond sur l'auteur du *Prædestinatus*, I, 23, au dire duquel Apollonius, évêque de Corinthe, aurait réfuté Cerdon et l'aurait fait condamner par un synode oriental. Mais, vers le milieu du IIe siècle, au temps où Hégésippe visita Corinthe, Primus en était évêque et la manière dont Hégésippe en parle, dans Eusèbe, *H. E.*, l. IV, XXII, 2, montre bien qu'il y avait eu avant lui d'autres évêques. D'autre part, Denys de Corinthe, aux environs de 170, affirme que Denys l'Aréopagite, le converti de saint Paul, avait été le premier évêque d'Athènes, dans Eusèbe, *H. E.*, l. III, IV, 10. Il en résulte qu'à cette époque l'organisation épiscopale d'Athènes était censée remonter aux apôtres, et il est difficile de supposer que Corinthe ait été en retard sur Athènes. On doit donc admettre, ce semble, que les deux principales chrétientés fondées par saint Paul en Grèce eurent des évêques dès le Ier siècle. La lettre de Clément de Rome aux Corinthiens, dûment expliquée, ne s'y oppose point.

VI. L'ÉPISCOPAT AU COURS DES TROIS PREMIERS SIÈCLES. — 1° *L'élection des évêques.* — Dans le Nouveau Testament, en dehors des fonctions charismatiques dont l'Esprit-Saint est le seul dispensateur, nous voyons que les dignitaires de l'Église sont choisis par les apôtres ou par leurs délégués, non sans l'agrément, formel ou tacite, des fidèles. Au retour de leur mission commune, Paul et Barnabé « élirent des *anciens* dans chaque Église » fondée par eux. Act., XIV, 23. Paul laissa Tite en Crète « pour établir dans chaque ville des *anciens*. » Tit., I, 5. Il donnait à Timothée des instructions dans le même sens, I Tim., III, 15, en lui recommandant de ne pas se hâter d'imposer les mains, I Tim., V, 22, aux candidats insuffisamment éprouvés. Dans tous ces cas, il s'agit d'ordinations sacerdotales; mais l'apôtre envoie aussi ses représentants dans les diverses Églises pour y remplir des fonctions épiscopales, sans consulter au préalable les intéressés. Il est bien vrai qu'il tient compte de leurs sentiments et de leurs désirs. Mais, s'il veut que les candidats jouissent d'une réputation sans tache et s'il a soin de prendre pour délégués des hommes qu'il sait être agréables aux Églises, il ne s'en réserve pas moins le choix. Dans trois cas seulement apparaît l'initiative des fidèles et cela sur la concession expresse des apôtres : dans l'élection des sept diacres hellénistes, Act., VI, 3, dans la désignation des arbitres appelés à régler les différends entre chrétiens, I Cor., VI, 4, et dans le choix de députés chargés de traiter une affaire et spécialement de porter des aumônes. I Cor., XVI, 3; Act., XI, 30. Il était tout naturel d'abandonner aux fidèles le libre choix de leurs arbitres et l'on sait de quelles garanties s'entouraient les apôtres — saint Paul en particulier — quand ils avaient à s'occuper des questions d'argent; mais, pour ce qui est de l'élection des dignitaires ecclésiastiques, il n'y a pas dans le Nouveau Testament d'autre exemple de l'intervention *active* du peuple que celui du mode d'élection des diacres hellénistes; et ici la condescendance des apôtres s'explique par le souci de mettre fin aux plaintes des néophytes et d'écarter tout soupçon de partialité. — Les témoignages patristiques se trouvent d'accord avec les données du Nouveau Testament. D'après saint Clément de Rome, *I Cor.*, XLII, 4, les apôtres « établissaient (καθίστανον), comme évêques et diacres, les prémices » de leur prédication. Ils n'agissaient point ainsi en vertu de leur autorité spéciale d'apôtres, car leurs successeurs firent de même, de sorte que tous les supérieurs ecclésiastiques avaient été « établis par les apôtres ou par d'autres hommes éprouvés avec le consentement de toute l'Église (*ibid.*, XLIV, 3 : κατασταθέντας ὑπ' ἐκείνων ἢ μεταξὺ ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης). L'Église n'intervient que pour accepter et agréer le choix qu'on lui propose. Les autres Pères s'expriment à peu près comme saint Clément. Saint Irénée dit que « Polycarpe fut établi (καταστάθείς) évêque de Smyrne par les apôtres. » *Cont. hær.*, l. III, III, 4. Clément d'Alexandrie raconte comment saint Jean se transportait de ville en ville pour y fonder des chrétientés nouvelles et y « établir des évêques. » *Quis dives salvetur*, 42, *P. G.*, t. IX, col. 648. La *Doctrine des apôtres*, XV, 1, est en désaccord

apparent avec les autres documents : « Élisez-vous des ἐπίσκοποι et des diacres. » Il est possible qu'en Palestine, où cet écrit fut composé, l'initiative des fidèles, dans le choix de leur clergé, fût plus grande qu'ailleurs; mais il se peut aussi que l'auteur, s'adressant aux simples chrétiens, désigne par ces mots χειροτονήσατε ἑαυτοῖς la part qui leur revenait dans les élections, c'est-à-dire l'approbation ou le rejet des candidats présentés par l'autorité compétente.

La pratique commune nous est signalée dans un passage de saint Cyprien dont l'importance saute aux yeux : *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 perspexit. Epist.*, LXVII, 5, édit. Hartel, t. III, p. 739; cf. *Epist.*, XLIV, 3; LV, 8; LIX, 5-6; LXVII, 3; LXVIII, 2, *ibid.*, p. 599, 629, 672-673, 738, 745. On remarquera : *a*) que saint Cyprien invoque « une tradition divine et une observance apostolique, » c'est-à-dire une coutume qui, à son avis, remonte aux apôtres et même à Jésus-Christ; *b*) qu'il donne cette coutume pour un usage *presque* universel (nous signalerons, dans le paragraphe suivant, une exception pour l'Église d'Égypte); *c*) qu'il exige le concours simultané des évêques de la région, du clergé et du peuple de l'Église à pourvoir d'un évêque (*Epist.*, LV, 8 [*clericorum testimonium et plebis suffragium*]; *Epist.*, LXVIII, 2 [*cleri ac plebis suffragium*]). Du reste, il n'indique point la part respective de l'épiscopat, du clergé et du peuple dans l'élection, car son but n'est pas d'en décrire le mode et le procédé, mais de montrer qu'une élection faite avec l'intervention usuelle de ces trois ordres est légitime et inattaquable. S'il fallait faire fond sur un texte d'Origène, *In Luc.*, homil. VI, 3, la présence du peuple serait plutôt passive, mais Origène peut avoir en vue l'usage spécial de l'Église d'Alexandrie : *Requiritur etiam in ordinando sacerdote et præsentia populi, ut sciant omnes et certi sint, quia qui praestantior est ex omni populo, qui doctior, qui sanctior, qui in omni virtute eminentior, ille eligitur ad sacerdotium, et hoc adstante populo, ne qua postmodum ret actatio cuiquam, ne quis scrupulus resideret.* Le contexte montre qu'il s'agit d'une ordination épiscopale et il n'est pas besoin d'avertir que, dans le style du traducteur Rufin, *sacerdos* est l'évêque et *sacerdotium*, l'épiscopat. Les légendes clémentines ne mentionnent aucune intervention du peuple ni pour désigner ni pour approuver le candidat, *Clementis epist. ad Jacobum; Homil.*, III, 60-73; XI, 36; XIX, 23; *Recognit.*, III, 74; VI, 15; X, 72, mais ce silence ne signifie pas grand'chose et l'auteur du roman a voulu peut-être mettre en relief l'autorité suprême du chef des apôtres.

Les évêques qui ne pouvaient venir envoyaient leur suffrage par écrit, comme le dit un peu plus loin saint Cyprien et comme le prescrit expressément le concile de Nicée, can. 4. Il fallait donc que le candidat fût connu d'avance ou que le choix fût entre un petit nombre de candidats et la question est de savoir qui proposait ces candidats ou ce candidat unique à l'élection des évêques de la province et du clergé et des fidèles du lieu. Il semble que ce droit revint d'ordinaire au métropolitain ou à l'évêque du lieu quand il s'agissait de la création d'un nouveau diocèse, mais pour le prouver il serait nécessaire de sortir de notre cadre. Nous ajouterons seulement trois remarques : *a*) le droit d'élection dut varier suivant les Églises. Nous savons qu'anciennement à Alexandrie les douze prêtres élisaient leur évêque et nommaient un douzième prêtre à la place de l'élu. Le canon 18 du synode d'Ancyre (314) prévoit le cas où un évêque ne serait pas reçu par l'Église à laquelle il était destiné; il faut alors qu'il se contente du rang de prêtre dans son Église d'origine. Du reste, le texte de saint Cyprien cité plus haut montre que la coutume n'était pas entièrement uniforme. — *b*) La plupart des auteurs brouillent singulièrement cette matière en confondant l'élection avec la consécration. Tous les évêques de la province concouraient à l'élection; trois suffisaient pour la consécration et encore ce nombre n'était-il pas nécessaire pour la validité, comme nous allons le voir. — *c*) Cette fâcheuse confusion peut provenir en partie du changement de sens subi par le mot χειροτονεῖν. Ce terme signifiait originairement chez les Grecs « voter la main tendue » et spécialement « élire un candidat en étendant la main ». Mais, de bonne heure, ce sens primitif tomba en désuétude et χειροτονεῖν signifia simplement « élire d'une manière quelconque » ou même « établir, constituer » sans aucune idée d'élection préalable. Voir t. IV, col. 2256 sq.

2° *La consécration des évêques.* — Il n est guère douteux que le rite de consécration des évêques n'ait été toujours et partout l'imposition des mains. C'était le rite observé, dès les temps apostoliques, pour la création des diacres, Act., VI, 6, et des prêtres, I Tim., V, 22; on peut conclure par analogie qu'il en était de même pour les évêques. La cérémonie qui constituait Paul et Barnabé fondat urs d'églises avec pouvoir d'ordonner des prêtres, Act., XIV, 23, fut très probablement, comme le ense saint Jean Chrysostome, une consécration épiscopale; or elle eut lieu par imposition des mains, avec l'accompagnement ordinaire de jeûnes et de prières. Act., XIII, 3. Timothée était certainement évêque, quoiqu'il ne fût pas, au moins du vivant de Paul, évêque sédentaire; et il avait reçu cette dignité *par* l'imposition des mains de Paul, II Tim., I, 6, *avec* l'imposition concomitante des mains du collège presbytéral. I Tim., IV, 14. Aussi voyons-nous que dans la langue ecclésiastique l'expression « recevoir l'imposition des mains » équivaut à « recevoir la consécration épiscopale », le contexte montrant qu'il s'agit d'un évêque et non pas d'un prêtre. Saint Cyprien, écrivant aux évêques espagnols, approuve l'élection de Sabinus comme conforme aux coutumes de l'Église. *Epist.*, LXVIII, *ad Hispan.*, 15, *P. L.*, t. III, col. 1027 : *Quod et apud vos factum videmus in Sabini collegæ nostri ordinatione, ut de universæ fraternitatis suffragio et de episcoporum qui in præsentia convenerant, quique de eo ad vos litteras fecerant judicio, episcopatus ei deferretur et* MANUS EI *in locum Basilidis imponeretur.* La *Didascalie*, transcrite exactement en cet endroit par les *Constitutions apostoliques*, dit du candidat à l'épiscopat : *Ita ergo probetur cum manus impositionem accipit at sic ordinetur ad episcopatum* (Οὕτως γὰρ δοκιμαζέσθω ὁπόταν τὴν χειροτονίαν λαμβάνων καθίσταται ἐν τῷ τόπῳ τῆς ἐπισκοπῆς). Cf. Funk, *Didascalia et constitut. apost.*, II, II, 3, Paderborn, 1905, t. II, p. 35.

Est-il vrai que la coutume primitive de l'Église d'Alexandrie dérogeât à cette règle? Les paroles suivantes de saint Jérôme, détachées de leur contexte, pourraient donner cette impression : *Nam et Alexandriæ a Marco evangelista usque ad Heraclam et Dionysium episcopos, presbyteri semper unum ex se electum, in excelsiori gradu collocatum, episcopum nominabant : quomodo si exercitus imperatorem faciat, aut diaconi eligant de se quem industrium noverint et archidiaconum vocent. Epist.*, CXLVI, *ad Evangelum*, 1, *P. L.*, t. XXII, col. 1194. Dans cette lettre à Évangélus, saint Jérôme combat les prétentions ridicules de quelques diacres romains qui voulaient s'égaler aux prêtres. Entre autres arguments qu'ils faisaient valoir était celui-ci : « A Rome, l'évêque est choisi sur le témoignage des diacres. » Pourquoi m'objecter, répond saint Jérôme, une coutume locale? D'ailleurs, le fait ne prouve rien, car on peut lui opposer l'usage d'Alexandrie où les prêtres non seulement désignent le futur évêque aux électeurs, mais l'élisent eux-mêmes et, qui plus est, le tirent de leur propre collège. Il est évident qu'il ne s'agit ici que de l'élection ou désignation de l'évêque; et si saint Jérôme ne parle pas de consécration, c'est qu'il n'avait point à en parler. Quant à la coutume à laquelle il fait allusion, elle est confirmée par saint Épiphane, *Hær.*, LXVIII, 1; LXIX, 12, d'après lequel, à la mort de l'évêque d'Alexandrie, son successeur était élu immédiatement, ce qui suppose la présence en ville ou dans le voisinage des électeurs. S'il faut en croire Libérat, *Breviar.*, 20, *P. L.*, t. LXVIII, col. 1036, c'est le nouvel élu qui présidait lui-même aux funérailles de son défunt prédécesseur. Cependant le patriarche Eutychius affirme que les douze prêtres d'Alexandrie non seulement élisaient, mais consacraient l'élu. Voici ses paroles tirées de ses *Annales* dont le texte arabe subsiste seul (voir la version latine du passage dans *P. G.*, t. CXI, col. 982) : « L'évangéliste Marc établit douze prêtres qui demeureraient avec le patriarche Hananias et qui, en cas de vacance du siège, éliraient l'un d'entre eux et, les onze autres lui imposant les mains, le consacreraient patriarche. Ensuite ils choisiraient quelqu'un pour remplacer l'élu, afin de conserver toujours le nombre de douze prêtres. » Il ajoute que cette coutume se maintint jusqu'au temps d i patriarche Alexandre qui fut présent au concile de Nicée. Alexandre décida que le patriarche serait désormais sacré par les évêques de la province et pris soit parmi les douze prêtres soit parmi d'autres personnages méritants. Eutychius est un garant des plus médiocres et l'époque tardive où il vivait (933-940) diminue encore la valeur de son témoignage. Si le fait est exact — et le contraire ne peut pas être prouvé absolument — il constituerait une des nombreuses singularités de l'Église d'Égypte. Cf. L. Sanders, *Études sur saint Jérôme*, p. 330-335; dom Cabrol, art. *Alexandrie. Élection du patriarche*, dans le *Dictionnaire d'archéologie*, t. I, col. 1204-1210.

3° *L'épiscopat unitaire.* — Au IVe siècle, tout le monde l'accorde, il n'y a pas trace d'épiscopat multiple simultané et l'on ne soupçonne même pas l'existence d'un état antérieur où plusieurs évêques auraient gouverné ensemble une même Église. Les commentateurs de cette époque savent que les mots πρεσβύτεροι et ἐπίσκοποι pouvaient à l'origine désigner soit les évêques soit les prêtres, mais quand ils expliquent la suscription de l'Épître aux Philippiens (I, 1 : σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις), ils déclarent sans hésiter que le pluriel ἐπίσκοποι doit se prendre ici au sens de « prêtres », parce qu'il est inouï qu'il y ait jamais eu plus d'un évêque dans une seule et même Église. Ainsi saint Jean Chrysostome : « Y avait-il donc plusieurs évêques dans la même ville? Certainement non. Mais Paul appelle ainsi les prêtres. » *P. G.*, t. LXII, col. 183. Saint Jérôme : *Philippi urbs est Macedoniæ et certe in una civitate plures episcopi esse non poterant. Sed quia eosdem episcopos illo tempore quos et presbyteros appellabant, propterea indifferenter de episcopis quasi de presbyteris est locutus. Comment. in Tit.*, I, 5, *P. L.*, t. XXVI, col. 563. Inutile de transcrire les textes de l'Ambrosiaster, de Pélage, de Théodore de Mopsueste et des commentateurs plus récents. La doctrine de l'unité de l'épiscopat n'était pas moins fortement ancrée dans les esprits dès le milieu du IIIe siècle. Saint Cyprien conclut que Novatien est nécessairement intrus du fait que Corneille était déjà évêque légitime de Rome : *Cum post primum secundus esse non possit, quisquis post unum qui solus esse debeat factus est non jam secundus ille sed nullus est. Epist. ad Antonian.*, 8, *P. L.*, t. III, col. 773. Quand il reproche à quelques confesseurs romains d'avoir, en favorisant l'intrus, violé « l'ordre de l'Église, la loi de l'Évangile, la règle de foi catholique, » *Epist.*, XLVI, *ad confessores roman.*, *P. L.*, t. IV, col. 340, les confesseurs répliquent qu'ils se sont trompés sur une question de personnes, mais qu'ils n'ont jamais mis en doute la question de principe : *Sincera tamen mens nostra semper in Ecclesia fuit nec ignoramus unum Deum esse, et unum Christum esse Dominum quem confessi sumus, unum Spiritum Sanctum, unum episcopum in Ecclesia esse debere. Epist.*, VI, *Cornelii ad Cyprian.*, 2, *P. L.*, t. III, col. 722. Le principe était si incontestable que le pape Corneille s'en sert auprès de Fabien d'Antioche comme d'un argument décisif pour prouver l'intrusion de Novatien : « Ce vengeur de l'Évangile ne savait donc pas que, dans l'Église catholique, il ne doit y avoir qu'un seul évêque. » Eusèbe, *H. E.*, l. VI, XLIII, 11. Novatien n'ignorait pas cela, mais, refusant de reconnaître l'évêque légitime, il regardait le siège de Rome comme vacant. On a prétendu qu'Origène s'éloignait sur ce point de l'opinion commune, mais il suffit de lire le texte allégué pour voir qu'il n'en est rien : *Per singulas Ecclesias bini sunt episcopi, alius visibilis, alius invisibilis... Ego puto inveniri simul posse et angelum et hominem binos Ecclesiæ episcopos. In Luc.*, homil. XIII, *P. G.*, t. XIII, col. 1832. L'ange protecteur des Églises peut être appelé ἐπίσκοπος au sens étymologique de « surveillant » et d' « inspecteur »; à ce point de vue, à côté de l'*évêque* visible, il y a un *évêque* invisible; mais, pour Origène comme pour tout le monde, il n'y a qu'un seul évêque proprement dit. Même enseignement au IIe siècle. Saint Irénée, n'ayant pas remarqué la synonymie primitive des mots ἐπίσκοπος et πρεσβύτερος, suppose, contre le sens naturel du contexte, que les *anciens d'Éphèse* convoqués à Milet par saint Paul et appelés par lui ἐπίσκοποι, Act., XX, 17, 28, comprenaient les prêtres et les évêques d'Éphèse *et des villes voisines*, *Cont. hær.*, l. III, XIV, 2 : tant il est loin de soupçonner qu'une seule ville, par exemple, Éphèse, pût avoir plus d'un évêque. Le texte suivant, de saint Ignace, exprime avec une énergie singulière la pensée catholique, *Ad Philad.*, IV :

Σπουδάσατε οὖν μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι· μία γὰρ σὰρξ τοῦ Κυρίου ἡμῶν I. X. καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ, ἓν θυμιαστήριον, ὡς εἷς ἐπίσκοπος ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις.

Ayez soin de n'avoir qu'une seule eucharistie : une seule chair de N.-S. J.-C. et un seul calice de son sang pour [nous] unifier, un seul autel, comme il n'y a qu'un seul évêque avec le presbytérat et les diacres.

L'épiscopat unitaire paraît au saint martyr si indiscutable qu'il s'en sert comme terme de comparaison pour recommander l'unité d autel et de célébration du sacrifice eucharistique. On trouvera un commentaire de ce texte dans une autre lettre d'Ignace, *Ad Smyrn.*, X.

La coexistence de deux évêques sur le même siège est, en effet, chose inouïe. Le cas d'un second candidat, dans les élections douteuses ou prétendues telles, n'est pas une exception; car le doute ne confère pas un droit à plusieurs prétendants, mais empêche seulement de reconnaître le véritable élu. On n'objecterait pas avec plus de raison le cas de l'évêque

auxiliaire. Le premier exemple de ce genre est fourni par l'histoire du vieil évêque de Jérusalem, Narcisse, lequel, ne pouvant plus suffire aux fonctions de sa charge à cause de son grand âge, prit pour coadjuteur Alexandre de Césarée qui lui succéda dans l'épiscopat. Eusèbe, *H. E.*, l. VI, xi, 1-2; S. Jérôme, *De viris ill.*, 62. Eusèbe avertit que ce fut à la suite d'une révélation divine et saint Jérôme nous apprend que tous les évêques de Palestine, sur les instances de Narcisse, sanctionnèrent cette mesure. L'exemple fut suivi par d'autres : Théotecne de Césarée eut pour coadjuteur Anatole, Eusèbe, *ibid.*, l. VII, xxxii; Macaire fut coadjuteur de Maxime de Jérusalem, Sozomène, II, 20, et saint Augustin de Valère d'Hippone, Possidius, *Vita Augustini*, VIII; saint Grégoire de Nazianze le fut de son père et sans promesse de succession, *Carmen de vita sua*, 521-544; *Orat.*, VIII, *ad patrem*, 5, *P. G.*, t. xxxv, col. 848-849, contrairement à ce qui se pratiquait d'ordinaire en pareille occurrence. Dans tous ces cas et autres semblables il n'y avait qu'un seul évêque véritable : le titulaire déléguant à son coadjuteur et successeur éventuel les pouvoirs qu'il ne jugeait pas à propos de se réserver. — Il arriva aussi quelquefois que, pour mettre fin à un schisme invétéré, l'évêque légitime offrit à son compétiteur de partager avec lui les honneurs épiscopaux. Mélèce d'Antioche fit à Paulin cette proposition qui ne fut pas d'ailleurs acceptée. Théodoret, *H. E.*, v, 3. Il était expressément stipulé que le dernier survivant resterait seul évêque, tant on avait conscience que cette mesure était anormale et transitoire. Le concile de Nicée, can. 8, permit aux évêques novatiens qui rentreraient au giron de l'Église de garder leur siège là où il n'y aurait pas d'évêque catholique; sinon, il appartiendrait à celui-ci ou de les admettre parmi ses prêtres, ou de partager avec eux l'honneur du titre épiscopal (τῆς τιμῆς τοῦ ὀνόματος αὐτὸν μετέχειν) ou de leur procurer une place de chorévêque « afin qu'il n'y eût pas deux évêques dans la même ville » (ἵνα μὴ ἐν τῇ πόλει δύο ἐπίσκοποι ὦσιν). Les évêques catholiques d'Afrique prirent à l'égard des donatistes à convertir des dispositions analogues. Là où le dissident converti était seul, il garderait son siège. Là où il était en présence d'un évêque catholique, l'un et l'autre se démettraient pour donner lieu à une nouvelle élection, à moins que le peuple ne tolérât leur présence simultanée : auquel cas ils devaient se prévenir mutuellement d'honneurs, comme on en use à l'égard des évêques étrangers. Mais la mort de l'un d'eux mettrait fin à cet état violent.

4° *L'épiscopat monarchique.* — La question diffère de la précédente, car l'évêque pourrait être unique sans avoir pour cela pleine autorité dans son diocèse. Cependant du moment que les évêques itinérants des temps apostoliques étaient les délégués des apôtres et que les premiers évêques sédentaires étaient regardés comme les successeurs des apôtres, il est naturel de supposer qu'ils héritaient de l'autorité des apôtres mêmes. Voici ce qu'on en pensait au commencement du IIe siècle. Saint Ignace écrit à l'Église de Smyrne, *Ad Smyrn.* :

VIII, 1 : Πάντες τῷ ἐπισκόπῳ ἀκολουθεῖτε, ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ Πατρί, καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς τοῖς ἀποστόλοις· τοὺς δὲ διακόνους ἐντρέπεσθε ὡς Θεοῦ ἐντολήν. Μηδεὶς χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου τι πρασσέτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν. Ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω, ἡ ὑπὸ ἐπίσκοπον οὖσα ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ.

Tous, attachez-vous à l'évêque, comme Jésus-Christ au Père, et au presbytérat comme aux apôtres. Obéissez aux diacres comme à l'ordre de Dieu. Que personne sans l'évêque n'exerce aucune fonction ecclésiastique. Regardez comme légitime l'eucharistie célébrée par l'évêque ou par celui que l'évêque autorise.

2. Ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν· ἀλλ' ὃ ἂν ἐκεῖνος δοκιμάσῃ, τοῦτο καὶ τῷ Θεῷ εὐάρεστον.

Partout où paraît l'évêque, là doit être la foule (des fidèles), comme partout où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique. Il n'est permis, sans l'évêque, ni de baptiser ni de faire l'agape. Mais tout ce que l'évêque approuve est agréé de Dieu.

Le but principal de l'évêque d'Antioche est d'inculquer aux laïques le devoir d'être soumis au clergé et de rester unis avec leur évêque, mais les déclarations qu'il fait à ce propos vont bien au delà. Il défend premièrement de « rien faire de ce qui a trait à l'Église, » c'est-à-dire de ce qui concerne le culte ou la religion, sans la présence ou la permission de l'évêque. Il affirme ensuite qu'il n'est pas permis de baptiser ou de célébrer l'agape ou l'eucharistie sans le concours de l'évêque. Cependant l'évêque peut se faire remplacer, notamment pour l'eucharistie, car « ce qui est sanctionné par lui est agréable à Dieu. » Il résulte de là que l'évêque concentre en sa main tous les pouvoirs, même ceux qui sembleraient revenir de droit aux prêtres ou aux diacres, comme sont l'oblation du sacrifice eucharistique et la collation du baptême. Telle fut, en effet, la pratique de l'Église primitive. Dans les cités épiscopales, l'évêque seul baptisait, consacrait l'eucharistie, réconciliait les pécheurs, recevait et distribuait les aumônes. Le corps presbytéral avait pour mission de l'assister dans la liturgie, de le conseiller dans les jugements, de l'aider dans l'administration spirituelle et temporelle. C'est bien l'image d'une monarchie; rien du gouvernement aristocratique. L'autorité du clergé inférieur était déléguée et subordonnée, tandis que celle de l'évêque était absolue et souveraine. Le *Canon apostolique* 39e contient l'injonction suivante, qu'on retrouve équivalemment dans les canons de plusieurs conciles anciens (par exemple, le concile de Laodicée, can. 57, le Ier concile de Tolède, can. 20, etc.) : « Que les prêtres et les diacres ne fassent rien sans l'aveu (ἄνευ γνώμης, *sine conscientia*) de l'évêque, car c'est à lui qu'est confié le peuple du Seigneur et c'est lui qui aura à rendre compte des âmes. » Même pour la collation du baptême, les textes sont formels : *Dandi* [*baptismum*] *jus quidem habet sacerdos, qui est episcopus; dehinc presbyteri et diaconi : non tamen sine episcopi auctoritate, propter Ecclesiæ honorem, quo salvo salva pax est.* Tertullien, *De baptismo*, 17. *Inde venit ut sine jussione episcopi neque presbyter neque diaconus jus habeant baptizandi.* S. Jérôme, *Dial. contra luciferianos.* On savait que le baptême, conféré par un autre que l'évêque, était valide; c'était une question de bon ordre et de subordination. Quand le baptême avait été conféré par nécessité en l'absence de l'évêque, celui-ci se contentait de donner la confirmation : *Si quis diaconus regens plebem sine episcopo vel presbytero aliquos baptizaverit, episcopus eos per benedictionem perficere debebit.* Concile d'Elvire de 314, can. 77. Pareillement pour l'eucharistie. L'évêque la consacrait seul conjointement avec les prêtres de sa résidence épiscopale, selon la pratique en usage de nos jours encore dans l'Église grecque. Le passage connu de saint Ignace, *Ad Philad.*, IV, relativement au sacrifice et à l'autel unique, exprime une coutume qui se maintint longtemps après l'époque des origines. Cependant l'évêque pouvait accorder à un prêtre la faculté de consacrer l'eucharistie, comme le dit expressément le même saint Ignace, *Ad Smyrn.*, VIII, 1, déclarant « légitime l'eucharistie célébrée par l'évêque ou par celui à qui l'évêque donne cette permission. » Il était entendu que les évêques étrangers, concile d'Elvire de 314, can. 19, et même les chorévêques, synode de Néocésarée de 315, can. 13, avaient le droit d'offrir le sacrifice eucharistique. L'admission à la pénitence publique et la réintégration dans l'Église, étant des actes de juridiction, relevaient aussi naturellement de l'évêque seul. Toutefois, en l'absence de l'évêque et sur son autorisation expresse ou tacite, les prêtres et quelquefois à leur défaut les diacres levaient les censures encourues par les apostats. Voir de Smedt, *L'organisation des Églises chrétiennes au IIIe siècle*, p. 11. Enfin, dans les églises épiscopales, la prédication était en droit réservée à l'évêque; mais l'histoire nous offre de nombreux exemples de prêtres autorisés à prêcher devant leur évêque et à sa place. Ce privilège fut accordé entre autres à saint Cyrille de Jérusalem par Maxime, à saint Jean Chrysostome par Fabien, à saint Augustin par Valère. La chose, commune et presque usuelle en Orient où l'on vit même des laïques, tels qu'Origène, invités à prendre la parole devant des évêques, était beaucoup plus rare en Occident, s'il faut en juger par l'étonnement causé par le cas d'Augustin, Possidius, *Vita Augustini*, v, quoique saint Jérôme trouvât abusive l'interdiction qui pesait sur les prêtres : *Pessimæ consuetudinis est in quibusdam ecclesiis tacere presbyteros et præsentibus episcopis non loqui, quasi aut invideant aut non dignentur audire. Epist., ad Nepotianum, P. L.*, t. xxii, col. 534.

En résumé, *dans les villes épiscopales*, l'exercice des fonctions sacrées, pour les prêtres et les diacres, était subordonné à la volonté de l'évêque : ils ne les exerçaient que conjointement avec l'évêque ou, en cas d'absence ou d'empêchement de ce dernier, avec son autorisation. Dans les villes non épiscopales, les prêtres et les diacres, ayant une délégation expresse ou tacite de leur évêque, pouvaient naturellement remplir les fonctions de leur ordre, mais toujours sous la dépendance du pasteur suprême : *Inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et Ecclesiæ ratio decurrit, ut Ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus Ecclesiæ per eosdem præpositos gubernetur.* S. Cyprien, *Epist.*, xxxiii, *P. L.*, t. iii, col. 298. Telle est la formule de l'épiscopat monarchique pleinement confirmée par l'histoire des trois premiers siècles.

5° *Diffusion graduelle de l'épiscopat.* — Si l'institution de l'épiscopat remonte aux apôtres, la détermination des sièges épiscopaux est subordonnée à des causes diverses. Théodore de Mopsueste nous expose à ce sujet une théorie curieuse dont il nous faut examiner ici le bien ou le mal fondé. *Comment. in Epist. Pauli*, ancienne traduction latine publiée par Swete, Cambridge, 1882, t. II, p. 118-125, et texte grec de ce passage conservé dans les Chaînes. A propos de I Tim., III, 8, Théodore remarque, d'accord en cela avec beaucoup d'autres interprètes, qu'autrefois les prêtres s'appelaient indifféremment πρεσβύτεροι ou ἐπίσκοποι : le premier nom étant une appellation honorifique empruntée à la terminologie juive; le second répondant à leur qualité d'inspecteurs ou d'administrateurs. Il ajoute, *ibid.*, p. 121 :

Οἱ δὴ τοῦ χειροτονεῖν ἐξουσίαν ἔχοντες, οἱ νῦν ὀνομαζόμενοι ἐπίσκοποι, οὐ μιᾶς ἐκκλησίας γινόμενοι ἀλλ' ἐπαρχίας ὅλης ἐφεστῶτες, τῇ τῶν ἀποστόλων ἐκαλοῦντο προσηγορίᾳ.

Ceux qui jouissaient du pouvoir de conférer les ordres et que nous nommons maintenant évêques, n'étant pas préposés à une seule Église, mais à toute une province, s'appelaient alors apôtres.

C'est ainsi que Timothée gouvernait toute la province d'Asie et Tite la Crète entière, tandis que les églises particulières étaient confiées à de simples prêtres. Cependant les successeurs des apôtres, conscients de leur infériorité multiple, n'osèrent plus s'arroger le titre d'apôtres; mais, laissant à leurs subordonnés le nom de prêtres, ils se réservèrent à eux-mêmes, qui possédaient la plénitude de l'ordre et de l'autorité, le nom d'évêques. Théodore continue, *ibid.*, p. 124-125 :

Ἐγένοντο δὲ πλείους διὰ μὲν τὴν χρείαν τὸ πρῶτον, ὕστερον δὲ καὶ ὑπὸ φιλοτιμίας τῶν ποιούντων· ἐν ἀρχῇ μὲν δύο κατ' ἐπαρχίαν γινομένων ἢ τριῶν τὸ πλεῖστον (τοῦτο δὲ ἐπὶ τῆς δύσεως οὐ πρὸ πόλλου μὲν ἐν πλείσταις ἦν, ἐν ἐνίαις δὲ καὶ ἄχρι τῆς δεῦρο περυλαγμένον εὕροι τις ἄν)· τοῦ δὲ χρόνου προβαίνοντος οὐ κατὰ πόλιν γινομένων μόνον ἀλλὰ καὶ κατὰ τόπον ἐν ᾧ μηδὲ χρεία ἦν.

Les évêques se multiplièrent, d'abord par nécessité, ensuite par l'émulation de ceux qui s'en mêlaient. A l'origine, ils étaient deux ou trois au plus par province : il en était ainsi naguère dans la plupart des Églises d'Occident et l'on trouverait encore cet usage dans quelques-unes. Dans la suite, il y en eut non seulement dans les villes, mais aussi dans les localités qui n'en avaient nul besoin.

Nous ne dirons rien de la première thèse, relative au changement des noms : elle s'appuie sur la synonymie originaire des mots πρεσβύτεροι et ἐπίσκοποι et sur ce fait reconnu que, dans ces temps reculés, le titre d'apôtre se prenait quelquefois au sens large et n'était pas exclusivement réservé aux Douze. Mais les autres déductions de Théodore — à savoir que les πρεσβύτεροι-ἐπίσκοποι ne désignaient que des prêtres, que les évêques se faisaient d'abord appeler apôtres, qu'ils renoncèrent plus tard à ce titre ambitieux — sont arbitraires et artificielles et il n'est pas probable que l'auteur eût seul là-dessus des données positives. La seconde thèse, au contraire, mérite notre attention : les sièges épiscopaux auraient d'abord été très rares — deux ou trois au plus par province — puis, sous l'empire de causes diverses, ils se seraient multipliés à l'excès; mais l'Occident conserverait encore à la fin du IVe siècle des vestiges de l'organisation primitive. — 1. *Rareté originaire des sièges épiscopaux.* — Des faits assez nombreux militent en faveur de cette partie de la thèse : *a*) Il est très probable que les Églises judéo-chrétiennes n'eurent toutes ensemble qu'un seul évêque. Eusèbe le dit assez clairement : « L'Église entière des Hébreux convertis leur était confiée [aux évêques de Jérusalem], depuis le temps des apôtres jusqu'au jour où les Juifs s'étant de nouveau révoltés furent assiégés une fois encore et subirent de grandes défaites, » *H. E.*, l. IV, v, 2 (nous pensons que συνιστάνει αὐτοῖς ne peut signifier que « leur fut recommandée, confiée »). Cela nous reporte à la date de 135; ou peut-être — suivant la donnée fournie par saint Épiphane — à l'année 148, époque à laquelle les communautés judéo-chrétiennes se fondirent dans celles de langue grecque ou se séparèrent définitivement de la grande Église. On s'expliquerait ainsi pourquoi il n'y est jamais question de l'existence simultanée de plusieurs évêques et pourquoi la *Doctrine des apôtres*, destinée à des milieux judéo-chrétiens, engage les membres des Églises particulières à se choisir des ἐπίσκοποι et des diacres, xv, 1, entendant par ἐπίσκοποι des dignitaires du second degré ou prêtres, selon une acception alors encore très usitée. — *b*) Peut-être l'Église d'Alexandrie fut-elle dans le même cas. Eutychius, patriarche d'Égypte au Xe siècle, assure que « jusqu'à Démétrius (190-232), onzième patriarche d'Alexandrie, il n'y eut pas d'autre évêque dans les

provinces d'Égypte. » Dans Le Quien, *Oriens christianus*, Paris, 1770, t. II, p. 342. La caution est médiocre et le crédit d'Eutychius très faible. Néanmoins le renseignement ne doit pas être rejeté *a priori*. En dehors d'Alexandrie et de ses environs immédiats, la diffusion du christianisme en Égypte ne paraît pas avoir été très rapide; peut-être n'y eut-il point durant un siècle et demi d'autre centre chrétien assez important pour réclamer la présence d'un évêque. Il est encore possible que l'Église d'Alexandrie se soit modelée sur celle de Jérusalem. On sait quels rapports étroits unirent constamment ces deux Églises nées l'une et l'autre au sein du judaïsme. A Alexandrie, douze prêtres, ni plus ni moins, entouraient l'évêque; or c'est le nombre fatidique des prêtres dans les Églises fondées par saint Pierre, suivant un document judéo-chrétien. *Recognit. clement.*, III, 66 [Zachée ordonné évêque de Césarée en Palestine avec douze prêtres et quatre diacres]; VI, 15 [Maron ordonné évêque de Tripoli avec douze prêtres et des diacres]. Enfin tous les sièges épiscopaux de l'Égypte, de la Thébaïde et de la Syrie relevaient du patriarche d'Alexandrie qui donnait la consécration à tous les évêques de son ressort. Ce fait semble indiquer une dérivation commune. — *c*) On serait tenté de raisonner de même pour l'Église d'Antioche. Saint Ignace appelle l'Église d'Antioche « l'Église, qui est en Syrie », τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Συρίᾳ. *Ad Eph.*, XXI, 2; *Ad Magnes.*, XIV; *Ad Trall.*, XIII, 1. « Souvenez-vous de l'Église qui est en Syrie dont, en mon absence, Dieu est le pasteur. Seul Jésus-Christ la gouvernera et votre charité. » *Ad Rom.*, IX, 1 : μόνος αὐτὴν I. X. ἐπισκοπήσει. Bien plus il s'appelle lui-même « l'évêque de Syrie », *ibid.*, II, 2 : τὸν ἐπίσκοπον Συρίας. Il ne s'ensuit pas absolument qu'Ignace fût seul évêque de Syrie, car « l'Église qui est en Syrie » peut n'être qu'une expression abrégée pour « l'Église d'Antioche de Syrie », *Ad Smyrn.*, XI, 1, ou « l'Église d'Antioche en Syrie », *Ad Philad.*, X, 1; *Ad Polyc.*, VII, 1, et « l'évêque de Syrie » peut n'être que l'équivalent de « l'évêque syrien ». D'un autre côté, Ignace écrit aux Philadelphiens que « les Églises voisines ont envoyé [à Antioche] soit des évêques soit des prêtres et des diacres, » X, 2 : αἱ ἔγγιστα ἐκκλησίαι ἔπεμψαν ἐπισκόπους, αἱ δὲ πρεσβυτέρους καὶ διακόνους. Comme il s'agit certainement des Églises voisines d'Antioche, — et non des Églises voisines de Philadelphie — il en résulte qu'il existait des sièges épiscopaux dans un rayon relativement restreint. Peut-être pourrait-on tout concilier en entendant par Syrie le district d'Antioche ou Syrie première, c'est-à-dire la vallée de l'Oronte. On sait que le paganisme fut très vivace dans cette région, dont aucun évêché n'est mentionné avant le IIIe siècle. Voir Le Quien, *Oriens christianus*, t. II, p. 778-800. — *d*) Faisant fond sur le témoignage de Théodore de Mopsueste, Duchesne a soutenu que « dans l'ancienne Gaule celtique, avec ses grandes subdivisions en Belgique, Lyonnaise, Aquitaine et Germanie, une seule Église existait au IIe siècle, celle de Lyon, » *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, Paris, 1894, t. I, p. 38, que « tous les chrétiens épars depuis le Rhin jusqu'aux Pyrénées ne formaient qu'une seule communauté et reconnaissaient un chef unique, l'évêque de Lyon. » *Ibid.*, p. 39. La conclusion est celle-ci : « Avant la fin du IIIe siècle — sauf la région du bas Rhône et de la Méditerranée — peu d'évêchés en Gaule et cela seulement dans les villes les plus importantes. A l'origine, au Ier siècle chrétien pour notre pays (150-250), une seule Église, celle de Lyon, réunissant dans un même cercle d'action et de direction tous les groupes chrétiens épars dans les diverses provinces de la Celtique. » *Ibid.*, p. 59. Il est certain que le développement de l'organisation épiscopale fut plus lent dans l'extrême Occident, en Gaule, en Espagne, en Bretagne, qu'en Orient, en Afrique et en Italie; toutefois, quiconque étudiera la critique pénétrante à laquelle Harnack a soumis la thèse de Duchesne, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1902, p. 323-332, restera convaincu que la thèse est insuffisamment établie et que la plupart des arguments n'ont pas la portée que l'auteur leur attribue. — *e*) L'exemple classique d'un évêque préposé seul à une immense province est celui de l'évêque de Tomes en Scythie. « Cette contrée, dit Sozomène, VI, 21, renferme un grand nombre de villes, de bourgs et de villages. Une ancienne coutume maintenue jusqu'à nos jours veut qu'il n'y ait pour ces Églises qu'un seul évêque. » En plein Xe siècle, Nicétas de Colosses [Chonas] dit qu'à l'époque du concile de Nicée plusieurs provinces dépendaient d'un seul évêque, « comme c'est le cas de nos jours encore, ajoute-t-il, pour la Scythie et la Russie. » *Thesaur. fid.*, V, 5.

2. *Multiplication des sièges épiscopaux.* — Théodore de Mopsueste l'attribue à deux causes : *a*) au nombre toujours croissant des fidèles; *b*) à l'*émulation* de ceux à qui ce soin incombait. Le terme employé (ὑπὸ φιλοτιμίας) n'implique point par lui-même un motif inavouable, car φιλοτιμία ne signifie pas seulement « ambition, vaine gloire, rivalité », mais aussi « libéralité, munificence, émulation » bonne ou mauvaise; et c'est dans le sens favorable que l'entendit le traducteur ancien (*postea vero et illis adjecti sunt alii liberalitate eorum qui ordinationes faciebant*). Il vaut mieux laisser au mot son ambiguïté. Théodore semble vouloir dire que les métropolitains multipliaient les évêchés dans leur province respective pour étendre leur influence et n'être pas au-dessous des autres. D'ailleurs, le motif est secondaire, tandis que le fait allégué est d'une grande importance historique. Il est incontestable qu'on eut d'abord égard au besoin des fidèles. Dès qu'une chrétienté se constituait, un évêque en était chargé. On n'attendait même pas toujours que le nombre des chrétiens fût considérable. Il y eut souvent des évêques missionnaires qui avaient pour mandat de se créer un diocèse en convertissant les païens. Tel, Grégoire le Thaumaturge qui, au dire de son biographe, saint Grégoire de Nysse, n'aurait trouvé en arrivant à Néo-Césarée que dix-sept néophytes. Tel, son frère Athénodore et bien d'autres aussi. On peut suivre la progression de l'épiscopat en Égypte, dans l'Afrique romaine et en Asie Mineure. — *a*) Si l'on en croit Eutychius, il n'y aurait eu d'abord qu'un seul évêque en Égypte. Démétrius (189-232) aurait créé trois évêchés nouveaux et son successeur Héraclas (232-249), vingt autres. Au commencement du IVe siècle, l'évêque schismatique Mélèce plaça des suffragants en plusieurs localités qui n'étaient parfois que d'humbles bourgades et le patriarche d'Alexandrie, Pierre, crut devoir de son côté augmenter le nombre de l'épiscopat catholique. Dans un laps de temps de dix ou onze ans (300-311), il ne consacra pas moins de cinquante-cinq évêques, *Actes* publiés par Mai, *P. G.*, t. XVIII, col. 455, ce qui suppose évidemment la création de nouveaux sièges; tandis que les partisans de Mélèce, au moment du concile de Nicée, étaient encore vingt-neuf. Au dire de Palladе, l'ambitieux Théophile avait établi des évêques jusque dans des villages; et il se fit accompagner à Constantinople par trente-cinq de ses créature . Du temps de saint Athanase, *Apol.*, 71, *P. G.*, t. XXV, col. 373, il y avait déjà, dans l'Égypte, la Libye et la Pentapole, près de cent évêques. — *b*) Une progression encore plus extraordinaire s'observe dans l'Afrique romaine. Les chiffres précis manquent pour les premiers temps, mais on peut admettre que le nombre

des évêques ne dépassait pas soixante-quinze au commencement du IIIe siècle et atteignait cent cinquante à la mort de saint Cyprien (257). L'apparition du donatisme accéléra le mouvement. Catholiques et schismatiques se renvoyaient le reproche d'établir des évêques dans les moindres localités, même là où il y avait peu ou point de fidèles. Lors de la fameuse conférence de 411, S. Augustin, *Breviculus collationis cum donatistis*, I, 14, édit. Petschenig, Leipzig, 1910, p. 46-48, les donatistes présentèrent deux cent soixante-dix-neuf signatures; il est vrai qu'ils avaient fait signer quelques absents et même un mort. Les catholiques étaient au nombre de deux cent quatre-vingt-six; il y avait cent vingt absents, sans compter quelques malades présents à Carthage, et soixante sièges vacants. Cela fait un total d'environ sept cent cinquante. Pour ramener les dissidents, on adopta la méthode préconisée à Nicée, can. 8 : quand un évêque donatiste rentrait dans l'Église avec son troupeau, il conservait son siège, à condition qu'il n'y eût pas d'évêque catholique dans le même endroit. De ce fait, l'épiscopat catholique put s'augmenter de quelques membres. En 482, sous Hunéric, quatre cent soixante-six évêques (quatre cent cinquante-trois, en défalquant cinq évêques de Tripolitaine et huit de Sardaigne) furent représentés à Carthage pour un pays comprenant seulement la Tunisie, l'Algérie et le Maroc actuels. Victor de Vite, édit. de Vienne, 1881. — *c*) L'Asie Mineure fut toujours la terre classique de l'épiscopat. Harnack évalue à quatre cents le nombre des évêques de cette région avant le concile de Nicée. *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, etc., p. 408, note. Il croit que ce nombre n'augmenta plus guère, car il y eut plus tard une tendance à supprimer les chorévêques et les sièges peu importants. D'une manière générale, il a raison. Cependant nous voyons saint Basile créer un certain nombre de suffragants pour contrebalancer l'influence d'Anthime de Tyane qui, lorsque la Cappadoce eut été divisée en deux provinces ecclésiastiques, s'arrogeait le titre de métropolitain, réservé de temps immémorial à l'évêque de Césarée. Ce fait montre avec quelle facilité on fondait un nouveau siège épiscopal. Trois conditions suffisaient : le désir ou l'assentiment de la population, l'agrément de l'évêque sur le territoire duquel se formait le nouveau diocèse, le consentement métropolitain. C'est ainsi qu'Augustin divisa son diocèse et établit un évêque à Fussala qu'il trouvait trop distant d'Hippone.

6° *La question des chorévêques.* — Cette question, qui semblerait tomber hors du cadre des origines, touche incidemment notre sujet en tant qu'elle concerne la diffusion de l'épiscopat. Les chorévêques n'étaient pas de simples prêtres de campagne, comme le prétendent, avec les presbytériens, certains théologiens catholiques, tels que Gratien et Estius; c'étaient de vrais évêques, mais des évêques ruraux (τῆς χώρας ἐπίσκοποι), qui dépendaient de l'évêque de la cité voisine et dont la juridiction était limitée. Saint Athanase semble distinguer clairement les chorévêques des simples prêtres lorsqu'il dit que le pays nommé Maréotis dépend du siège d'Alexandrie et qu'il n'y a dans cette contrée ni évêque ni chorévêque, mais que les prêtres gouvernent chacun l'un des principaux villages au nombre de dix ou davantage. *Apol.*, 85, *P. G.*, t. XXV, col. 399. Le texte cependant n'est pas tout à fait décisif, car les chorévêques pourraient n'être que des *prêtres résidants* par opposition aux *prêtres d'Alexandrie* chargés du soin de ces bourgs. La distinction est plus apparente dans le canon 13 du synode de Néo-Césarée (315) : « Les *prêtres de campagne* (ἐπιχώριοι πρεσβύτεροι) ne peuvent pas offrir [le saint sacrifice] dans l'église de la ville, en présence de l'évêque ou des prêtres de la ville, ni distribuer le pain consacré ou le calice; mais, en leur absence, s'ils sont appelés seuls à la liturgie, ils le peuvent. Quant aux chorévêques, qui sont figurés par les soixante-dix disciples, ils reçoivent l'honneur d'offrir [le saint sacrifice], en tant que participant à la liturgie, à cause du soin [qu'ils prennent] des pauvres. » L'office des chorévêques était un poste de dévouement et, malgré leur humble situation et leur juridiction limitée, il était juste qu'ils fussent placés au-dessus des simples prêtres. Nous les voyons assister aux conciles (à Néo-Césarée, à Nicée, à Éphèse) et en souscrire les actes en leur propre nom avec le titre de leur Église et non pas comme délégués d'un autre évêque. Cependant le rôle des chorévêques tendait à décliner et leur existence devint de plus en plus précaire. Le synode d'Ancyre (314) leur interdit d'ordonner des prêtres et des diacres, can. 13. Dans son canon 8, le concile de Nicée dispose que, là où se trouve un évêque catholique, l'évêque novatien converti prendra rang parmi les prêtres, à moins que l'évêque ne veuille lui maintenir le nom et les honneurs épiscopaux; sinon l'évêque catholique lui procurera ailleurs une place de chorévêque ou de prêtre, afin qu'il n'y ait pas deux évêques dans la même ville. Les chorévêques sont donc encore distincts des prêtres; le concile d'Antioche leur permet de donner des lettres *canoniques* (dimissoriales) aux ecclésiastiques qui désirent changer de diocèse, pouvoir que n'ont pas les prêtres, can. 8; il les autorise aussi à ordonner des lecteurs, des sous-diacres et des exorcistes, mais leur défend « d'oser ordonner un prêtre ou un diacre sans l'évêque de la ville dont ils dépendent eux et leur région, » can. 10. D'après le même canon, c'est l'évêque de la ville qui consacre le chorévêque, tandis que trois évêques étaient requis de droit — mais non pas sous peine du nullité — pour la consécration des évêques proprement dits. Nous voyons encore des chorévêques assister au concile de Chalcédoine (451), mais seulement en qualité de délégués d'autres évêques. C'est une déchéance. Depuis le concile de Laodicée (360), leur existence même était menacée, can. 57 : « Il ne faut pas établir d'évêques, mais des visiteurs (περιοδευταί) dans les villages et dans les campagnes (ἐν ταῖς χώραις); quant à ceux qui sont déjà établis, qu'ils ne fassent rien sans l'aveu de l'évêque de la ville [dont ils dépendent]. » A partir de cette époque, se manifeste la tendance de réduire le nombre excessif des sièges épiscopaux plutôt que de les augmenter encore. Le concile de Sardique, can. 7, donne la raison de cette mesure : « Il ne faut pas établir d'évêque dans un village ou une petite ville, là où un seul prêtre suffit... afin de ne pas avilir le nom et l'autorité de l'évêque. »

VII. Systèmes modernes sur l'origine de l'épiscopat. — Nous ne pouvons nous occuper ici que des chefs d'école. Sur les auteurs de moindre importance on trouvera des renseignements chez St. von Dunin-Borkowski, *Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats*, Fribourg-en-Brisgau, 1900 (supplément n. 77 aux *Stimmen aus Maria-Laach*).

1° *Identité originaire des évêques et des prêtres.* — Dans ce système, qui comprend un grand nombre de subdivisions, on admet l'identité absolue, de nom et de fait, entre les prêtres et les évêques à l'origine; et il s'agit alors d'expliquer pourquoi et comment l'évêque est devenu supérieur au prêtre, de manière à constituer la hiérarchie ecclésiastique. — 1. *Explication de Baur.* — Au commencement, l'Église se composait de petites communautés autonomes dont le personnage le plus considérable, par une sorte d'accord spontané et tacite, était naturellement le

chef. Ce personnage, autour duquel se groupaient les membres de la famille, les esclaves et les clients, ainsi que les individus isolés admis à participer aux réunions familiales, présidait au culte et veillait au bon ordre. C'était le πρεσβύτερος ou ἐπίσκοπος primitif, supérieur d'une Église privée (ἐκκλησία κατ' οἶκον). Quand ces petites sociétés religieuses arrivèrent à fusionner, elles eurent ainsi à leur tête un collège de πρεσβύτεροι ou ἐπίσκοποι. Cette pluralité ne pouvait pas durer longtemps : le plus habile ou le plus influent finit par s'imposer aux autres et ce fut l'origine de l'épiscopat. *Ueber den Ursprung des Episkopats*, Tubingue, 1838. L'arbitraire de cette théorie saute aux yeux; et, comme elle n'est plus soutenue par personne, il semble inutile de la réfuter. — 2. *Explication de Rothe, Die Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfassung*, 1837. — Jusqu'en 70, « il n'y avait pas d'Église chrétienne, il n'y avait que des groupes isolés de chrétiens, » p. 310. Cependant tout était prêt alors pour l'apparition de l'Église et tout la faisait présager : le besoin d'unir les deux principales fractions du christianisme, les Juifs et les Gentils; la naissance des hérésies, contre lesquelles il fallait se prémunir et se défendre; la destruction de Jérusalem, qui avait servi jusque-là de centre à la religion nouvelle, centre auquel il était désormais nécessaire de substituer un autre principe d'unité; la mort des principaux apôtres, Jacques, Pierre, Paul, qui formaient un lien vivant entre les communautés chrétiennes. Rothe suppose que dans ces conjonctures urgentes les apôtres encore en vie, Jean, Philippe et peut-être André, s'assemblèrent à Jérusalem et y décrétèrent la création de l'épiscopat. Les preuves qu'il en donne sont extrêmement faibles, pour ne pas dire nulles. *a*) C'est d'abord le texte d'Eusèbe, *H. E.*, l. III, 11, qui raconte, vraisemblablement sur la foi d'Hégésippe, qu'*après* la chute de Jérusalem les apôtres survivants se réunirent là pour choisir un successeur à Jacques; mais, sans parler de l'anachronisme commis par Eusèbe — puisque Jacques souffrit le martyre en 62 ou 63 — le but de la réunion est un objet particulier et non la fondation de l'épiscopat, censé existant dans la personne de Jacques. — *b*) C'est un des fragments apocryphes publiés par Pfaff sous le nom de saint Irénée, fragment qui d'ailleurs ne concerne en rien la fondation de l'épiscopat. — *c*) C'est le passage connu où saint Clément Romain, *I Cor.*, XLII, 4; XLIV, 2, dit que les apôtres établirent des ἐπίσκοποι et des diacres, mais sans spécifier ni le temps ni le lieu. — *d*) C'est enfin un texte de la *Prædicatio Pauli* cité dans le traité *De baptismo hæreticorum* qu'on trouve parmi les œuvres de saint Cyprien et qui mentionne simplement une rencontre à *Rome* de saint Pierre et de saint Paul. Sur ces bases fragiles, Rothe appuie sa conclusion : « Nous avons démontré que la fondation de l'épiscopat tombe au temps même où nous devons placer l'apparition de l'Église, c'est-à-dire peu après l'an 70. » *Ibid.*, p. 397. — 3. *Explication de Lightfoot, The christian ministry*, dans le commentaire sur l'Épître aux Philippiens, p. 181-269. — Sans adopter l'hypothèse de Rothe sur l'apparition soudaine de l'épiscopat et le coup de théâtre produit par le prétendu décret apostolique de l'an 70, Lightfoot accorde que l'épiscopat a dû, sinon surgir, au moins « se développer principalement dans la période obscure qui comprend les trente dernières années du 1er siècle, » p. 205-206. Ce qui y contribua surtout, comme le veut Rothe, ce furent les dissensions entre les Juifs et les païens convertis, ainsi que les disputes soulevées par les gnostiques. Grâce à son ascendant personnel, Jacques s'était acquis à Jérusalem une situation spéciale. Tout collège d'*anciens* (πρεσβύτεροι) devait nécessairement avoir un président, soit à vie soit à tour de rôle : ce fut le germe de l'épiscopat. Il suffisait de consolider et de rendre uniforme cet office; et pour cela l'intervention des apôtres n'était pas requise. « Le besoin pressant et l'utilité évidente de cette charge, qui pouvait s'autoriser du nom le plus vénérable de la chrétienté, pouvaient en assurer la diffusion graduelle, » p. 207. L'épiscopat naquit spontanément lorsque la chrétienté ne put plus s'en passer; c'est le principe évolutionniste : le besoin crée l'organe. Lightfoot ne nie pas d'ailleurs que les apôtres, en particulier saint Jean, n'aient contribué à cette évolution.

2° *La hiérarchie issue d'une fusion entre des éléments disparates.* — Ce système, qui a eu pendant quelque temps assez de vogue, revêt aussi plusieurs formes. — 1. *Théorie de Hatch, The organization of the early christian Churches* [*Bampton Lectures* de 1880], Londres, 1881. D'après Hatch, les πρεσβύτεροι des Églises chrétiennes furent créés à l'image et ressemblance des *anciens* dans les communautés juives. Or ces derniers n'étaient pas des officiers de la synagogue, mais du sanhédrin ou tribunal local qui existait parallèlement à la synagogue. *Ibid.*, p. 8. Ils étaient chargés de la discipline et de la police et réglaient les différends entre membres de la communauté. L'ἐπίσκοπος, lui, était le trésorier des associations païennes, thiases, éranes, collèges funéraires; comme ces petites associations étaient uniquement ou principalement des sociétés de secours mutuel, on comprend quelle était l'importance de celui qui en recueillait et en administrait les fonds. De même, dans les Églises primitives constituées à l'imitation des sociétés païennes, l'ἐπίσκοπος, aidé des diacres, s'occupait des finances. Peu à peu les πρεσβύτεροι se donnèrent un président et souvent leur choix tomba sur le personnage influent qui gérait la caisse de la communauté. Ainsi se fit la fusion des deux éléments disparates, fusion que les controverses du IIe siècle devaient accélérer et généraliser. On n'a pas eu de peine à renverser cette construction de pure fantaisie. Plusieurs ont fait remarquer combien il était arbitraire d'assimiler les communautés chrétiennes aux associations religieuses du paganisme. Mais il n'est pas besoin de cela. Il est prouvé maintenant que l'ἐπίσκοπος n'a aucune relation ni avec ces associations ni surtout avec la gestion des finances. Waddington, *Inscriptions de Syrie*, n. 1890, assimilait les ἐπίσκοποι aux agoranomes (fonctionnaires chargés de surveiller les marchés); C. Fossey, *Dédicace de El-Burdj*, dans le *Bulletin de corresp. hellénique*, 1895, t. XIX, p. 306, combat cette assimilation en remarquant que, dans les inscriptions syriennes où le mot paraît le plus fréquemment, il est employé seulement dans des textes relatifs à la construction de monuments et qu'une fois même on lit ἐπίσκοπος ἔργων (inspecteur des travaux). Hatch a reconnu depuis, *Expositor*, 1887, 3e série, t. v, p. 99, qu'il n'y a point à insister sur le rôle financier des ἐπίσκοποι. Mais alors tout son système croule par la base. — 2. *Théorie de Harnack.* — Dans la traduction allemande de l'ouvrage de Hatch, *Die Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Alterthum*, Giessen, 1883, Harnack adoptait en général les vues de son devancier; mais depuis il les a tellement modifiées ou mêlées à tant d'éléments hétérogènes que l'exposition en est à peu près impossible. Autrefois Harnack identifiait l'ἐπίσκοπος et le πρεσβύτερος. Maintenant il les distingue à la manière de Hatch, dont le mérite principal, selon lui, est d'avoir établi « que la constitution ecclésiastique plus tard en usage fut un amalgame de deux organisations différentes : » les épiscopes et les

diacres d'un côté, les presbytres de l'autre. *Analecten* à la traduction de Hatch, p. 229. Le presbytre n'était responsable que du bon ordre; il n'avait rien à voir dans le culte. C'était l'épiscope qui, assisté du diacre, cumulait la gestion des biens temporels et les fonctions cultuelles. Il existait parallèlement une triple organisation : *organisation patriarcale*, dévolue à un sénat d'*anciens* (πρεσβύτεροι) que désignait naturellement la supériorité d'âge, de talents, de fortune, d'influence, de services rendus; *organisation administrative et cultuelle*, représentée par les épiscopes et les diacres auxquels incombaient, entre autres fonctions, la gestion des finances et la célébration de la liturgie; *organisation charismatique* (apôtres, prophètes, docteurs), chargée seule du ministère de la parole. La disparition graduelle des charismes laissa en présence les deux premières organisations, qui fusionnèrent sous l'empire des circonstances. Dans la revue *The expositor*, 3e série, t. v et VI, un débat un peu confus s'engagea en 1887 sur les théories de Hatch et de Harnack, débat auquel prirent part, outre Harnack lui-même, Sanday, Rendel Harris, Macpherson, Gore, Salmon, Simcox, Milligan. Ce débat ne fut pas conduit avec assez de méthode pour donner des résultats nets, les auteurs paraissant plus préoccupés d'exposer leurs idées que de les établir par des faits et des textes. — 3. *Théorie de J. Réville, Les origines de l'épiscopat*, Paris, 1894. — D'après J. Réville, « Jésus n'a fondé aucune institution ecclésiastique et ses apôtres pas plus que lui. » A Jérusalem, on observa le principe légitimiste du gouvernement de l'Église par les parents du Messie; dans les autres chrétientés, « l'organisme ecclésiastique se constitua lentement, d'une façon spontanée, sans copier tel ou tel type déterminé antérieur, pas plus celui de la synagogue juive que ceux des associations religieuses privées ou publiques de la société gréco-romaine, mais en se conformant aux conditions générales qui régissaient l'existence de tous les collèges religieux de l'époque, » p. 521. Il faut distinguer d'abord les fonctions spirituelles ou religieuses et les fonctions administratives. « Les premières furent d'abord exercées à peu près exclusivement par des fidèles en possession d'un charisme ou don naturel de prophétie, d'enseignement ou d'édification. Dans la communauté primitive, souveraine, entièrement démocratique, le peuple chrétien est le seul juge des enseignements que l'esprit de Dieu inspire à quelques-uns des disciples du Christ, » p. 522. Cepe dant, à côté d'eux, il s'établit dans chaque église un groupe de fidèles « plus zélés que les autres, prenant plus à cœur les affaires de la communauté... Ce sont les *presbytres*, c'est-à-dire les notables spirituels, les chrétiens de vieille roche » qui « ne tardent pas à se const tuer en un corps fermé, un conseil d'église ou conseil presbytéral... Comme leurs fonctions les portent à catéchiser les fidèles, ils tendent de plus en plus à accaparer à leur profit l'instruction et l'édification, au détriment des charismatiques ou inspirés, prophètes et *didaskaloi*, qui sont considérés comme un élément de désordre, » p. 252-253. Après avoir évincé les *charismatiques*, les *presbytres* sont supplantés à leur tour par les *épiscopes*. « Les fonctions épiscopales ont été..., dès le début, distinctes des fonctions presbytérales, quoiqu'elles aient été souvent, peut-être le plus souvent, exercées par des presbytres. Les épiscopes, dont les diacres sont les assistants et en quelque sorte les agents, ont été d'abord les administrateurs financiers, les intendants de la communauté, chargés du contrôle des services et de l'exécution des délibérations prises par la communauté souveraine, soit directement soit bientôt sur la proposition du conseil presbytéral quand celui-ci était constitué en conseil directeur de l'association, » p. 523. Réville n'explique pas comment l'épiscopat, presque partout plural à l'origine, est devenu partout unitaire; mais il trouve naturel que l'épiscope unique, comme chef du pouvoir exécutif, ait fini par absorber tous les pouvoirs. Nous reconnaissons le système de Hatch-Harnack amalgamé avec celui dont il reste à parler.

3° *Régime essentiellement démocratique de la primitive Église.* — 1. *Les idées de Renan.* — « L'histoire de la hiérarchie ecclésiastique est l'histoire d'une triple abdication, la communauté des fidèles remettant d'abord tous ses pouvoirs entre les mains des anciens ou *presbyteri*, le corps presbytéral arrivant à se résumer en un seul personnage qui est l'*episcopus*, puis les *episcopi* de l'Église latine arrivant à s'annuler devant l'un d'entre eux qui est le pape... La création de l'épiscopat est l'œuvre du IIe siècle. L'absorption de l'Église par les *presbyteri* est un fait accompli avant la fin du premier. » *Les Évangiles*, Paris, 1877, p. 332. « Il est arrivé dans l'Église chrétienne ce qui arriverait dans un club où les assistants abdiqueraient entre les mains du bureau, et où le bureau abdiquerait à son tour entre les mains du président, si bien qu'après cela les assistants ni même les anciens n'auraient nulle voix délibérative, nulle influence, nul contrôle sur le maniement des fonds... Les *presbyteri* (anciens) ou *episcopi* (officiers, surveillants) devinrent très vite les uniques représentants de l'Église, et, presque immédiatement après, une autre révolution plus importante encore s'opéra. Entre les *presbyteri* ou *episcopi*, il y en eut un qui, par l'habitude de s'asseoir sur le premier siège, absorba les pouvoirs des autres et devint l'*episcopos* ou le *presbyteros* par excellence. » *L'Église chrétienne*, Paris, 1879, p. 88. On chercherait en vain dans Renan la preuv de ces assertions étranges que l'auteur ne prend même pas la peine de concilier. En réalité, il ne se préoccupe que de revêtir d'une forme piquante les idées en cours de l'autre côté du Rhin; il s'amuse en amusant le lecteur. — 2. *Les exégètes de l'école de Tubingue.* — Nous réunissons sous ce titre un groupe d'écrivains dont les théories sur l'origine de l'épiscopat et de la hiérarchie diffèrent peu ou du moins ont de nombreux traits de ressemblance. Ce sont Weizsäcker, Holst n, Holtzmann, Pfleiderer et dans une certaine mesure Heinrici. Le mot d'ordre de cette école est : « Autonomie et indépendance (*Selbstregierung*) des Églises primitives. » L'enseignement était donné par les possesseurs de charismes, mais la communauté s'administrait elle-même par le moyen de délégués nommés par elle et dépendant d'elle. Les champions de ce système s'accordent à peu près sur quatre points : *a*) Ne reconnaître comme authentiques que les grandes lettres de Paul; rejeter la composition des Actes et des Pastorales à une époque beaucoup plus récente, lorsque la hiérarchie commençait à s'organiser. — *b*) Chercher exclusivement dans les grandes lettres de saint Paul la constitution des Églises primitives et, poussant à l'extrême l'argument du silence, regarder comme non existant ce qu'on ne trouve pas marqué dans ces Épîtres. — *c*) Amplifier les cas où l'Église est appelée à intervenir, par exemple, pour la collecte en faveur de Jérusalem, II Cor., VIII, 18, ou pour le châtiment de l'incestueux de Corinthe, I Cor., V, 1-5, passer sous silence ou réduire à rien les cas plus nombreux où l'apôtre fait valoir son autorité souveraine, I Cor., VII, 17; II Cor., X-XIII presque en entier. — *d*) Généraliser le cas des Corinthiens, en oubliant qu'il s'agit d'une chrétienté fondée depuis deux ou trois ans seulement, en laissant entendre que cet état d'organisation embryonnaire s'est perpétué longtemps dans les

Églises et en opposant une fin de non-recevoir aux témoignages les plus décisifs qui prouvent le contraire. Ces procédés, en contradiction avec les règles les plus élémentaires de la méthode historique, ne se rencontrent que dans l'étude du Nouveau Testament. — 3. *Système de Sohm, Kirchenrecht*, Leipzig, 1892. — Sohm est encore plus radical. La première et la dernière proposition de son livre est celle-ci : « L'essence du droit ecclésiastique est en contradiction avec l'essence de l'Église, » p. 1, 700. Pourquoi? Parce que « l'Église n'est pas susceptible d'une organisation juridique, » p. 22. Pourquoi encore? Parce que l'Église est spirituelle et le droit d'ordre temporel; parce que l'Église est le royaume de Dieu et le corps du Christ et qu'il est impossible d'admettre que le royaume de Dieu, le corps du Christ, soit régi par un gouvernement humain, visible, terrestre. Durant 700 pages, Sohm ne sort pas de ce paralogisme : l'Église est un être spirituel, donc elle ne peut avoir aucun rapport avec les choses de ce monde. Autant vaudrait dire que le sacrement n'a pas de réalité surnaturelle parce qu'il est un signe sensible, ou que l'homme n'est pas un corps parce qu'il est un esprit. D'après Sohm, l'Église ne peut avoir qu'une organisation toute spirituelle, celle des charismes. Les possesseurs de charismes (apôtres, prophètes, docteurs) parlent et enseignent au nom de Dieu, mais ils n'ont pas le droit de légiférer. Le fidèle les reconnaît librement et, librement, leur obéit. Les désordres qui se produisirent çà et là changèrent peu à peu cet état de choses. Ce fut la lettre de saint Clément aux Corinthiens qui introduisit à Rome l'épiscopat unitaire, p. 167; de Rome, l'épiscopat se propagea partout à la ronde, p. 179-190. Avec l'épiscopat, naquit la communauté (*die Gemeinde*), p. 195, et périt l'Église du Christ qui en est le contrepied. Ces théories étranges exposées récemment dans un nouvel ouvrage, *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, Leipzig, 1909, dans *Abhandl. der philos.-histor. Klasse der sächsischen Gesellsch. der Wissensch.*, t. XXVII, n. 10, n'ont eu aucun succès, même dans le camp rationaliste. Elles ont été réfutées en particulier par Bendix, *Kirche und Kirchenrecht*, 1895. Elles montrent — et c'est ce qu'elles ont de plus instructif — jusqu'où l'imagination peut conduire un virtuose capable de développer si copieusement un paradoxe.

VIII. CONCLUSIONS GÉNÉRALES. — 1° *Point de traces d'Églises amorphes.* — Les dignitaires placés à la tête des communautés chrétiennes forment le *clergé* de l'Église, I Pet., v, 3, par opposition à la masse des simples fidèles. Ils portent divers titres jusqu'au jour où l'usage différencie les noms et leur attache un sens technique. Ils peuvent s'appeler *présidents* (προϊστάμενοι, I Thes., v, 12; Rom., XII, 8), ou *directeurs* (ἡγούμενοι, Heb., XIII, 7, 14 24; cf. Act., XV, 22), plus souvent *anciens*, selon la terminologie en usage parmi les Juifs (πρεσβύτεροι, Act., XI, 30; XV, 2, 4, 6, 22, 23; XVI, 4; XXI, 8 [à Jérusalem]; Act., XIV, 23 [dans la Galatie méridionale]; Act., XX, 17; I Tim., IV, 14; V, 17, 10 [à Éphèse]; Tit., I, 5 [en Crète]; I Pet., I, 5; Jac., V, 14 [dans les Églises de la *Diaspora*]), quelquefois *surveillants* ou *inspecteurs* (ἐπίσκοποι, Act., XX, 28; I Tim., III, 2 [à Éphèse]; Phil., I, 1 [à Philippes]; Tit., I, 7 [en Crète]; I Pet., V, 2 [en Asie Mineure, suivant la variante ἐπισκοποῦντες]), saint Jean les désigne sous la métaphore d'*anges* (Apoc., I, 20, etc.) et la notion de *pasteur* d'âmes est impliquée dans plusieurs textes (Act., XX, 28; I Pet., V, 2; cf. Eph., IV, 11). Nulle part, aussi haut qu'on remonte, on ne trouve une Église privée de gouvernement ou douée d'une organisation purement démocratique.

2° *Point d'uniformité absolue dans l'organisation primitive des Églises.* — On peut distinguer avec plus ou moins d'évidence plusieurs types caractéristiques : l'Église de Jérusalem, l'Église d'Alexandrie, les Églises fondées par saint Paul, les Églises gouvernées par saint Jean. Deux causes contribuèrent à atténuer les différences pour aboutir enfin à l'uniformité presque complète : la mort des apôtres et la prompte disparition des dons charismatiques. Ce travail d'assimilation fut relativement très rapide; il est très avancé vers la fin du Ier siècle; il se poursuit au IIe; il s'achève, ou peu s'en faut, au IIIe.

3° *L'épiscopat est d'origine apostolique.* — Nous avons pesé les témoignages formels de saint Clément de Rome, de saint Irénée, de Clément d'Alexandrie, de Tertullien, pour ne pas citer les auteurs plus récents. Ces témoins, par leur lieu de naissance et leur champ d'apostolat, représentent l'Église entière. La plupart ont beaucoup voyagé et tous se distinguent par leur connaissance des antiquités chrétiennes; saint Irénée a vécu avec les disciples des apôtres; saint Clément a connu les apôtres eux-mêmes : la qualité des témoins ne laisse donc rien à désirer. A leur défaut, nous aurions les listes épiscopales remontant jusqu'aux apôtres et recueillies par Eusèbe. A supposer — ce qui n'est pas prouvé — qu'Eusèbe ait emprunté ces listes à Jules Africain, elles conservent tous les caractères de crédibilité; car lorsqu'il rédigeait sa *Chronologie*, en 222, Jules Africain avait à sa disposition des sources plus anciennes. Saint Hégésippe, saint Irénée, Théophile d'Antioche aussi très probablement, avaient dressé des listes semblables dont Eusèbe a pu faire usage pour contrôler les siennes et celles de son garant. Quelques différences de chiffres n'infirment en rien la valeur de ces documents qui sont parfaitement d'accord sur les points essentiels : le nom, le nombre et l'ordre de succession des évêques dans les principales Églises apostoliques. Enfin l'information puisée dans le Nouveau Testament, malgré ses lacunes, confirme ces données de la tradition. En effet, la situation de Jacques le Mineur à Jérusalem est, au nom près, celle d'un évêque; les anges des sept Églises de l'Apocalypse ressemblent fort aux évêques signalés quelques années plus tard par saint Ignace dans ces mêmes Églises d'Asie Mineure; et les fonctions exercées par Tite et Timothée en Crète et à Éphèse sont des fonctions épiscopales, moins la stabilité et l'autonomie du titulaire.

Nous indiquerons d'une façon générale, comme sources d'information, les histoires de l'Église primitive, les ouvrages sur les origines et les antiquités chrétiennes, les commentaires du Nouveau Testament et des plus anciens monuments de la littérature ecclésiastique, les traités de théologie sur l'Église et sur le sacrement de l'ordre, les encyclopédies bibliques et théologiques. Nous nous bornons à énumérer ici les monographies relatives à notre sujet, sans tenir compte des études sur des points trop spéciaux citées au cours de cet article. Le nom des auteurs hétérodoxes est précédé d'un astérisque.

Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909; * Baur, *Ueber den Ursprung des Episcopats in der christl. Kirche*, Tubingue, 1838; *Das Christenthum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, Tubingue, 1853; * Beyschlag, *Die christl. Gemeindeverfassung im Zeitalter des Neuen Testam.*, Harlem, 1874; * Bingham, *Origines sive antiquitates ecclesiasticæ*, trad. latine de Grischovius, Halle, 1724; * Blondel, *Apologia pro sententia Hieronymi de episcopis et presbyteris*, Amsterdam, 1646; Bruders, *Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apost. Wirksamkeit bis zum Jahre 175 nach Christus*, Mayence, 1904; Brûll, *Der Episkopat und die Ignatian. Briefe*, dans *Theol. Quartalschrift*, Tubingue, 1879, t. LXI, p. 248 sq.; * Cunningham, *The growth of the Church in its organisation and institutions (Croall Lectures)*, Londres, 1886; Davenport (Franciscus a Sancta Clara), *Apologia episcoporum seu sacri magistratus propugnatio*, Cologne, 1640; de Smedt, *L'organisation des Églises chrétiennes jusqu'au milieu du IIIe siècle*, Paris, 1891 (deux mémoires lus au *Congrès scientifique international des catholiques*, à Paris, le 10 avril 1888, et le 3 avril 1891 et publiés dans la *Revue des questions historiques*, 1888, t. XLIV, p. 329 sq.; 1891, t. L, p. 397 sq.; * Dobschütz (E. von), *Die urchristl. Gemeinden*, Leipzig, 1902; Döllinger, *Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung*, Ratisbonne, 1860; Douais, *Les origines de l'épiscopat*, dans *Mélanges de littérature et d'histoire religieuse publiés à l'occasion du jubilé épiscopal de Mgr de Cabrières*, Paris, 1899, t. I, p. 1-48; Dunin-Borkowski (von), *Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats (Ergänzungshefte zu den Stimmen aus Maria-Laach*, n. 77), Fribourg-en-Brisgau, 1900; *Methodologische Vorfragen zur urchristl. Verfassungsgeschichte*, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, 1904, t. XXVIII, p. 217-249; 1905, t. XXIX, p. 28-52; Ermoni, *Les origines de l'épiscopat*, Paris, 1903; Genouillac (de), *L'Église chrétienne au temps de saint Ignace d'Antioche*, Paris, 1907; Gobet, *De l'origine divine de l'épiscopat* (thèse), Fribourg, 1898; * Gore, *The ministry of the christian Church*, Londres, 1889; cf. *The origin of the christian ministry*, dans *The expositor*, 3e série, 1887, t. V, p. 411-425; Grisar, *Der Ursprung der bischöflichen Gewalt*, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, 1888; * Hackenschmitd, *Die Anfänge des kathol. Kirchenbegriffs* (Ire partie), 1874; * Harnack, *Die Gesellshaftsverfassung der christl. Kirchen im Allerthum* (trad. de Hatch avec *Excursus*), Giessen, 1883; * Hatch, *The organization of the early christian Churches (Bampton Lectures)*, Londres, 1880; * Jacoby, *Die konstitutiven Factoren des apostol. Gottesdienstes*, dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1873, t. XVIII, p. 539-583; Kellner, *Die Verfassung der Kirche und ihr Lehramt nach den ältesten Kirchenvätern*, dans *Der Katholik*, 1872, p. 699 sq.; * Kühl, *Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen*, Berlin, 1885; Kurz, *Der Episkopat der höchste vom Presbyterat verschiedene Ordo*, 1877; Lecler, *De Romano S. Petri episcopatu dissert. histor.* (thèse), Louvain, 1888; Lesquoy, *De regimine ecclesiastico juxta Patrum apostolic. doctrinam* (thèse), Louvain, 1881; * Lightfoot, *The christian ministry* (appendice à *Saint Paul's Epistle to the Philippians*, 11e édit., 1891, p. 183-269 [1re édit., 1868]); *The synonymes bishop and presbyter, ibid.*, p. 95-99; * Löning, *Die Gemeindeverfassung des Urchristenthums*, Halle, 1889; * Mac Giffert, dans *Studien und Kritiken*, 1890, p. 633-645; Michiels, *L'origine de l'épiscopat. Étude sur la fondation de l'Église, l'œuvre des apôtres et le développement de l'épiscopat aux deux premiers siècles* (thèse), Louvain, 1900; Palis, *L'évêque dans les livres du Nouveau Testament* (extrait de la *Science catholique*, t. XIII, p. 215-238, 306-326), Arras, 1899; Petau, *Dissertationes ecclesiasticæ*, l. I, *De episcoporum dignitate ac potestate*; *De ecclesiastica hierarchia*, l. I et II, Paris, 1870, t. VIII; * J. Réville, *Les origines de l'épiscopat, étude sur la formation du gouvernement ecclésiastique au sein de l'Église chrétienne dans l'empire romain* (Ire partie), Paris, 1894; * Ritschl, *Entstehung der altkathol. Kirche*, 2e édit., Bonn, 1857; * Rothe, *Die Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfassung*, Wittenberg, 1837; * Salmon, *The christian ministry*, dans *The expositor*, 3e série, 1887, t. VI, p. 2-27; * Sanday, *The origin of the christian ministry, ibid.*, t. V, p. 1-22, 97-114; * Simcox, *The origin of the christian ministry, ibid.*, t. VI, p. 198-215; Segna, *De Ecclesiæ Christi constitutione et regimine*, Rome, 1900; * Seyerlen, *Entstehung des Episkopats*, dans *Zeitschrift für prakt. Theologie*, 1887; Sobkowski, *Episkopat und Presbyterat in den ersten christl. Jahrhunderten*, Wurzbourg, 1893; * Sohm, *Kirchenrecht* (t. I : *Die geschichtl. Grundlagen*), Leipzig, 1892 (dans *Systemat. Handbuch der deutschen Rechtswissenschaft*, VIIIe partie, t. I); *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, Leipzig, 1909 (Académie des sciences de Saxe, t. XXVII, n. 10); * Vincent, *Epistle to the Philippians*, 2e édit., Édimbourg, 1902, p. 36-51; Wernz, *Von dem Ursprung der bischöfl. Gewalt*, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, 1877; * Winterstein, *Der Episkopat in den drei ersten christl. Jahrhunderten*, Leipzig, 1886.

F. PRAT.

II. ÉVÊQUES. Questions théologiques et canoniques. — I. Notion et différentes espèces. II. Pouvoirs. III. Obligations. IV. Vacation de la juridiction épiscopale.

I. NOTION ET DIFFÉRENTES ESPÈCES. — 1° *Notion.* — L'évêque (du grec ἐπίσκοπος : ἐπί, sur, σκοπέω, je surveille), inspecteur, surintendant, par excellence, du peuple qu'il est chargé de gouverner et de défendre, reçoit, dans le droit, divers autres noms. Ainsi les anciens canons désignent les évêques sous les noms de *summi sacerdotes*, c. 6, caus. III, q. I, *pontifices*, c. 4, caus. VII, q. I, parce qu'ils possèdent la plénitude du sacerdoce; *antistites, præsules, præfecti, pastores*, c. 11, tit. XI, l. I; c. 56, tit. V, l. I; *ordinarii*, c. 11, tit. XXXI, l. I, parce que leur juridiction est ordinaire et leur appartient en propre; *diœcesani*, c. un., tit. XII, l. III des *Clémentines*, du nom même de « diocèse » appliqué à l'Église particulière qu'ils gouvernent; *suffraganei*, c. 3, tit. V, l. I, par rapport aux archevêques métropolitains desquels les simples évêques dépendent dans certains cas spécifiés par le droit, etc. Cf. Mamachi, *De originibus et antiquitatibus christianis*, l. IV, part. I, c. IV; Ferraris, *Bibliotheca canonica*, Rome, 1759, t. III, v° *Episcopus*, n. 1-15. Tous ces noms tendent à exprimer, d'une manière plus ou moins complète, la nature des fonctions de l'évêque.

Les évêques peuvent se définir : des clercs, successeurs des apôtres et supérieurs aux simples prêtres, qui sont chargés, de droit divin, du soin de gouverner, en leur nom propre, une portion de l'Église universelle qu'on appelle « diocèse ».

Les évêques sont institués de *droit divin*. C'est un dogme de foi défini par le concile de Trente, sess. XXIII, can. 6 : *Si quis dixerit in Ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam quæ constat ex episcopis, presbyteris et ministris, anathema sit.* Mais s'il est hors de doute que le pouvoir d'ordre est conféré immédiatement par Dieu aux évêques, de manière que l'Église ne saurait y rien modifier, la chose n'apparaît pas aussi certaine s'il s'agit du pouvoir de juridiction. En effet, l'origine divine de la juridiction épiscopale est-elle immédiate, ou seulement médiate, de sorte que, s'appuyant sur le droit divin, elle découle immédiatement du souverain pontife? La question est controversée entre catholiques, comme on peut le voir dans Bellarmin, *De romano pontifice*, l. IV, c. XXII sq. Les uns soutiennent que la juridiction est conférée immédiatement par le Christ aux évêques dans l'acte même de la consécration épiscopale, quoique cette juridiction reste liée, quant à son exercice, jusqu'à ce que le souverain pontife ait assigné au nouvel évêque un territoire et des sujets. Parmi les théologiens qui défendent cette opinion, il faut citer, d'après Bouix, *De episcopo*, Paris, 1873, part. I, p. 61, François de Victoria, Alphonse de Castro, Vasquez, Tournely. D'autres pensent plus communément, avec saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXXIX, a. 3; *Cont. gentes*, l. IV, c. VII; Suarez, *De legibus*, l. I, n. 12 sq.; *Defensio fidei*, l. IV, c. IX; Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. I, c. IV, n. 2, que la juridiction des évêques se rattache immédiatement à celle du vicaire du Christ, auquel a été confiée non seulement une portion, mais la plénitude du pouvoir ecclésiastique. Cf. const. *Pastor æternus* du concile du Vatican, c. III. D'où il faut conclure avec saint Thomas, *Contra gentes, loc. cit.*, qu'à Pierre seul ont été promises les clefs du royaume des cieux, afin de montrer que, pour conserver l'unité de l'Église, le pouvoir des clefs doit être distribué aux autres par son intermédiaire : *Petro soli promisit : Tibi dabo claves regni cælorum, ut ostenderetur potestas clavium per eum ad alios derivanda, ad conservandam Ecclesiæ unitatem.* Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, Paris, 1889, l. I, tit. XXXI, n. 69 sq., précise d'une manière très juste la thèse en question : la juridiction épiscopale, considérée en elle-même et en général, a été instituée immédiatement par le Christ, en sorte que le pouvoir des évêques revêt un caractère qui n'est pas purement temporel, mais spirituel et divin; cf. Matth., XXVIII, 19; Marc., XVI, 15; toutefois, si cette juridiction est examinée d'une manière concrète, par rapport à tels

sujets et à tel diocèse, elle émane immédiatement du pontife romain, comme vicaire du Christ et pasteur suprême de l'Église universelle, ainsi qu'il appert des can. *Qui se scit*, *Decreto*, *Multum*, q. VI, et *Sacrosancta*, dist. XXII. Cf. Pirhing, *Jus canonicum*, Dilingen, 1722, l. I, tit. XXXI, n. 39 sq. D'ailleurs, cette discussion n'a pas toute l'importance qu'elle paraît tenir. Car si les uns prétendent que l'autorité des évêques descend immédiatement de Dieu, ils ne nient pas qu'elle soit limitée et dépendante de l'autorité du souverain pontife; et si les autres soutiennent que la juridiction épiscopale dérive immédiatement du souverain pontife, ils accordent pleinement qu'elle s'appuie sur le droit divin et qu'elle reste une juridiction ordinaire que les évêques exercent en leur propre nom.

On doit, en effet, reconnaître que, quoique les évêques dépendent du souverain pontife, dont le primat est universel, ils ne sont point ses simples vicaires; mais leur pouvoir est ordinaire, en raison de l'office même, *ratione muneris*, qui leur a été confié, c'est-à-dire en raison de la charge pastorale par laquelle le Saint-Esprit les a constitués évêques, avec mission de gouverner l'Église de Dieu.

En outre, les évêques sont les *successeurs des apôtres*, comme le proclame encore le concile de Trente, *loc. cit.*, c. IV : *in locum apostolorum successerunt.* Toutefois il faut bien saisir la portée de ce titre. Les apôtres jouissaient de certains charismes extraordinaires, don des miracles, des prophéties, etc., qui leur étaient personnels, et, à ce point de vue, on ne saurait dire que les évêques leur aient succédé. De plus, aux apôtres était départi un pouvoir de juridiction universelle, quoique soumise à l'autorité suprême de l'apôtre Pierre, vis-à-vis de toutes les nations et de tous les pays de la terre; cet apostolat général était également extraordinaire et personnel, de sorte que les évêques ne leur succédèrent pas davantage dans une pareille mission. Mais, nonobstant, les évêques sont, de quelque manière, les véritables successeurs des apôtres, d'abord quant au pouvoir d'ordre, non seulement pour ce qui leur est commun avec les simples prêtres, tel que le pouvoir de célébrer le sacrifice de la messe et le pouvoir de remettre les péchés, voir concile de Trente, sess. XXIII, c. I, mais surtout pour ce qui leur est propre, c'est-à-dire dans le caractère épiscopal et la plénitude du sacerdoce, leur conférant le pouvoir d'ordonner des prêtres et même d'autres évêques, et le pouvoir d'administrer le sacrement de confirmation; ensuite, quant au pouvoir de juridiction, quoique dans les limites d'une église particulière, ou diocèse, qu'ils ont mission de gouverner d'une manière suprême quoique sous la direction et l'autorité du souverain pontife. Cf. encyclique *Satis cognitum*, § *Neque vero*. Voir APÔTRES, t. I, col. 1658-1659.

Enfin, les évêques sont *supérieurs aux prêtres*, dont ils se distinguent nettement, et de droit divin : telle est la conclusion de ce qui a été dit plus haut; et ce dogme, qui est l'écho de toute la tradition catholique, est fermement établi, comme l'ont proclamé le concile de Trente, *loc. cit.*, can. 7, et Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. XIII, c. I, n. 2 : *Ecclesiæ firmissimum dogma est : episcopos esse superiores presbyteris, non solum ordinis potestate, sed etiam jurisdictionis.*

2° *Différentes espèces.* — Au point de vue du pouvoir d'ordre, tous les évêques, y compris le souverain pontife, sont égaux. Mais si l'on considère le pouvoir de juridiction, il existe, parmi les évêques, divers degrés. C'est ainsi qu'avec l'évêque diocésain on peut distinguer, mis à part le souverain pontife, les patriarches, les primats, les archevêques ou métropolitains, et aussi les évêques titulaires et les évêques coadjuteurs. Nous n'avons pas, en effet, à parler ici des prélats dits *nullius*, qui sont dépourvus du caractère épiscopal, quoiqu'ils jouissent, au for externe, d'une juridiction quasi épiscopale, exercée non à titre vicarial, mais à titre ordinaire et en leur propre nom.

Le terme *patriarche* signifie « prince des pères », et, en ce sens, les primats et les archevêques peuvent être dits patriarches, et, en réalité, on les voit plus d'une fois désignés sous ce nom dans les documents anciens. Cf. Sebastianelli, *De personis*, Rome, 1896, p. 125. Cependant le nom de patriarche a été depuis longtemps réservé aux évêques qui occupent les sièges fondés par l'apôtre Pierre, auxquels sont attachés certains honneurs et certains droits spéciaux vis-à-vis de tous les autres sièges épiscopaux, même primatiaux et métropolitains. Plus tard, la dignité de patriarche fut étendue, avec les mêmes privilèges, à d'autres sièges, en raison de leur importance particulière. Le pape Innocent III a solennellement reconnu, dans le IV° concile de Latran, c. V (l. I, tit. XXXIII, c. 8), cinq sièges patriarcaux : Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem. Outre ces patriarches, appelés majeurs, il existe encore des patriarches, dits mineurs, tels que ceux d'Aquilée, dont le titre fut transféré à Venise, de Tolède, de Lisbonne, etc. Enfin d'autres patriarches ont été créés en Orient, dans divers rites catholiques, qui en fait sont encore reconnus aujourd'hui et qui restent unis au siège apostolique de Rome : ce sont les patriarches des Maronites, des Syriens, des Coptes, etc. Cf. const. *Allatæ* de Benoît XIV; const. *Christi Domini*, 26 novembre 1895, et *Orientalium*, 30 novembre 1894, de Léon XIII. Voir aussi Munerati, *Elementa juris ecclesiastici publici et privati*, Turin, 1903, p. 207.

Le nom de *primat* s'appliquait autrefois indistinctement à tous les métropolitains, comme il ressort d'un décret du II° concile de Carthage, c. 12 : *ut inconsulto primate cujuslibet provinciæ nemo presumat episcopum ordinare.*

Mais, dès une époque très reculée, le titre de primat fut dévolu à l'évêque dont le siège est supérieur à tous les sièges métropolitains et diocésains d'une nation, et c'est dans ce sens que Boniface Ier décréta, dans sa lettre aux évêques des Gaules, qu'il faut en appeler de la sentence des métropolitains au tribunal des primats. Cf. Sebastianelli, *loc. cit.*, p. 127. Tels étaient jadis les primats d'Éphèse, d'Héraclée, de Césarée, de Palestine, ceux de Cantorbéry, de Salzbourg, de Lyon, de Bourges, de Vienne, de Pise, de Salerne, etc. Aujourd'hui, si l'on excepte le primat de Hongrie et peut-être celui de Carthage, cf. const. *Materna Ecclesia*, du 28 novembre 1884, de Léon XIII, la dignité de primat est purement honorifique et ne comporte aucune juridiction; en particulier, pour la France, toute juridiction primatiale a été supprimée par le concordat de 1801, où Pie VII a déclaré éteintes toutes les anciennes Églises des Gaules, avec leurs droits, privilèges et prérogatives de tout genre. Cf. Bouix, *op. cit.*, p. 443.

Le terme d'*archevêque* servait également, dans les premiers siècles de l'Église, à désigner les évêques des sièges principaux, c'est-à-dire les patriarches et les primats. C'est ainsi que saint Épiphane, *Hær.*, hær. LXVIII, n. 1, appelle archevêques les patriarches d'Alexandrie, et Justinien, *Novelle XI*, instituant un primat, lui donne le nom d'archevêque : *volumus ut non solum metropolitanus, sed etiam archiepiscopus fiat.* Plus tard, le titre d'archevêque appartient exclusivement aux évêques qui présidaient à toute une province. Ils étaient appelés diocésains, *diœcesani*, parce que, primitivement, la province était désignée sous le nom de diocèse, et métropolitains, *metropolitani*, surtout chez les grecs, parce qu'ils étaient constitués le plus souvent dans les villes métropolitaines; en Afrique, ils portaient le nom d'anciens, *senes*. Cf. Sebastianelli, *loc. cit.*, p. 127 sq. Cependant, quoique l'archevêque soit celui qui commande à des évêques suffragants, le droit n'a pas fixé quel doit être le nombre de ces suffragants; la chose a été laissée à la libre disposition du souverain pontife, et même il existe des archevêques, ou métropolitains, qui n'ont, sous leurs ordres, aucun suffragant. Or le pouvoir des archevêques concerne soit les évêques suffragants et leurs églises, soit les sujets diocésains des suffragants. Vis-à-vis des premiers, les archevêques jouissent seulement des pouvoirs qui leur sont expressément concédés par le droit : aussi bien, ils exercent un droit de vigilance et doivent, d'après le concile de Trente, sess. XXIV, c. II, *De reform.*, obliger les évêques à assister aux conciles provinciaux. Selon l'ancien droit des Décrétales, c. 11, 40, 32, tit. V; c. 1, 2, tit. VII; c. 10, tit. XXXI, l. I, aux archevêques était attribué le droit de confirmer et d'ordonner les évêques suffragants qui avaient été élus, voir ÉLECTION DES ÉVÊQUES, ainsi que le droit de les juger, en matière criminelle et civile, au moins au concile provincial, c. 11, tit. XXXI, l. I; mais plus tard, le souverain pontife se réserva le droit de confirmer et de consacrer les évêques, ainsi que le droit de juger les causes criminelles majeures qui les concernent, les causes criminelles mineures restant seules soumises aux conciles provinciaux. Concile de Trente, sess. XXIV, c. V; sess. XIII, c. VIII, *De reform.* Quant aux sujets eux-mêmes des suffragants, les métropolitains ne peuvent exercer aucune juridiction, sinon dans les causes d'appel de la sentence des suffragants, dont les métropolitains sont constitués juges compétents, en seconde instance, c. I, *De offic. leg.*; c. 9, *De offic. judicis ordinarii*; dans le cas de dévolution, en matière bénéficiale, c. 2, tit. VIII, l. III, et lorsque le chapitre de l'église cathédrale, passé l'intervalle de huit jours à dater de la mort de l'évêque, n'a pas pourvu à l'élection du vicaire capitulaire, ou en a nommé un qui ne réunit pas les qualités requises par le droit, concile de Trente, sess. XXIV, c. XVI, *De reform.*; enfin dans l'acte même de la visite des diocèses suffragants, mais seulement pour la partie juridictionnelle qui a trait à la visite même, c. 1, *De censibus*, in VI°; concile de Trente, sess. XXIV, c. IV, *De reform.* En outre, les archevêques jouissent de certains honneurs et privilèges spéciaux, entre autres, de l'usage de la croix et du pallium. Cf. Bouix, *op. cit.*, p. 451 sq.

Les évêques *titulaires* sont ceux qui, quoique véritables évêques, ayant reçu, dans leur consécration, le caractère épiscopal et le pouvoir qui y est annexé, sont cependant, en fait, privés de tout usage et de tout exercice de la juridiction épiscopale afférant à leur titre, qui, le plus souvent, se trouve en région infidèle; d'où également leur nom d'évêques *in partibus* toutefois cette désignation d'évêques *in partibus infidelium* a été supprimée par la S. C. de la Propagande, dans un décret du 27 février 1882, que le souverain pontife a approuvé; de là, simplement le nom d'évêques titulaires, afin de les distinguer des évêques diocésains résidents. Cf. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. II, c. VII, n. 1. Cette pratique de l'Église d'instituer des évêques titulaires, qui remonte aux temps les plus anciens, voir Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline*, part. I, l. I, c. XVII, repose sur deux raisons : la première, de conserver la mémoire de certains sièges épiscopaux autrefois très florissants et aujourd'hui complètement abolis; la seconde, de tenir, à la disposition du souverain pontife, des évêques qui l'assistent dans le ministère apostolique; et c'est ainsi que, parmi les évêques titulaires, sont choisis les nonces et les coadjuteurs. Cf. Sebastianelli, *loc. cit.*, p. 227.

L'évêque *coadjuteur* est celui qui est constitué par le souverain pontife avec l'office et le pouvoir d'aider un évêque dans l'administration et le gouvernement de son diocèse. Or les évêques coadjuteurs sont de deux sortes : les uns avec future succession, les autres sans future succession. Les premiers, qui sont également dits « perpétuels », deviennent, par le seul fait de la mort de l'évêque assisté, évêques propres du diocèse. Les seconds, au contraire, perdent leur pouvoir, aussitôt la mort de l'évêque assisté, s'ils sont donnés comme auxiliaires à la personne de l'évêque. Mais s'ils sont les auxiliaires du siège lui-même, leurs pouvoirs continuent, même après la mort de l'évêque, pendant la vacance du siège. Ainsi, en Allemagne, les auxiliaires, nommés suffragants, sont donnés au siège plutôt qu'à la personne de l'évêque. Il faut bien distinguer du coadjuteur l'*administrateur apostolique* qui, d'après Ferraris, *op. cit.*, t. II, v° *Coadjutor*, n. 22, est celui qui est donné par le siège apostolique à des évêques légitimement absents de leur diocèse, ou à des personnes princières, promues à l'épiscopat avec dispense de l'autorité apostolique, avant l'âge légitime. Seul, le souverain pontife peut donner des coadjuteurs aux évêques, comme il ressort du c. un., tit. V, l. III, in VI°; décret confirmé par le concile de Trente, sess. XXV, c. VII, *De reform.*, relativement aux coadjuteurs avec future succession. Or le saint-siège n'accorde des coadjuteurs aux évêques que pour des raisons légitimes. Bien plus, s'il s'agit des coadjuteurs avec future succession, il faut, d'après le concile de Trente, *loc. cit.*, que se vérifie une nécessité urgente ou une utilité évidente pour l'Église : *urgens necessitas aut evidens utilitas.* C'est qu'en effet l'évêque est institué comme centre de l'unité diocésaine, et le maintien de ce principe d'unité exige que deux évêques ne soient pas élevés en même temps sur un même siège, c. 14, tit. XXXI, l. I. Le pouvoir de l'évêque coadjuteur dépend essentiellement de la teneur de ses bulles d'institution; quant au reste, il doit s'en tenir aux dispositions du droit commun et à la jurisprudence des Congrégations romaines; en particulier, les canonistes font observer que, si le coadjuteur a été attaché à un évêque tombé dans la démence, toute l'autorité épiscopale, aussi bien dans les choses spirituelles que dans les choses temporelles, lui est attribuée, comme s'il était lui-même l'évêque propre du diocèse. Cf. Bouix, *op. cit.*, p. 498 sq.

A propos des évêques coadjuteurs, il semble utile de dire quelques mots de l'ancienne institution des *chorévêques*. Les chorévêques, χωρεπίσκοποι, c'est-à-dire évêques de campagne, étaient des auxiliaires de l'évêque diocésain qui fixaient leur résidence, non dans la ville, mais à la campagne : d'où leur nom. Le plus ancien document où il soit fait mention des chorévêques est une lettre adressée à Paul de Samosate par une réunion d'évêques qui se tint à Antioche, en l'année 269. Eusèbe, *H. E.*, l. VII, c. XXX, n. 6, *P. G.*, t. XX, col. 713. L'origine de cette institution se trouve légitimée par le besoin urgent dans lequel se trouvaient plusieurs évêques de la primitive Église, à raison de la trop grande étendue du territoire de leurs diocèses, de se procurer, pour l'administration des parties les plus éloignées de leurs églises, un certain nombre d'auxiliaires qui pussent également les suppléer dans l'exercice des pouvoirs épiscopaux proprement dits. En outre, ces chorévêques étaient chargés de l'inspection du clergé, concile d'Antioche, can. 10, et de la tutelle des pauvres, concile de Néo-Césarée, can. 14, Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 334, comme aussi de l'ordination des clercs des ordres mineurs, l'évêque diocésain se réservant la collation des ordres majeurs et faisant dépendre l'extension de ce droit aux chorévêques d'une autorisation expresse de sa part. Concile d'Antioche, can. 13. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 314. Ici se pose la question très discutée si les chorévêques étaient de véritables évêques ou de simples prêtres.

Les uns admettent que les chorévêques étaient généralement évêques, Corgne, *Défense des droits des évêques de l'Église*, t. I, p. 231 sq.; Binterim, *Denkwürdigkeiten der christkatholischer Kirche*, t. I, part. II, p. 386 sq., etc.; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 25-26; d'autres pensent qu'ils étaient tantôt des évêques, tantôt de simples prêtres, Berardi, *Commentarium in jus ecclesiasticum universum*, Venise, 1789, t. I, p. 217 sq.; Spitz, *De episcopis, chorepiscopis ac regularibus exemptis*, Bonn, 1785, p. 46; d'autres enfin soutiennent que régulièrement ils n'étaient que prêtres. Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. II, c. I, II; Noël Alexandre, *Historia ecclesiastica*, diss. XLIV, app., t. VIII, p. 425; Ferraris, *op. cit.*, t. III, v° *Episcopus*, a. 1, n. 36; Devoti, *Institutiones juris canonici*, Madrid, 1801, t. I, sect. V, p. 225 sq.; Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. III, c. III, n. 6. Quoi qu'il en soit de ces diverses opinions, il paraît incontestable qu'il y eut, surtout dans les premiers siècles, des chorévêques revêtus du caractère épiscopal, étant ainsi de véritables évêques coadjuteurs. Le concile de Néo-Césarée, de 314, can. 13, 14, distingue très nettement les prêtres de campagne, ἐπιχώριοι πρεσβύτεροι, des évêques de campagne, χωρεπίσκοποι, Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 333-334, et le concile de Laodicée, de 373, can. 57, dit expressément qu'il ne faut plus instituer d'évêques dans les campagnes, ἐν ταῖς χώραις ἐπίσκοποι, mais seulement des visiteurs, περιοδευταί, et que les chorévêques déjà existants ne doivent rien faire sans le consentement de l'évêque de la ville. Hefele, *op. cit.*, t. I, p. 1024-1025. Aux premiers siècles de l'Église, il n'y avait en Occident qu'un très petit nombre de chorévêques, et même certains pays, tels que l'Italie, l'Illyrie et l'Afrique, paraissent avoir ignoré complètement cette institution. En France, au contraire, les chorévêques jouèrent un grand rôle dans le cours du VIIIe et du IXe siècle; et leur existence était déjà ancienne à cette époque. En effet, « le premier chorévêque, dont il soit parlé dans l'histoire de l'Église occidentale, appartient à la Gaule. Il se nommait Armentarius et avait été ordonné évêque d'Embrun, contrairement aux règles canoniques, par deux évêques seulement. Cette ordination irrégulière ayant été soumise au synode de Riez, en 439, can. 3, celui-ci, se référant aux décrets du concile de Nicée, décida qu'Armentarius ne pourrait exercer à l'avenir qu'à titre de chorévêque. » Phillips, *Du droit ecclésiastique*, Paris, 1850, t. II, p. 83. Cf. Hefele, *op. cit.*, t. II, p. 424-428. Vers la fin du VIIIe siècle, les chorévêques reparaissent dans les actes ecclésiastiques, et l'on voit que de graves abus s'étaient insinués dans l'Église, à la faveur de cette institution. Cf. VIe synode de Paris, de 829, can. 27, Hardouin, *Concil.*, t. IV, col. 1314. Voir J. Weizsäcker, *Der Kampf gegen den Chorepiskopat des frankischen Reichs im IX Jahrhundert*, Tubingue, 1859; A. Schroder, *Ueber die Chorbischofe des VIII und IX Jahrhunderten*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1891, t. XV, p. 176-178; F. Hinschius, art. *Landbischof*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. XI, p. 236 sq. Bref, peu à peu les chorévêques disparurent tout à fait, et bon nombre de leurs attributions passèrent aux archidiacres, qui sont aussi désignés quelquefois sous le nom de chorévêques. Cf. Phillips, *op. cit.*, p. 87. Voir dom J. Parisot, *Les chorévêques*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1901, t. VI, p. 151-171, 419-443; dom Leclercq, dans *Histoire des conciles* de Hefele, t. II, p. 1197-1235.

La désignation de l'évêque pour une église particulière se fait au moyen de l'élection, de la présentation, ou de la nomination; mais celui qui a été ainsi désigné n'est pas encore proprement évêque jusqu'au moment de sa consécration, même après qu'il a reçu du souverain pontife sa confirmation, c'est-à-dire l'institution canonique comme évêque diocésain : il ne peut se donner d'autre titre que celui d'*electus*, ou de *nominatus*. Pour tout ce qui regarde l'élection et l'institution des évêques, voir ÉLECTION DES ÉVÊQUES.

II. POUVOIRS DE L'ÉVÊQUE. — Le pouvoir de l'évêque, dans son diocèse, est, nous l'avons dit, suprême et ordinaire, vis-à-vis de l'un et l'autre for, quoique, en dernière analyse, il reste toujours soumis au primat du pontife romain. Or le pouvoir de l'évêque est de deux sortes : le pouvoir d'ordre, qui découle de la consécration épiscopale, et le pouvoir de juridiction qui dépend de l'institution canonique, auxquels il faut ajouter certains droits honorifiques et privilèges spéciaux. Les pouvoirs d'ordre et de juridiction sont incontestablement séparables; et, de même que la juridiction épiscopale peut exister sans le pouvoir d'ordre, par exemple, dans l'évêque élu et confirmé, mais non encore consacré, ainsi le pouvoir d'ordre peut exister sans la juridiction épiscopale, au moins exercible en fait, par exemple, dans l'évêque qui a déjà reçu la consécration épiscopale, mais auquel le souverain pontife n'a pas encore assigné un diocèse propre ni des sujets déterminés. Le pouvoir d'ordre peut-il exister sans un certain pouvoir de juridiction, au moins lié dans son exercice, mais constitué dans sa racine et en principe? Cette dernière question est intimement liée à celle que nous avons signalée précédemment, voir col. 1702, à savoir, si l'évêque reçoit immédiatement de droit divin la juridiction épiscopale au moment de la consécration, ou bien si cette juridiction lui est conférée immédiatement par le souverain pontife. Passons maintenant à l'examen des divers pouvoirs de l'évêque.

1° *Pouvoir d'ordre.* — Le pouvoir d'ordre de l'évêque, qui est une émanation du caractère épiscopal imprimé dans la consécration, se réfère à l'administration des sacrements et à la célébration des sacramentaux.

1. Quant aux *sacrements*, il faut dire, en principe, que l'évêque peut validement et licitement les administrer tous, dans toute l'étendue de son diocèse. Or, parmi les sacrements, les uns sont d'ordre purement sacerdotal : ce sont les sacrements de baptême, d'eucharistie, de pénitence, d'extrême-onction et de mariage; les autres sont d'ordre proprement épiscopal : ce sont les sacrements de confirmation et d'ordre.

a) Pour ce qui touche les sacrements d'*ordre* purement *sacerdotal*, nous observerons, d'une manière générale, que les évêques, ayant reçu, dans leur consécration, la plénitude du sacerdoce, peuvent les administrer tous, dans chacune des paroisses de leur diocèse, quoiqu'ils doivent tenir pour règle rigoureuse de ne pas diminuer à l'excès la juridiction des curés, qui, elle aussi, est propre et ordinaire; car, si, dans l'institution des paroisses, certains sacrements ont été réservés aux propres curés, il faut noter que cette réservation a été le fait de l'autorité des évêques, qui n'ont point eu, en cela, l'intention de se dépouiller de leur pouvoir universel, dans toute l'étendue du diocèse. Bien plus, les évêques sont constitués gardiens légitimes de tous ces sacrements d'ordre sacerdotal, vis-à-vis desquels ils peuvent exercer certains droits qui n'appartiennent pas aux simples prêtres. C'est ainsi que l'évêque peut, même à l'insu, ou encore contre le gré du propre curé, conférer le baptême, même dans les maisons privées, ce que ne peut faire le curé sans la permission de l'ordinaire; administrer l'extrême-onction, et assister, soit par lui-même, soit par un délégué, aux mariages de tous ses diocésains.

Le sacrement de pénitence relève sans doute du pouvoir sacerdotal, les prêtres recevant dans leur ordination la faculté d'absoudre les péchés; mais pour que

ce pouvoir passe à l'exercice, il est nécessaire que les prêtres reçoivent l'approbation de leur propre évêque, soit qu'ils subissent un examen préalable, soit qu'ils soient autrement jugés aptes pour leur ministère, par exemple, s'ils ont été promus à un bénéfice paroissial, ou qu'ils soient vicaires généraux, ou chanoines pénitenciers. Concile de Trente, sess. XIII, c. XV, *De reform.* Cette approbation ou licence de l'ordinaire peut être accordée soit d'une manière illimitée, soit avec restriction de temps, de lieu, ou de personnes. Voir t. I, col. 1700-1707. Enfin les évêques jouissent du pouvoir de se réserver l'absolution de certains péchés, d'une gravité exceptionnelle, de manière que non seulement les prêtres approuvés, ou les curés, ou le chanoine pénitencier, mais encore ceux qui ont reçu faculté d'absoudre des cas réservés au pape, ne peuvent délier des péchés en question. Toutefois les ordinaires doivent s'abstenir de comprendre, dans les cas qu'ils se réservent, les péchés purement internes, ou encore les cas déjà réservés par le souverain pontife; bien plus, les évêques agiront utilement et prudemment en ne se réservant que les crimes d'une atrocité et d'une gravité extraordinaires. Mon. de la S. C. des Évêques et des Réguliers, 20 novembre 1602. Voir RÉSERVÉS (*Cas*). Cf. Bouix, *op. cit.*, t. II, p. 242 sq.

Quant à l'eucharistie, on peut la considérer ou comme sacrement, ou comme sacrifice. Si on la considère comme sacrement, ou bien s'il s'agit de l'administration ou bien de l'exposition, ou bien de la réserve. S'il s'agit de l'administration de l'eucharistie, l'évêque a le pouvoir non seulement de donner la communion pascale à tous ses diocésains, mais encore de dispenser, dans des cas particuliers, l'un ou l'autre de ses diocésains, afin qu'ils puissent accomplir le précepte pascal dans une autre église que celle de leur paroisse, et cela même contre le gré du curé; de la même manière l'évêque peut porter solennellement le viatique aux malades, sans le consentement du curé; enfin l'évêque peut administrer la première communion aux enfants de ses diocésains, sans prendre consentement du curé, et même déléguer à cet effet un prêtre autre que le propre curé : tel est, en effet, le droit rigoureux de l'évêque, droit qui doit pourtant être tempéré par la règle très sage, indiquée plus haut, de ne point absorber ni trop réduire le pouvoir ordinaire du propre curé. Pour ce qui touche l'exposition du saint sacrement, il appartient à l'évêque d'octroyer la permission d'exposer publiquement, avec l'ostensoir, l'adorable sacrement, dans les diverses églises de son diocèse, même celles qui dépendent des réguliers; toutefois cette permission ne peut être accordée que pour un motif d'ordre public, *ex causa*, laissant aux curés et recteurs des églises la faculté d'exposer le divin sacrement, avec le ciboire, même seulement pour un motif d'ordre privé, *ex causa privata*. Concile de Trente, sess. XXI, c. VIII, *De reform.*; S. C. du Concile, *in Neapolitana*, 17 août 1630. Enfin pour ce qui a trait à la réserve du sacrement d'eucharistie, l'évêque a le pouvoir de concéder la permission de garder temporairement la sainte réserve dans les églises qui déjà, soit en vertu du droit soit de par quelque indult, ne jouissent pas de ce privilège. Or, en vertu du droit, la sainte réserve peut être gardée dans les églises paroissiales, can. 92, dist. II, tit. *De consecratione*; dans l'église cathédrale, S. C. des Évêques et des Réguliers, *in Lucensem.*, 10 février 1579; et dans les églises des réguliers, à vœux solennels, excepté s'il s'agit de religieuses, lesquelles ne peuvent conserver l'eucharistie à l'intérieur du cloître, concile de Trente, sess. XXV, c. X; quant aux congrégations à vœux simples, elles doivent, pour jouir du privilège de garder le saint sacrement, obtenir, comme les autres églises des séculiers, une permission temporaire de la part de l'évêque; et s'il s'agit d'une licence perpétuelle, il faut qu'intervienne un indult du siège apostolique. En outre, pour que soit accordée la permission de garder la sainte réserve, deux conditions sont requises : d'abord, que l'église bénéficiaire soit suffisamment pourvue de revenus afin d'entretenir une lampe qui brûle perpétuellement devant le tabernacle; ensuite, que le sacrifice de la messe s'y célèbre, sinon chaque jour, au moins une fois par semaine. S. C. des Rites, *In Firmana*, 10 mars 1883. Cf. E. Berardi, *Examen confessarii et parochi*, Pavie, 1885, t. I, p. 359, sq.; Sebastianelli, *loc. cit.*, p. 159 sq.

Si l'on considère l'eucharistie comme sacrifice, l'évêque jouit également de certains pouvoirs spéciaux que lui confère le droit pour garantir la célébration convenable de ce sacrifice. Touchant d'abord la faculté de biner, pour les prêtres et les curés, celle-ci dépend de l'autorisation de l'évêque, qui ne doit être accordée que pour des raisons de nécessité, ou au moins de convenance et d'utilité, tirées du côté de ceux qui doivent entendre la messe; à l'exception, on le sait, de la fête de Noël, où il est permis à tous les prêtres de l'Église occidentale de célébrer trois messes, et pour tous les prêtres de l'Espagne et de l'Amérique latine du jour de la commémoraison de tous les fidèles défunts. Const. *Quod expensis* de Benoît XIV, 26 août 1748; concile plénier de l'Amérique latine, tenu à Rome, en 1899, a. 348. Cf. Lucidi, *De visitatione sacrorum liminum*, Rome, 1883, part. I, t. II, p. 592. Voir BINAGE. En outre, il appartient à l'évêque de fixer la taxe des honoraires des messes; et même, d'après le concile de Trente, sess. XXIV, c. IV, *De reform.*, était laissé à sa conscience le soin de réduire en cas de besoin les charges des fondations de messes; mais ce dernier point fut réformé par la const. *Cum sæpe* d'Urbain VIII, du 21 janvier 1625, confirmée plus tard par Innocent XIII, laquelle réserva cette mission au siège apostolique. A propos des abus qui peuvent se glisser touchant la célébration des messes, il convient d'avoir sous les yeux le décret de la S. C. du Concile *Vigilanti*, du 25 mai 1893, et le récent décret *Ut debita*, du 11 mai 1904, de la même Congrégation. Enfin les évêques peuvent défendre aux curés et recteurs des églises de leur diocèse d'admettre à la célébration de la messe des prêtres étrangers, sans une licence écrite, ou *celebret*, octroyée par eux-mêmes ou par leurs vicaires généraux : toutefois, pour observer le décret du concile de Trente, sess. XXIII, c. XVI, *De reform.*, ils peuvent se contenter de prescrire aux curés et recteurs des églises qu'ils exigent des prêtres étrangers la présentation des lettres de recommandation de leur propre ordinaire; exception faite pour les réguliers qui désirent célébrer dans une église de leur ordre, le soin de se prononcer sur la situation sacerdotale de ces derniers étant dévolu aux propres supérieurs du même ordre religieux. Const. *Quam grave*, de Benoît XIV, du 2 août 1757. Cf. Bouix, *op. cit.*, t. II, p. 287 sq.

b) Les sacrements d'ordre proprement épiscopal sont la confirmation et le sacrement de l'ordre. Pour ce qui est du sacrement de confirmation, on doit observer que le ministre ordinaire, et de droit divin, est l'évêque seul, comme l'a défini le concile de Trente, sess. XIII, can. 7, et, si un simple prêtre peut être délégué par le souverain pontife pour administrer ce sacrement, ce n'est qu'en qualité de ministre extraordinaire, et il doit user du saint-chrême consacré par l'évêque. Cf. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. VII, c. VII; instr. de la S. C. de la Propagande, du 21 mars 1774. En dehors de cette communication de pouvoirs du siège apostolique, les évêques, qui, de leur propre autorité, accorderaient une pareille délégation à un simple prêtre, procéderaient invalidement et illicitement, au

moins dans l'Église latine; car, quoique l'administration de la confirmation soit un acte de l'ordre épiscopal, le fait de nommer un délégué pour l'imposition du saint-chrême est un acte du pouvoir de juridiction qui dépend du souverain pontife, lequel peut le limiter et même le supprimer tout à fait. Cf. Sebastianelli, *loc. cit.*, p. 163. Voir CONFIRMATION.

Quant au sacrement de l'ordre, il relève également du pouvoir propre de l'évêque qui en est le ministre ordinaire, quoique, de la même manière que pour la confirmation, le souverain pontife puisse déléguer un simple prêtre, à titre de ministre extraordinaire, pour conférer la tonsure, les ordres mineurs et même le sous-diaconat, lesquels sont seulement d'institution ecclésiastique. Il est en outre incontestable que la collation de l'ordre de la prêtrise est exclusivement réservée aux évêques. Mais faut-il en dire autant du diaconat? Le doute s'impose, à l'occasion de la bulle *Exposcit* d'Innocent VIII, du 27 avril 1489, dans laquelle le pape reconnaît à l'abbé général des cisterciens et à quatre autres abbés principaux, du même ordre, entre autres, ceux de Clairvaux et de Morimond, le pouvoir de conférer les ordres du sous-diaconat et du diaconat. Cette bulle se trouve dans la collection des bulles de l'ordre des cisterciens, par Henriquez, n. 121, et Clément VIII semble avoir tenu pour authentique la constitution d'Innocent VIII, dans son bref du 30 janvier 1604 à l'abbé des cisterciens; et que ledit privilège ait passé en usage chez les cisterciens, on pourrait le conclure de leur rituel, édité en l'an 1721. Mais en revanche, plusieurs canonistes discutent l'authenticité de ladite bulle, et, comme le fait observer Sebastianelli, *loc. cit.*, p. 167, il semble étonnant que, si les cisterciens furent bénéficiaires d'un pareil privilège, ils se soient, depuis plus d'un siècle, abstenus d'en user, sans qu'aucune révocation n'ait intervenu de la part des pontifes romains; en outre, Gasparri, *De sacra ordinatione*, affirme qu'il a rencontré, dans les archives du Vatican, l'original de la bulle en question, mais qu'il n'y est pas fait mention du diaconat. Pour tout ce qui regarde les diverses conditions de validité et de licéité dans l'administration du sacrement de l'ordre, voir ORDRES.

2. Quant aux *sacramentaux*, il faut distinguer ceux qui sont d'ordre sacerdotal, c'est-à-dire ceux qui sont administrés avec l'aspersion de l'eau bénite, et ceux qui sont d'ordre proprement épiscopal, c'est-à-dire ceux qui sont administrés avec l'onction des saintes huiles. Pour ce qui touche les premiers, comme ils ont quelque analogie avec les sacrements, le ministre ordinaire en est le simple prêtre. Toutefois, parmi ces sacramentaux, quelques-uns exigent, dans celui qui les administre, outre le pouvoir d'ordre, le pouvoir de juridiction; et certains d'entre eux se trouvent réservés aux évêques, à savoir, les bénédictions majeures et plus solennelles, telles que les bénédictions de cloches, de vases sacrés, et d'abbés. Pour ce qui a trait aux sacramentaux d'ordre épiscopal, comme ils présentent une certaine analogie avec les sacrements d'ordre et de confirmation, le propre ministre en est l'évêque, au moins de droit ecclésiastique, et, sans un indult spécial du souverain pontife, l'administration de ces sacramentaux ne peut être confiée à un simple prêtre : telles sont, outre le sacre des rois, les consécrations d'églises et d'autels. Cf. Vecchiotti, *Institutiones canonicæ*, Turin, 1886, l. II, § 53 sq.; E. Berardi, *Praxis confessariorum*, Pavie, 1899, t. III, p. 92; Sebastianelli, *loc. cit.*, p. 195.

2° *Pouvoir de juridiction.* — A propos de la juridiction épiscopale, il y a des canonistes qui soutiennent que les pouvoirs de l'évêque s'étendent dans la mesure même où ils leur sont confiés par le souverain pontife. Mais cette manière de dire n'est pas exacte, car les évêques jouissent d'un véritable pouvoir ordinaire, dans leur diocèse, et ils ne sauraient être considérés comme de simples vicaires du pontife romain. D'autres établissent la règle générale que l'évêque jouit, dans son diocèse, des mêmes droits que le souverain pontife, vis-à-vis de l'Église universelle, à l'exception de ceux que le saint-siège s'est spécialement réservé. Or là encore se trouve une erreur, car, ainsi que s'expriment plusieurs textes du droit, par exemple, c. 2, tit. III, l. I; c. I, tit. VII, *Extravagantes* de Jean XXII, les évêques ne peuvent rien contre les dispositions du droit commun et les décrets des conciles généraux; et ce serait le renversement de l'ordre de la hiérarchie ecclésiastique, si les évêques pouvaient dispenser des lois générales de l'Église, c'est-à-dire les inférieurs vis-à-vis des lois du supérieur, chaque fois que ce droit de dispense n'aurait pas été spécialement réservé; d'autant plus que, comme l'observe Fagnan, *Commentarium in libros Decretalium*, Venise, 1765, l. I, tit. XVII, c. VIII, la coutume des saints canons et des conciles est presque toujours de prescrire ou de défendre simplement ce qu'il faut faire ou ce qu'il ne faut pas faire, et rarement d'en venir à la prohibition de la dispense. Cf. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, c. I. Il est donc plus juste de prendre une règle moyenne entre ces deux opinions extrêmes, et de dire, d'une manière générale, que l'évêque peut exercer tous les droits qui répondent à l'utilité et à l'intérêt de son diocèse, exceptés ceux qui concernent l'Église universelle, ou ceux qui, soit par retrait, soit par exemption, ont été réservés à une autorité supérieure. Cf. Sebastianelli, *loc. cit.*, n. 202. Or quels sont, en particulier, les droits que comporte la juridiction des évêques? On peut les réduire à trois principaux : le droit d'enseigner, le droit de gouverner et le droit d'administrer.

1. *Pouvoir d'enseignement.* — L'évêque, en sa qualité de membre du magistère universel, a le droit d'assister au concile général, et, sous la direction de l'autorité infaillible du pontife romain, de prendre part aux définitions dogmatiques ou disciplinaires. Mais, comme pasteur privé, il ne peut rien définir lui-même, touchant les questions de foi ou de discipline, ne jouissant pas, en effet, du privilège personnel de l'infaillibilité. Cependant, en sa qualité de docteur et de gardien de la foi, il peut et doit user de son autorité pour enseigner les vérités définies, et proscrire, soit en dehors du synode diocésain, soit dans le synode, les erreurs déjà proscrites par le saint-siège. En outre, l'évêque, en sa qualité d'inquisiteur et de défenseur de la foi, peut condamner les opinions, contraires à la saine doctrine, qui sont répandues dans son diocèse, dénoncer et mettre à l'index les publications, livres, journaux et feuilles périodiques qui propagent des nouveautés en matière de foi, ou des maximes dangereuses pour les bonnes mœurs; à cet effet, il peut décréter des peines ecclésiastiques, et procéder, contre les délinquants, comme délégué du siège apostolique, même s'il s'agit des réguliers exempts, c. IX, tit. VII, l. V; const. *Dei Filius*, du concile du Vatican; const. *Officiorum ac munerum*, 25 janvier 1897. Bien plus, il appartient à l'évêque d'examiner tous les livres qui se publient dans son diocèse à propos de questions de foi, de discipline ecclésiastique et de liturgie, et même aucun livre de ce genre ne peut s'imprimer sans son autorisation; et les religieux-auteurs ne sont pas dispensés de cette loi, étant obligés, en effet, d'obtenir l'*imprimatur* de l'évêque en même temps que celui du supérieur dont ils dépendent. Cf. const. cit. de Léon XIII *Officiorum et numerum*. Voir INDEX. Toutefois l'évêque dépasserait ses pouvoirs s'il se permettait de définir des questions librement controversées entre théologiens; et, s'il en agissait ainsi, son opinion ne vaudrait qu'autant que les raisons qui l'appuieraient.

Cf. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. VII, c. XI, n. 2; Bouix, *op. cit.*, t. II, part. V, c. VI.

Mais le pouvoir de magistère qui appartient aux évêques regarde surtout le ministère de la prédication et l'enseignement chrétien. Tout d'abord, pour ce qui concerne la prédication de la parole de Dieu, l'évêque doit s'acquitter de cette fonction soit par lui-même, soit par d'autres, s'il est légitimement empêché. Concile de Trente, sess. V, c. II, *De reform.* Or l'évêque a le pouvoir de prêcher dans toutes les églises de son diocèse, même si elles dépendent des réguliers, et nul ne peut y mettre obstacle, comme l'a défini plusieurs fois la S. C. des Évêques et Réguliers. Cf. Benoit XIV, *De synodo diœcesana*, l. IX, c. XVII. Quant aux clercs séculiers, ils ne peuvent exercer le ministère de la prédication que s'ils sont légitimement députés par l'évêque du lieu, concile de Trente, sess. XXIII, c. VII; encyclique de Pie X, *Pieni l'animo*, du 28 juillet 1906; et cette règle s'applique même aux religieux exempts, qui n'ont pas le droit de prêcher dans une église étrangère à leur ordre, sans l'autorisation épiscopale, et, dans les églises soumises à leur ordre, sans solliciter au préalable la bénédiction de l'évêque. Concile de Trente, *loc. cit.*; const. de Léon XIII *Conditæ a Christo*. Il est, en outre, toujours loisible à l'évêque de retirer la dite autorisation au prédicateur, serait-il même exempt en vertu de quelque privilège général ou particulier, s'il venait à enseigner des erreurs, ou à provoquer du scandale; en agissant ainsi l'évêque procéderait au nom de l'autorité apostolique et comme délégué du saint-siège. Concile de Trente, *loc. cit.* Cette révocation d'une licence antérieurement concédée peut s'exécuter sans passer par une procédure canonique, et elle n'est point susceptible d'appel proprement dit, quoique, si elle ne s'appuyait pas sur de justes motifs, le prédicateur pourrait s'en référer à son supérieur, et même interjeter un recours au souverain pontife. Cf. Wernz, *Jus Decretalium*, Rome, 1901, t. III, n. 28. Pour ce qui regarde les règles à observer dans la prédication, lire spécialement la lettre de Léon XIII aux ordinaires d'Italie et aux supérieurs d'ordres et congrégations religieuses, 1er juin 1894. Quant à l'enseignement chrétien du peuple, et particulièrement l'instruction religieuse des enfants et de la jeunesse, le rôle de l'évêque est également fort étendu. Comment ce rôle doit-il être rempli, soit en favorisant la presse catholique, soit en ouvrant des écoles libres, soit en établissant les catéchismes, la question se trouve résolue dans de nombreux documents pontificaux : const. *Etsi minime* de Benoît XIV, 7 février 1742; const. *Romanos pontifices*, du 8 mai 1881; encyclique de Pie IX, *Inter multiplices*, du 24 août 1864; instruction du Saint-Office, du 24 novembre 1875; encyclique de Léon XIII, *Pergrata nobis*, du 14 septembre 1886; *Cum multa*, du 8 décembre 1882; *Etsi nobis*, du 15 février 1882; *Quod multum*, du 22 août 1886; de Pie X, *Pieni l'animo*, etc. Voir ÉCOLE, ÉGLISE, ÉTAT. Cf. Cavagnis, *Institutiones juris publici*, Rome, 1906, l. IV, n. 139 sq.

2. *Pouvoir de gouvernement.* — Le pouvoir de gouvernement chez l'évêque comprend un triple rôle : législatif, judiciaire et coercitif.

a) En vertu du pouvoir *législatif*, l'évêque a le droit d'édicter des lois proprement dites, soit en synode diocésain, sans que doive intervenir le consentement ou l'approbation du clergé, l'évêque étant cependant obligé de requérir l'avis du chapitre, quoiqu'il ne soit pas tenu à le suivre, Lucidi, *op. cit.*, l. II, c. XVII; Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. XIII, c. IV, 16; soit en dehors du synode, n'introduisant qu'avec réserve et prudence des changements dans la législation existante et s'inspirant toujours de raisons tirées de la nécessité ou de l'utilité majeure du diocèse. E. Berardi, *De episcopo*, Bologne, 1891, p. 60 sq. Ces lois sont perpétuelles de leur nature, c'est-à-dire qu'elles restent en vigueur tant qu'elles ne sont pas rapportées. A ces lois, l'évêque peut annexer une sanction pénale; toutefois, Benoît XIV, *op. cit.*, l. X, c. XXII, observe que les lois épiscopales, non seulement ne doivent pas être en opposition avec le droit canonique, mais encore ne peuvent être accompagnées d'une sanction pénale exagérée; et, en particulier, il ne convient pas que l'évêque fasse trop facilement appel aux censures *latæ sententiæ*. Au pouvoir d'édicter les lois se rattache également le pouvoir d'interpréter ces mêmes lois, et la faculté d'en dispenser, et même de les abroger. Or, ces principes restent applicables même vis-à-vis des lois portées par les évêques prédécesseurs, à l'exception pourtant des lois édictées par des supérieurs, telles que, par exemple, les lois décrétées par les conciles provinciaux; car, à cet égard, l'archevêque lui-même est dépourvu du droit de dispenser; et il ne faut pas en juger autrement à propos des lois générales de l'Église, ou du droit commun, de sorte que l'évêque y est soumis au même titre que les autres clercs, et ne jouit d'aucun pouvoir de dispense, à moins qu'il ne lui ait été concédé par une délégation expresse ou tacite. Pour ce qui concerne les divers cas où l'évêque bénéficie du droit de dispense vis-à-vis des lois générales de l'Église, voir Bouix, *De episcopo*, t. V, p. 92-101; et spécialement pour ce qui a trait aux empêchements de mariage, voir plus haut, t. IV, col. 2465 sq. Cf. Ferraris, *op. cit.*, *Dispensatio*, n. 29.

L'évêque a également le droit d'intimer des préceptes particuliers à tel ou tel de ses prêtres, comme il ressort de la promesse d'obéissance qui est formulée dans l'ordination; mais l'évêque doit veiller à ne pas exagérer cette prérogative au point d'assimiler ses prêtres à de véritables réguliers qui sont, en effet, complètement soumis à leurs supérieurs en vertu du vœu d'obéissance, car les lois canoniques, aussi bien que les sages coutumes, garantissent toujours une certaine liberté aux clercs séculiers. E. Berardi, *op. cit.*, p. 61. Or la règle générale à fixer touchant ce point de vue est que l'évêque peut intimer des préceptes à propos de matières déjà sanctionnées par des lois préexistantes, ou par une coutume nettement établie, afin d'en assurer l'exécution, et lorsque se présente quelque cas urgent qui ne saurait être sauvegardé qu'au moyen d'un précepte. En dehors de ces cas, il n'appartient pas à l'évêque d'avoir recours aux préceptes : d'où Zitelli, *Apparatus juris ecclesiastici*, Rome, 1888, part. I, c. VI, 2, fait remarquer, d'une manière générale, que l'évêque ne peut imposer des obligations qui ne sont pas exprimées par le droit ou qui ne sont point comprises dans la coutume, et Ferraris, *op. cit.*, v° *Episcopus*, relate en ce sens plusieurs décrets de la S. C. du Concile.

b) Au pouvoir législatif est adhérent le pouvoir *judiciaire* qui regarde aussi bien le for interne que le for externe. Pour ce qui concerne le for interne, nous avons déjà dit quelles sont les facultés de l'évêque, en traitant des sacrements, col. 1708 sq. Quant au for externe, l'évêque est constitué juge ordinaire, dans son diocèse, vis-à-vis de toutes les causes ecclésiastiques, soit réelles soit personnelles, sauf le cas de réservation de la part des juges supérieurs, le cas d'appel au tribunal du métropolitain, et le recours au tribunal suprême du siège apostolique. Or, l'évêque exerce régulièrement ses pouvoirs, en matière judiciaire, au moyen de l'officialité, ou tribunal de la curie épiscopale, que préside, soit l'évêque lui-même, soit son vicaire général qui reçoit le titre d' « official », ou un autre prêtre qualifié, délégué à cet effet. La procédure judiciaire, dans la curie épiscopale, peut être de diverses formes : procédure ordinaire et solennelle de droit commun, ou pro-

cédure économique pour les causes disciplinaires et criminelles des clercs, lorsque la cause est publique; procédure sommaire, lorsque la cause est notoire; procédure extra-judiciaire *ex informata conscientia*, lorsque la cause est occulte.

c) Enfin le pouvoir épiscopal de gouvernement comprend le pouvoir *coercitif*, ou la faculté d'infliger des censures et des peines canoniques, voir CENSURES, lesquelles doivent être publiées et observées par les réguliers eux-mêmes. Concile de Trente, sess. XXI, *De reform.*, c. XII. Mais, en cette matière, les évêques doivent s'en tenir aux principes de prudence et de charité que souligne le concile de Trente, sess. XIII, c. I, *De reform.* Cf. Léon XIII, encyclique *Quod multum*, du 22 août 1886.

3. *Pouvoir administratif.* — La juridiction épiscopale comprend également le pouvoir administratif qui s'étend aux personnes et aux choses ecclésiastiques.

S'il s'agit des personnes, il faut distinguer entre clercs et laïcs. Les clercs sont soumis à l'évêque, à titre spécial, en vertu de leur ordination; et ils doivent toujours être inscrits, sinon pour le service de l'église particulière, ou d'un lieu pie, dont la nécessité ou l'utilité a motivé ladite ordination, au moins d'une manière générale pour le service du diocèse, conformément aux instructions du concile de Trente. Sess. XVI, c. XXIII; sess. XXIII, c. XVI. Une fois incardinés selon les règles dans un diocèse déterminé, les clercs, même s'ils ne sont pas attachés au service de quelque église particulière, ne peuvent passer à un autre diocèse et se soustraire à l'autorité de leur propre évêque, sans le consentement de celui-ci; et même, l'évêque peut les retenir dans son diocèse contre leur gré, au moins s'il existe un juste motif, et si une honnête assistance leur est assurée. S. C. du Concile, *in Nucerina*, 5 septembre 1818; 14 août 1880; cf. Bouix, *op. cit.*, t. II, p. 282 sq. Toutefois l'évêque ne peut s'opposer au désir que peuvent faire valoir ses clercs d'entrer en religion, même s'ils se trouvent investis d'un bénéfice curial. Cf. Bouix, *op. cit.*, p. 274. La faculté de passer à un autre diocèse est accordée aux clercs par l'évêque au moyen de lettres dimissoires spéciales qui s'appellent lettres d'excardination ou vulgairement *exeat* : lesquelles lettres ne peuvent être octroyées que pour une cause juste et n'obtiennent leur effet que lorsque l'incardination dans un autre diocèse est un fait accompli. S. C. du Concile, 20 juillet 1898. Quant aux prêtres étrangers, quelle est la jurisprudence particulière à suivre touchant la célébration de la messe, nous l'avons dit en traitant du droit de l'évêque à propos du sacrement d'eucharistie, col. 1710. Les clercs réguliers sont également soumis à l'évêque du lieu, hors le cas d'exemption, qui, étant un fait, ne saurait être présumé, mais doit être prouvé. Or les religieux peuvent dépendre de l'évêque pour la réception des ordres sacrés, pour l'approbation à l'égard de la confession des séculiers et des religieuses, pour l'absolution des cas et censures réservés à l'évêque, pour le ministère de la prédication, etc., col. 1713. En particulier, les religieux sont soumis à l'évêque, comme étant par le fait dépouillés du privilège d'exemption, lorsqu'ils se trouvent illégalement absents de leur cloître, ou bien lorsqu'ils commettent quelque délit vis-à-vis de l'évêque, ou contre la discipline diocésaine, ou encore en matière d'exercice du culte et du ministère des âmes, enfin lorsqu'il s'agit de religieux apostats, fugitifs ou chassés de leur ordre. Cf. Bouix, *op. cit.*, *passim*.

Les laïcs peuvent être excardinés, conformément au décret du 24 novembre 1906 qui fixe les conditions, la procédure et les effets de cette excardination, voir le *Canoniste contemporain*, 1907, p. 12-14, et leur incardination est effectuée conformément aux règles fixées par le droit, et, en particulier, s'il s'agit d'élèves renvoyés d'un séminaire, conformément au décret *Vetuit* du 22 décembre 1905. Voir ORDRES.

En outre, le pouvoir administratif de l'ordinaire s'étend maintenant sur l'éloignement des curés de leur office et de leur bénéfice, moyennant les règles établies par le décret *Maxima cura* de la Consistoriale, en date du 20 août 1910. Voir *Acta apostolicæ sedis*, t. II, p. 636-648.

Mais le pouvoir administratif de l'évêque s'exerce encore vis-à-vis des choses ecclésiastiques. Tout d'abord, l'évêque est l'administrateur et le défenseur-né des biens temporels ecclésiastiques de son diocèse; et ce rôle a été dévolu à l'évêque dès les premiers siècles de l'Église, soit lorsque les biens ecclésiastiques constituaient une masse commune, soit lorsque plus tard ces biens furent répartis en quatre portions, dont l'une fut réservée spécialement au profit de l'évêque, l'autre au profit des clercs, la troisième en faveur des pauvres, et la quatrième au bénéfice des fabriques des églises. C. 27, caus. XII, q. I. A l'évêque appartient également de conférer tous les bénéfices érigés dans son diocèse — et ce que nous disons de la collation des bénéfices vaut pareillement de leur union, division ou démembrement — à l'exception de ceux dont le souverain pontife se serait réservé la collation, ou de ceux qui relèveraient de quelque autre autorité, en vertu d'un privilège, d'une coutume, ou des statuts d'une fondation; mais en cas de doute, la présomption reste en faveur de l'évêque dont le pouvoir est, en effet, bien établi par le droit. L'évêque étend, en outre, son administration aux lieux pies et institutions sacrées et religieuses, de charité, d'éducation ou de vie commune, hormis toujours le cas d'exemption. Concile de Trente, sess. XXV, c. IX, *De reform.* Parmi les lieux pies, il convient de mentionner spécialement les séminaires. Enfin l'évêque est chargé par le droit de veiller à l'exécution des pieuses volontés exprimées soit par testaments, soit par actes entre vifs, et, dans les cas déterminés par le droit, il peut procéder comme délégué du siège apostolique. Concile de Trente, sess. XXII, c. VIII, *De reform.* Voir t. II, col. 857-861.

3° *Droits honorifiques et privilèges.* — Les évêques jouissent de certains pouvoirs honorifiques d'après ce principe général du concile de Trente, sess. XXV, c. VI, *De reform.*, que les évêques ont droit aux honneurs qui correspondent à leur dignité. C'est ainsi que les évêques, outre le pouvoir de porter les insignes de la dignité épiscopale — les vêtements de couleur violette, soutane, mantelet, calotte et barrette, auxquels donne droit la promotion à l'épiscopat, dès qu'elle est confirmée; la croix pectorale et l'anneau, auxquels donne droit la consécration épiscopale — jouissent de certaines prérogatives spéciales : par exemple, lorsqu'ils exercent les fonctions épiscopales dans une église de leur propre diocèse, ils précèdent tous les autres évêques, à l'exception du métropolitain, même s'ils sont plus anciens et plus dignes, S. C. des Rites, 10 janvier 1609; en outre, les évêques occupent la première stalle du chœur, ou du chapitre, qu'ils peuvent cependant, par déférence, céder à un autre évêque, à condition que celui-ci ne soit pas simplement leur coadjuteur ou auxiliaire, S. C. des Rites, 12 octobre 1889; 9 mai 1899; enfin, lorsqu'ils s'acquittent publiquement de la visite des églises de leur diocèse, ils doivent être reçus selon le rite solennel décrit dans le pontifical romain.

Quant aux privilèges particuliers qui appartiennent aux évêques, il faut, parmi les principaux, mentionner : 1. celui d'avoir leur nom inscrit dans le canon de la messe, et commémoré solennellement chaque année le jour anniversaire de leur élection et de leur consécration; 2. les évêques ne sont soumis aux censures

portées par le droit commun que s'ils sont spécialement désignés, Sexte, l. V, tit. XI, *De sent. excom.*, et, pendant la durée de l'interdit, ils peuvent célébrer les divins offices d'une manière privée, portes closes, et étant exclus les excommuniés et les interdits; 3. tous les évêques, soit diocésains, soit titulaires, jouissent du privilège de l'autel portatif, de manière qu'ils peuvent offrir le saint sacrifice partout où ils se trouvent, non seulement dans leur oratoire privé, mais même dans des maisons particulières, sans avoir besoin pour cela de l'autorisation de l'ordinaire du lieu; et tous les fidèles qui assistent à la messe, célébrée dans ces conditions, remplissent le précepte de l'Église, nonobstant toute coutume contraire. Sexte, l. VI, tit. VII, c. 12; Benoît XIV, *De sacrificio missæ*, l. III, c. VI; encyclique *Magno cum animi*, du 2 juin 1751; décret de la S. C. des Rites, *Plures*, du 8 juin 1896. Les évêques peuvent aussi accorder à leurs diocésains 50 jours d'indulgence, et les archevêques 100 jours.

III. OBLIGATIONS. — Les obligations principales de l'évêque sont au nombre de trois : la résidence, la visite de son propre diocèse et la visite *ad limina*.

1° *Résidence.* — La résidence se définit : la permanence assidue du bénéficier dans le lieu de son bénéfice, c'est-à-dire, pour l'évêque, dans son diocèse, afin de travailler personnellement au service de l'Église. D'où il suit que, sous le terme de résidence, il faut entendre une permanence moralement continue, et, qui plus est, active et laborieuse. Const. *Grave* de Benoît XIV, du 15 août 1741.

De quel droit les évêques sont-ils tenus à la résidence? La question fut longuement discutée au concile de Trente, et, sans que les Pères du concile se soient nettement prononcés, il ressort assez de leurs déclarations que, pour les bénéficiers qui ont charge d'âmes la loi de résidence, considérée d'une manière générale, a son fondement dans le droit divin. Cf. Sebastianelli, *De rebus*, Rome, 1897, p. 296. Quoi qu'il en soit de cette controverse, tous les évêques sont tenus, de droit ecclésiastique, à observer la résidence personnelle dans l'église particulière, ou diocèse, qui leur a été affectée par l'ordination, étant, en effet, constitués pasteurs de cette église; et ils ne peuvent s'absenter que pour certaines causes et selon des conditions bien déterminées. Concile de Trente, sess. XXIII, c. I, *De reform.*

Or une absence légitime doit être motivée par l'une des causes suivantes : la charité chrétienne, l'urgente nécessité, le témoignage d'obéissance, et l'utilité évidente pour l'Église ou la république. Ces diverses causes devaient être autrefois, d'après le concile de Trente, visées et approuvées, sinon par le souverain pontife lui-même, au moins par le métropolitain, ou, en son absence, par le plus ancien suffragant, excepté pourtant s'il s'agissait d'un motif tiré de l'obligation de remplir quelque charge ou office public de l'État, auquel cas, l'évêque n'était pas obligé d'en référer au métropolitain. L'examen de ces causes, qui appartenait à la S. C. *super residentiam episcoporum*, const. *Synodus* d'Urbain VIII, du 12 décembre 1634, et const. *Ad universæ* de Benoît XIV, du 3 septembre 1746, est aujourd'hui du ressort de la Consistoriale. Const. *Sapienti consilio* de Pie X, du 29 juin 1908; *Ordo servandus in romana curia*, du 29 septembre 1908, dans *Acta apostolicæ sedis*, 1909, t. I, p. 9, 84. En outre, l'évêque légitimement absent, pour l'une ou l'autre des causes susdites, doit toujours pourvoir à ce que son diocèse n'ait aucunement à souffrir du fait de son absence. Cf. Sebastianelli, *op. cit.*, p. 300.

En dehors des causes mentionnées, le concile de Trente, *loc. cit.*, autorise les évêques, sans qu'ils aient à se munir d'une licence spéciale, à s'absenter, deux ou trois mois au plus, chaque année, laissant à leur conscience le soin d'apprécier la valeur du motif qui les oblige à se séparer de leur troupeau, et de pourvoir à ce que leur diocèse ne retire aucun dommage du fait de leur absence. Pour bien déterminer les conditions canoniques que doit vérifier cette absence, voir la constitution citée *Ad universæ* de Benoît XIV, où il est stipulé qu'il n'est pas permis aux évêques d'unir les susdites vacances trimestrielles à la licence qui leur est octroyée pour visiter la Ville éternelle aussitôt après leur promotion, ou encore pour s'acquitter de la visite *ad limina*; il ne leur est pas loisible non plus d'ordonner ces vacances de telle sorte qu'aux trois derniers mois d'une année s'adjoignent les trois premiers mois de l'année suivante; en outre, la S. C. du Concile, pour écarter toute interprétation frauduleuse de la licence en question, a déclaré que l'évêque, qui, une année, n'aurait pas bénéficié de ses vacances trimestrielles, ne pourrait pas pour cela, une autre année, s'absenter au delà des limites concédées. Cf. Sebastianelli, *loc. cit.* Enfin le concile de Trente, *loc. cit.*, a spécifié que les évêques ne peuvent s'absenter de leur église cathédrale durant toute la durée de l'Avent et du Carême, ou encore les jours de fêtes de Noël, de Pâques, de la Pentecôte et du *Corpus Christi*, à moins que leurs fonctions épiscopales ne les appellent en un autre endroit de leur diocèse.

Cette loi de la résidence oblige tous les évêques, de quelque dignité qu'ils soient revêtus, excepté toutefois les cardinaux, évêques suburbicaires, lesquels, conformément à une coutume très ancienne, sont autorisés à résider à Rome, afin de rester constamment, et d'une manière immédiate, au service du souverain pontife. Const. *Pastorale officium* de Clément XII; *Apostolicæ romanorum pontificum* de Pie X, du 15 avril 1910, dans *Acta apostolicæ sedis*, 1910, t. II, p. 277-278.

Or, contre les évêques qui se permettent d'enfreindre ladite loi de la résidence, se rendant ainsi coupable de faute grave, le concile de Trente a formulé les peines canoniques suivantes : si l'évêque prolonge son absence illégitime durant six mois continus, il perd, par le fait même, *ipso jure*, le quart des revenus d'une année applicable à la fabrique diocésaine ou aux pauvres de l'endroit, par disposition de l'autorité supérieure ecclésiastique, de manière que, s'il a perçu indûment les susdits revenus, il est obligé, en conscience, de les restituer pour les fins indiquées. Que si l'absence se prolonge durant six autres mois, l'évêque perd, dans les mêmes conditions, un autre quart de ses revenus. Enfin si l'évêque reste contumace, le métropolitain, ou, s'il s'agit du métropolitain lui-même, l'évêque le plus ancien doit aviser directement le souverain pontife, afin qu'il soit procédé à d'autres peines, au besoin, jusqu'à la déposition de l'épiscopat. Mais comme cette première disposition du concile de Trente, sess. VI, c. I, pouvait être faussement interprétée de sorte que ceux qui se rendraient coupables d'une absence moindre de six mois n'encourraient aucune peine ecclésiastique, le même concile décréta d'une manière générale, sess. XXIII, c. I, que les évêques, illégitimement absents, perdraient la part de leurs revenus correspondant au temps écoulé, c'est-à-dire au prorata de leur absence. Ainsi donc, pour bien juger de la législation canonique touchant l'absence illégitime des évêques, il faut voir si cette absence excède ou non l'espace de six mois; et alors, dans le premier cas, s'impose la jurisprudence de la sess. VI, c. I, tandis que, dans le second cas, s'applique la jurisprudence de la sess. XXIII, c. I.

Il faut tenir compte également des autres peines énumérées, en même temps que confirmées, par Benoît XIV, dans la constitution *Ad universæ*, déjà citée. C'est ainsi que les évêques, infidèles à l'obligation de la résidence, ont été dépossédés, par Pie IV, du droit de tester, et rendus inaptes, par Clément VIII,

à recevoir des dignités supérieures et à être transférés à une église plus importante; enfin les évêques, transgresseurs de la loi de la résidence, sont privés, par le fait même, de tous les droits et privilèges qui leur auraient été concédés à titre d'assistants au trône pontifical.

Il convient d'observer que les peines en question s'appliquent non seulement aux évêques qui s'absentent loin de leur diocèse, mais encore à ceux qui s'en tiendraient à une résidence immédiatement proche des limites extérieures de leur diocèse, S. C. du Concile 19 février 1718; de même qu'aux évêques qui auraient obtenu leur licence pour s'absenter par des moyens frauduleux et en invoquant des raisons fictives ou supposées. Cf. Sebastianelli, *op. cit.*, p. 301.

2° *Visite du diocèse.* — Tous les évêques, même revêtus d'une dignité supérieure, doivent visiter leur propre diocèse, personnellement, ou bien, s'ils sont légitimement empêchés, par l'intermédiaire d'un délégué, soit leur vicaire général ou un autre prêtre, qui porte le titre de « visiteur ». A noter toutefois que, s'il s'agit d'un délégué, celui-ci est tenu de se munir, auprès du propre évêque, de lettres patentes qui doivent exprimer nettement la délégation spéciale, et être publiquement lues dans chaque endroit où s'effectue la visite; le visiteur ainsi délégué, pouvant, dans l'acte de la visite, exercer toutes les fonctions qui appartiennent au propre évêque, à l'exception pourtant de celles qui relèvent de la dignité pontificale.

Or la visite du diocèse doit s'effectuer, chaque année, intégralement; ou bien, si la chose n'est pas possible, en raison de l'étendue du territoire, dans sa plus grande partie, de manière que la visite soit complète dans l'intervalle de deux ans. Concile de Trente, sess. XXIV, c. III, *De reform.* Telle est la discipline actuelle, qui sera probablement modifiée par le code en préparation.

Cette visite pastorale de l'évêque embrasse à la fois les personnes (enquête sur leur vie et mœurs, leur ministère et leurs obligations, etc.), et les choses ecclésiastiques (administration des églises et des biens ecclésiastiques, réglementation des cimetières, legs pieux, fondations, et toutes institutions religieuses qui ne sont point exemptes). A la visite en question sont soumises toutes les églises séculières, quelles qu'elles soient, concile de Trente, sess. VII, c. VII, sans excepter les églises commendataires, sess. XXI, c. XVIII, ni les églises dites *nullius diœcesis*, auquel cas, la visite appartient à l'évêque le plus voisin. Sess. XXIV, c. IX. Quant aux églises qui sont annexes à des monastères où se pratique l'observance religieuse, elles ne relèvent point de la visite épiscopale, à part deux exceptions : en premier lieu, lorsque dans lesdites églises le ministère des âmes s'exerce vis-à-vis même des personnes qui vivent en dehors de la clôture des monastères, sess. VIII, c. VII; sess. XXV, c. XI, et, en second lieu, lorsque, dans les églises des réguliers sont érigées des confréries de laïcs.

La visite diocésaine, dont le but est la réforme des mœurs et la sauvegarde de la discipline ecclésiastique, est pratiquée par l'évêque, si besoin est, comme délégué du siège apostolique, concile de Trente, sess. XXII, c. VIII; sess. XXIV, c. X, *De reform.*, non selon une procédure judiciaire, mais plutôt d'une manière pastorale et paternelle, en sorte que des décisions et sentences, qui sont formulées durant la visite, ne peut intervenir aucun appel proprement dit, soit avec effet suspensif, mais seulement un recours avec effet dévolutif. Concile de Trente, sess. XXV, c. X, *De reform.* Une grande modération doit présider à la visite en question, et, s'il y a lieu de recourir aux punitions, celles-ci doivent avoir plutôt le caractère de pénitences que de peines proprement dites, étant toujours tempérées par la douceur. L. I, tit. XXXI, c. XIII, XVII; Sexte, l. III, tit. XX, c. I. Enfin la visite doit s'effectuer avec diligence et rapidité, afin qu'elle ne paraisse point dure et pénible à ceux qui en sont l'objet, et, à part la procuration permise, elle ne peut être l'occasion d'aucune exaction ou charge particulière. Concile de Trente, sess. XXIV, c. III, *De reform.* Il convient également qu'une brève relation de la visite soit rédigée par le notaire ou secrétaire de la visite. Cf. Aichner, *Compendium juris canonici*, Brixen, 1900, p. 401; Wernz, *op. cit.*, t. II, tit. XXXV; Santi, *Prælectiones juris canonici*, Ratisbonne 1904, l. III, tit. XXXIX, n. 14; Sebastianelli, *op. cit.*, t. II, p. 214 sq.; Munerati, *op. cit.*, p. 216 sq.

3° *Visite ad limina.* — Une troisième obligation, qui incombe aux évêques, est de visiter le tombeau des saints apôtres, c'est-à-dire le lieu où réside le pontife romain. Cette loi de la visite *ad limina* a été introduite par Sixte-Quint. Const. *Romanus pontifex*, du 20 décembre 1585. Toutefois, quelques points de cette discipline étaient déjà en vigueur, dans les temps antérieurs. Déjà saint Grégoire le Grand fait mention de cette visite faite par les évêques de la Sicile, dans une lettre adressée au diacre Cyprien : *novit dilectio tua hoc olim consuetudinem tenuisse ut fratres et coepiscopi nostri Romam semel in triennio de Sicilia convenirent; sed Nos eorum labori consulentes constituisse ut suam ac semel in quinquennio præsentiam exhiberent. Epist.*, l. VII, epist. XXII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 875. Le concile de Rome, célébré sous le pape Zacharie, en l'année 743, décrète également que, conformément aux statuts des saints Pères et des canons, tous les évêques, dont les diocèses sont proches de Rome, visiteront chaque année le tombeau des apôtres. Dans les Décrétales, l. II, tit. XXIV, c. 4, se trouve une formule de serment, que les érudits attribuent à Grégoire VII, dans laquelle les évêques promettent au pontife romain de visiter, chaque année, par eux-mêmes ou par un délégué, le tombeau des apôtres, à moins qu'ils n'en aient été spécialement dispensés. D'après la relation de Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. XIII, c. VI, Innocent III admit les excuses présentées par le patriarche d'Antioche, qui ne pouvait se rendre à Rome, pour obéir à la loi en vertu de laquelle il devait, tous les quatre ans, visiter le tombeau des apôtres, l'avertissant en même temps de bien s'acquitter de cette obligation à l'avenir. Vers le milieu du XIIIe siècle, un grand nombre d'évêques obtinrent du saint-siège des indults particuliers pour se dispenser de la visite *ad limina*; mais le pape Alexandre IV retira ces licences, alléguant qu'il n'est pas permis de se soustraire à une obligation que les pontifes ont depuis longtemps sanctionnée : *quia non est facile recedendum ab eo quod a prædecesoribus nostris diu excogitatum extitit et obtentum.* Le pape Sixte-Quint détermina la discipline actuelle, lorsque, dans sa const. *Romanus pontifex*, il décréta que tous les évêques chargés d'un diocèse, de quelque dignité qu'ils soient revêtus, doivent s'acquitter de cette obligation de la visite *ad limina*. Benoît XIV, dans la const. *Quod sancta*, du 23 novembre 1740, confirma les dispositions établies par Sixte-Quint, et spécifia qu'à ladite loi étaient également soumis les abbés dits *nullius*. Toutefois sont exceptés de cette loi les évêques simplement titulaires, selon les déclarations de Clément VIII, en l'année 1594, et comme il appert d'un décret de la S. C. du Concile, du 16 novembre 1673, t. VIII, p. 100.

La visite *ad limina* doit être effectuée par l'évêque, personnellement, ou s'il se trouve légitimement empêché, par l'intermédiaire d'un prêtre, spécialement délégué à cet effet; mais, en ce dernier cas, l'évêque doit aujourd'hui faire part à la Consistoriale de l'empêchement qui le retient et en exposer les preuves correspondantes.

Or, d'après la constitution de Sixte-Quint, devaient s'acquitter de la visite *ad limina*, tous les trois ans, les évêques d'Italie, de Sicile, et autres provinces voisines, Grèce et Dalmatie; tous les quatre ans, les évêques de France, de Belgique, d'Allemagne, d'Espagne, d'Angleterre, de Hongrie, et autres régions de l'Europe situées en deçà de la mer Baltique; tous les cinq ans, les évêques des pays d'Europe plus éloignés et ceux des pays d'Afrique plus rapprochés; tous les dix ans, les autres évêques d'Asie, d'Orient, etc. Ces divers délais couraient, d'une manière suivie, également pour l'évêque successeur, de manière que celui-ci devait remplir la susdite obligation l'année même où aurait dû l'accomplir l'évêque prédécesseur. Un décret de la Consistoriale en date du 31 décembre 1909 a réglé, par ordre de Pie X, et uniformisé la fréquence de cette visite, en la ramenant pour tous à chaque cinq ans à partir du 1er janvier 1911 et en déterminant un ordre de roulement pour les évêques des diverses contrées du monde chrétien. Voir *Acta apostolicæ sedis*, t. II, p. 14.

La loi de la visite *ad limina* porte sur les trois objets : d'abord la visite matérielle du tombeau des apôtres; ensuite la visite du souverain pontife; enfin la relation de l'état de l'église particulière, ou du diocèse, conformément aux règles tracées par l'*Ordo servandus in relatione de statu ecclesiarum*, établi par la Consistoriale, le 31 décembre 1909. Voir *Acta apostolicæ sedis*, t. II, p. 17-34.

Contre les évêques contempteurs de cette loi de la visite *ad limina*, Sixte-Quint avait formulé une peine spéciale, à savoir, la suspense *ipso facto* de l'administration spirituelle et temporelle du diocèse et de la perception des revenus de l'Église, et, qui plus est, l'interdit *ab ingressu ecclesiæ*. Mais les censures, annexées à cette peine, ont été abolies par la const. *Apostolicæ sedis* de Pie IX, qui n'en a pas fait mention.

L'évêque doit encore célébrer la messe *pro populo* les mêmes jours qui obligent le curé, c'est-à-dire les fêtes de précepte, et les fêtes supprimées, étant donné que la loi établie par le concile de Trente, sess. XXIII, c. I, XIV, *De reform.*, vis-à-vis des curés, vaut à plus forte raison pour les évêques, selon l'opinion commune des canonistes. Cf. const. *In suprema*, de Léon XIII, du 28 juin 1882. Toutefois cette obligation ne vise pas les évêques dits titulaires, *ibid.*, ni les vicaires apostoliques dans les pays de missions, ni enfin les vicaires capitulaires, *sede vacante*. S. C. des Rites, 12 novembre 1831. Cette discipline actuellement en vigueur sera probablement modifiée par le nouveau code en préparation, au moins pour les vicaires apostoliques et pour les vicaires capitulaires.

Une autre obligation, spécialement sanctionnée par le concile de Trente, sess. XXIII, c. I; sess. XXIV, c. IV, regarde la prédication du saint Évangile, quoique pourtant l'évêque puisse se substituer d'autres personnes compétentes, si lui-même se trouve légitimement empêché, etc. Cf. encyclique de Léon XIII *Sapientiæ christianæ*, du 10 janvier 1890.

IV. Vacation de la juridiction épiscopale. — La vacation de la juridiction épiscopale peut procéder simplement de la sentence du juge et de la disposition du supérieur ecclésiastique, lorsque, pour des causes graves, l'autorité ecclésiastique prive l'évêque du bénéfice qu'il possède, ou bien du fait du bénéficier lui-même, c'est-à-dire du consentement de l'évêque.

1° *Par sentence du juge.* — Cette vacation se vérifie lorsque, pour de graves motifs, soit le cas de crime, l'autorité légitime ecclésiastique procède à la déposition ou à la dégradation de l'évêque. Or l'autorité compétente vis-à-vis des évêques est celle du souverain pontife, lequel est, de droit divin, juge ordinaire des évêques quant aux causes criminelles, soit majeures, soit mineures. Ce pouvoir découle, en effet, à n'en pas douter, du primat du pontife romain. Cf. *Syllabus*, prop. 51. Dans l'ancien droit, les causes criminelles, même majeures, des évêques relevaient des conciles provinciaux, le souverain pontife se réservant seulement la sentence définitive, en cas d'appel. Concile de Sardes, can. 7. Mais, plus tard, le pontife romain se réserva de juger les causes criminelles des évêques, même en première instance; et nous voyons cette jurisprudence confirmée dans le concile de Trente, sess. XXIV, c. V. En effet, d'après ce concile, les causes criminelles majeures, y compris même l'hérésie, lesquelles comportent la peine de la déposition ou de la privation de l'épiscopat, doivent être jugées et terminées par l'autorité exclusive du souverain pontife; de manière que, si l'instruction de la cause doit se faire hors de la curie romaine, elle ne peut être dirigée que par les métropolitains, ou des évêques délégués spécialement par le pape; quant aux causes mineures des évêques, elles appartiennent au concile provincial, ou à des délégués dudit concile. Cependant, comme l'observe Bouix, *op. cit.*, t. I, p. 327, le souverain pontife peut déroger à ces décrets du concile de Trente, sans sortir pour cela du droit commun et ordinaire, en sorte qu'il lui est loisible de confier l'instruction des causes majeures des évêques, hors de la curie romaine, à des juges autres que des métropolitains ou des évêques, et déléguer ceux-ci même pour prononcer la sentence; ou bien, s'il s'agit d'un jugement en cour romaine, nommer spécialement des juges, ou constituer des tribunaux, chargés, à titre ordinaire, d'instruire et de définir les causes criminelles des évêques, avec l'application des peines correspondantes, telles que, non seulement la suspense, mais encore la déposition et la privation de la juridiction épiscopale. C'est ainsi que l'auditeur de la Chambre apostolique avait été constitué juge ordinaire de toutes les causes criminelles majeures des évêques, ne pouvant toutefois obliger les évêques à comparaître personnellement, ni prononcer contre eux la peine de la déposition, ou de la privation du bénéfice, que s'il avait reçu une délégation particulière signée de la main du souverain pontife. Const. de Grégoire XIV et de Paul V, mentionnées par Bouix, *loc. cit.*, p. 330. La S. C. des Évêques et Réguliers était aussi juge ordinaire des causes criminelles mineures des évêques, selon le pouvoir qui lui avait été confié, en vertu de la constitution *Immensa* de Sixte-Quint; mais il ne lui appartenait pas de connaître, à titre ordinaire, des causes criminelles majeures; elle ne pouvait, en effet, le faire qu'en vertu d'une délégation spéciale, signée de la main même du pape, et après que le secrétaire de ladite Congrégation en avait directement référé au souverain pontife. Bouix, *loc. cit.*, p. 336. Ces pouvoirs judiciaires de l'auditeur de la Chambre apostolique et de la S. C. des Évêques et Réguliers ont été supprimés. Les causes criminelles mineures des évêques ressortissent maintenant à la S. C. du Concile, sauf celles qui sont dévolues au Saint-Office. Les facultés que, par disposition du concile de Trente, sess. XXIV, c. V, *De reform.*, les conciles provinciaux ont également reçues à cet effet, ne sont pas supprimées. Bouix, *loc. cit.*, p. 338. Enfin s'il s'agit de la procédure spéciale pour cause d'hérésie, elle revient de droit au Saint-Office, la sentence définitive en cette matière étant réservée au souverain pontife. Const. *Romanus pontifex*, de Pie IV, an. 1563; *Si de protegendis*, de Pie V.

En dehors du cas précédent de causes criminelles, le souverain pontife peut encore procéder, par décret, à la déposition d'un évêque, et même de tous les évêques d'une région, lorsque la chose apparaît nécessaire ou même simplement utile au bien de l'Église. Ce pouvoir est une conséquence directe du primat de juridiction qu'il possède vis-à-vis de l'Église universelle; et,

lorsque, pour satisfaire aux exigences de l'intérêt de l'Église, le pape ordonne à des évêques de renoncer à leur juridiction et bénéfice, ils sont tenus d'obtempérer à cette disposition du pasteur suprême, sans quoi ils se rendraient coupables du crime d'insubordination, et, pour ce grave motif, s'attireraient également, cette fois sous forme de peine, la déposition et la privation de leur bénéfice. L'histoire de l'Église nous offre un seul exemple de cette jurisprudence exceptionnelle, c'est l'injonction intimée par Pie VII, à l'occasion du concordat de 1801, à tous les évêques de France, de Belgique et de Savoie, de renoncer à leurs sièges, de sorte que ceux qui ne voulurent pas se soumettre à cette décision, et reconnaître pour légitimes les nouveaux pasteurs nommés en leurs lieu et place, furent des schismatiques et encoururent l'anathème du concile de Trente, sess. XXIII, can. 8. Cf. Bouix, *loc. cit.*, p. 360 sq.

2° *Par le consentement même de l'évêque.* — Cette vacation peut s'effectuer dans deux cas bien distincts : la démission du titulaire et sa translation à un autre évêché.

1. *Démission.* — La démission, ou renonciation, n'est pas autre chose que le libre abandon du propre bénéfice, effectué, pour une cause grave, entre les mains du supérieur légitime qui a pouvoir de l'accepter. Avant le XIIe siècle, les renonciations des bénéfices étaient rares. Mais, à dater du XIIe siècle, les renonciations commencèrent à devenir plus fréquentes; la collation des bénéfices fut dès lors interprétée comme un acte de libéralité, de sorte que, chacun pouvant renoncer à une libéralité, la pratique des démissions pénétra plus avant dans les mœurs ecclésiastiques.

Or on sait qu'il existe deux espèces de renonciations : l'une, *expresse*, manifestement exprimée, oralement ou par écrit, selon la forme déterminée par le droit; l'autre, *tacite*, qui résulte d'un fait signifiant, par sa nature ou par l'interprétation du droit, l'abandon ou la cession du bénéfice lui-même. La renonciation expresse se divise, à son tour, en renonciation *simple* ou absolue, sans aucun pacte, condition, ou mode qui la détermine, et en renonciation *conditionnelle*, qui a lieu moyennant quelque condition, ou pacte, qui la modifie. A noter également, touchant les démissions épiscopales, que celles-ci peuvent porter soit sur le *lieu* seulement, c'est-à-dire le propre diocèse, soit, à la fois, sur le *lieu* et sur la *dignité*, lorsque l'évêque renonce à toute administration épiscopale et à tout exercice de sa dignité, de sorte que, même invité par un autre évêque, il ne puisse licitement conférer les ordres sacrés. Cf. Bouix, *op. cit.*, t. I, p. 394.

La renonciation, pour obtenir ses effets juridiques, doit être libre, sans fraude, ni violence; elle doit porter sur le bénéfice propre, c'est-à-dire celui que le sujet démissionnaire possède de plein droit; elle doit, en outre, être motivée par une cause juste et légitime, l. I, tit. IX, c. 10; enfin, elle doit être acceptée par l'autorité supérieure, exception faite pour le pape, lequel, étant le chef suprême de la hiérarchie ecclésiastique, n'a besoin du consentement de personne pour renoncer à la dignité pontificale. Sexte, l. I, tit. VII, c. 1. L'autorité ecclésiastique compétente, pour accepter la démission des évêques, est uniquement le souverain pontife lui-même; les renonciations épiscopales étant en effet réservées au siège apostolique. L. I, tit. IX, c. 10.

La démission, une fois revêtue des conditions canoniques, doit être publiée dans le temps prescrit par le droit; autrement, elle reste sans effet. Or, à ce sujet, fut établie, par Innocent VIII, une règle, *De publicandis resignationibus*, en vertu de laquelle aucune démission n'était admise si elle n'était publiée dans l'intervalle de six mois, ou d'un mois seulement, selon que la renonciation s'effectuait dans la curie romaine, ou en dehors de la cour pontificale. Mais cette loi d'Innocent VIII cessa d'être comprise parmi les règles de la Chancellerie apostolique, dès que parut la const. *Humano vix judicio* de Grégoire XIII, d'après laquelle aucune démission faite en cour romaine n'est valable si elle n'a été publiée dans l'intervalle de six ou de neuf mois, selon que les démissionnaires résident *intra montes*, ou bien *extra montes*.

Aussitôt que la renonciation est chose effectuée et admise, le démissionnaire ne peut plus la retirer, et il perd, par le fait même, tout droit vis-à-vis du bénéfice en question; ne pouvant, en conséquence, percevoir les revenus dudit bénéfice. L. III, tit. IX, c. 3.

2. *Translation.* — La translation se définit : le changement d'un bénéficier d'une Église à une autre, effectué par ministère de l'autorité supérieure, et pour une cause raisonnable. Le droit canonique a fixé plusieurs conditions sans lesquelles la translation ne saurait être légitime. *a*) Aucune translation ne peut s'effectuer sinon par disposition de l'autorité supérieure, de sorte que si le bénéficier, de sa propre autorité, passe d'une Église à une autre, il perd tout droit vis-à-vis des deux bénéfices en question : vis-à-vis du premier, parce qu'il y a renoncé par dédain, et vis-à-vis du second, parce qu'il l'a recherché par ambition, q. I, caus. VII, c. 31; l. I, tit. VII, c. 3 : telle a été la peine infligée au cardinal Maury qui, sur la simple invitation de l'empereur Napoléon Ier, et sans l'intervention du pape, s'était transféré, de lui-même, à l'Église de Paris. Ainsi donc tous les évêques, et les prélats exempts exerçant une juridiction quasi épiscopale, ne peuvent bénéficier d'une translation sans l'autorisation du souverain pontife, comme il ressort de la réserve établie par le pape Innocent II, aux Décrétales, l. II, tit. VII, c. 2 : *tria hæc quæ præmisimus* (la translation, la déposition et la renonciation) *sola sunt romano pontifici reservata*. *b*) La translation doit être motivée par une cause grave, à savoir, la nécessité, ou au moins l'utilité de l'Église. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. XIII, c. XIV. Aujourd'hui, le soin de se prononcer touchant la légitimité des causes de la translation des évêques appartient à la Consistoriale. *c*) La translation doit s'effectuer selon un ordre établi : c'est ainsi que, en règle générale, la translation doit se faire d'une Église de moindre importance à une Église de rang supérieur, l. I, tit. VII, c. 1, 4; ce qui n'empêche pas que, pour de graves motifs, la translation ne puisse s'effectuer à une Église de même rang, ou même à une Église de rang inférieur. Cf. Sebastianelli, *op. cit.*, *De rebus*, p. 334. Enfin il est nécessaire, en principe, qu'intervienne le consentement, non seulement de ceux qui jouissent d'un droit de nomination, de présentation, ou d'élection, mais encore du sujet même qui doit être transféré. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. XIII, c. XVI, n. 13.

Quels sont les effets juridiques de la translation? Par le fait même, le sujet transféré perd tout droit vis-à-vis du bénéfice qu'il possédait auparavant, et acquiert tous les titres et droits inhérents au nouveau bénéfice qu'il reçoit; c'est-à-dire pour l'évêque, à dater du moment où il est délié, en consistoire, par le souverain pontife, du lien qui l'unissait à son Église; et cela, même avant l'expédition des lettres apostoliques, et sans que l'évêque en question ait déjà pris possession de son nouveau diocèse, selon un décret d'Urbain VIII, du 20 mars 1625. Ainsi donc, une fois que lui a été notifiée sa translation, l'évêque doit s'abstenir de tout exercice de la juridiction épiscopale, laquelle, en effet, passe au chapitre et au vicaire capitulaire, d'après la disposition du concile de Trente, sess. XXIV, c. XVI, *De reform.*, mais dans l'intervalle qui s'étend entre la rupture du lien de la première Église et la notification

de la translation, la juridiction ordinaire, vis-à-vis du diocèse en question, persévère, dans l'évêque transféré, en vertu d'une délégation du saint-siège, plutôt qu'en vertu d'un droit propre; et il n'appartient à l'évêque susdit que d'expédier les actes qui ne peuvent rester en suspens, sans procéder à de nouvelles collations de bénéfices. Cf. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. XIII, c. XVI, n. 10.

Corpus juris canonici, édit. Richter, Leipzig, 1839 : décrétales de Grégoire IX, l. I, tit. XXXI, *De officio judicis ordinarii;* concile de Trente, sess. VI, VIII, XIII, XVI, XXI, XXIII, XXIV, XXV; constitutions et encycliques des papes, spécialement de Sixte-Quint, de Benoît XIV, de Léon XIII et de Pie X; collections des décrets de la S. C. du Concile et de la S. C. des Rites.

Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. II, c. VII; l. VII, c. XI; l. XIII, c. IV, VI, XIV, XVI; Schmalzgrueber, *In decretales Gregorii IX*, Ingolstadt, 1726, l. I, tit. XXXI; Pirhing, *Jus canonicum*, Dillingen, 1722, l. I, tit. XXXI; Pichler, *Jus canonicum*, Venise, 1758, l. I, tit. XXXI; Ferraris, *Bibliotheca canonica*, Rome, 1759, t. III, v° *Episcopus;* Santi, *Prælectiones juris canonici*, Ratisbonne, 1904 (édit. Leitner), l. I, tit. XXXI; Wernz, *Jus decretalium*, Rome, 1901, *passim*; Bouix, *De episcopo*, Paris, 1873, *passim*; Sebastianelli, *Prælectiones juris canonici*, *De personis*, *De rebus*, Rome, 1896, *passim*; Aichner, *Compendium juris canonici*, Brixen, 1900; E. Berardi, *Praxis confessariorum*, Pavie, 1899, t. III, p. 92; *De episcopo*, Bologne, 1891, *passim*; *Examen confessarii et parochi*, Pavie, 1885, t. I, p. 359 sq.; Lucidi, *De visitatione sacrorum liminum*, Rome, 1883, *passim*; Vecchiotti, *Institutiones canonicæ*, Turin, 1886, t. II; Zitelli, *Apparatus juris ecclesiastici*, Rome, 1888, part. I, c. VI; Munerati, *Elementa juris ecclesiastici publici et privati*, Turin, 1903, p. 116 sq., 214 sq.; Cavagnis, *Institutiones juris publici*, Rome, 1906, l. IV, n. 139 sq.

Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 333 sq., 1024 sq.; Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline*, part. I, l. I, c. XVII; Spitz, *De episcopis, chorepiscopis ac regularibus exemptis*, Bonn, 1785, p. 46 sq.; Phillips, *Du droit ecclésiastique*, Paris, 1850, t. II, p. 83 sq.

E. VALTON.

ÉVIDENCE. — I. Définition. II. Espèces. III. Évidence, savoir et foi. IV. Évidence et certitude.

I. DÉFINITION. — Évidence, *evidentia*, vient du latin *videre*, terme qui, après avoir été primitivement appliqué au sens de la vue, a été ensuite étendu à toute sorte de connaissance sensible, et à la connaissance intellectuelle elle-même : *quod primo impositum est ad significandum actum sensus visus, sed propter dignitatem et certitudinem hujus sensus, extensum est hoc nomen, secundum usum loquentium, ad omnem cognitionem aliorum sensuum... et ulterius etiam ad cognitionem intellectus.* S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a^, q. LXVII, a. 1.

Les philosophes qui traitent de l'évidence s'accordent à la trouver indéfinissable; « ils en donnent ce motif... : l'évidence est ce qu'il y a de plus simple et de plus clair, et, par conséquent, il est impossible et inutile de la définir. Ils se rejettent sur des comparaisons naturellement empruntées à la lumière qui se manifeste elle-même, en nous découvrant les choses qu'elle éclaire. » *Dictionnaire des sciences philosophiques* de Franck, Paris, 1875, p. 502. Ceux qui ont essayé « d'en parler avec un peu plus de netteté » n'y ont pas toujours réussi; et ils ont souvent oublié ou peut-être ignoraient-ils, que « la netteté » a diminué, ou plutôt restreint, et finalement faussé plus de notions qu'elle n'en a éclairci. Ainsi, l'auteur de l'art. *Evidence*, dans le même *Dictionnaire*, « dit d'une affirmation qu'elle est évidente, quand on n'en peut demander ni indiquer la raison. Ce n'est pas à dire qu'elle n'en ait pas : car l'intelligence ne peut croire sans raison, ce qui reviendrait à être déraisonnable; mais cette raison se trouve dans l'affirmation même, elle y est, pour ainsi dire, incorporée... Ce n'est donc rien préjuger que de dire : une affirmation est évidente quand elle implique sa propre raison. » *Loc. cit.*, p. 502, 503. Mais cette définition est elle-même équivoque ou incomplète; et ne sait-on pas, en effet, par exemple, que beaucoup de nos affirmations, comme elles ne sont pas évidentes par elles-mêmes, ont besoin d'être démontrées, et qu'elles n'impliquent par conséquent pas leur propre raison? Si une affirmation n'est évidente que « quand elle implique sa propre raison, » ou « quand cette raison se trouve dans l'affirmation même, » l'évidence ne dépasserait guère les premiers principes. Voilà pourquoi, au lieu de vouloir donner de l'évidence une définition trop précise qui la dénature, il est peut-être préférable de s'en tenir comme les anciens à des notions plus générales; et ainsi, on pourrait sans doute se contenter de dire avec eux que l'évidence est la clarté avec laquelle la vérité apparaît à notre esprit et détermine la certitude : *fulgor quidam veritatis, mentis assensum rapiens.* La certitude est un état du *sujet pensant;* l'évidence est un caractère de l'*objet pensé.* On dit au sens propre : *Je* suis certain, parce que *cela* est évident. Voir CERTITUDE.

II. ESPÈCES. — L'évidence peut être considérée de deux manières : ou bien par rapport à l'esprit auquel elle s'impose, ou bien par rapport à l'objet qu'elle caractérise.

1° Dans le premier cas, l'évidence est parfaite ou imparfaite. L'évidence *parfaite* est celle de toutes les vérités qui s'imposent à l'esprit d'une façon tellement irrésistible qu'il n'y a pas moyen de leur opposer aucune objection : tel est le cas des premiers principes et des vérités mathématiques. Mais l'évidence *imparfaite*, au contraire, ne nous subjugue pas de vive force; et elle laisse toujours quelque place à une résistance possible. On peut en trouver un excellent exemple dans l'évidence des vérités morales, que l'on appelle aussi quelquefois plus simplement l'*évidence morale*. Les vérités morales, en effet, ne s'imposent pas à nous avec cette évidence rigoureuse qui rend impossible toute objection; et voilà pourquoi il est si nécessaire que le *consentement* de la volonté s'ajoute alors à l'*assentiment* de l'intelligence. L'assentiment est produit ou déterminé par l'évidence; mais il y a toujours des osbtacles qui nous disputent notre adhésion, et il y a toujours des obscurités qui nous empêchent de bien voir : « Nous entrons parfois en des doutes étranges, et nous tentons de résister à l'évidence même : résistance condamnée par la conscience, ce qui montre bien que nous ne pouvons nous soustraire à l'autorité de la loi morale, mais résistance possible, ce qui prouve que l'évidence n'exerce pas ici sur nous une absolue contrainte, » Ollé-Laprune, *La certitude morale*, Paris, 1880, p. 120; et c'est sans doute, quelquefois, que nous aurions besoin d'un peu plus de lumières, mais il arrive souvent aussi que notre volonté n'a point fait tout ce qu'elle aurait dû faire. « Si la géométrie s'opposait autant à nos passions et à nos intérêts présents que la morale, nous ne la contesterions et ne la violerions guère moins, malgré toutes les démonstrations d'Euclide et d'Archimède, qu'on traiterait de rêveries et qu'on croirait pleines de paralogismes; et Joseph Scaliger, Hobbes et autres, qui ont écrit contre Euclide et Archimède, ne se trouveraient point si peu accompagnés qu'ils le sont. » Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, cité par Brugère, *De vera religione*, Paris, 1878, p. 269. Cf., sur toute cette question, Pascal, *Pensées : De l'art de persuader;* Bourdaloue, *Sermon sur l'aveuglement spirituel*, édit. Vivès, t. I, p. 437; Brugère, *De vera religione*, un appendice *De evidentia morali in veritatibus religiosis*, p. 264-271; Ollé-Laprune, *La certitude morale*.

2° Si l'on considère l'évidence par rapport à l'objet qu'elle caractérise, on peut distinguer deux sortes

d'évidence : l'évidence intrinsèque et l'évidence extrinsèque. — 1. L'évidence *intrinsèque* est l'évidence directe de la vérité, c'est-à-dire l'évidence de la vérité considérée en elle-même : elle porte sur le contenu de la proposition. Elle est comme une sorte de lumière qui va, si l'on peut ainsi dire, d'un terme à l'autre de la proposition, à l'intérieur même de celle-ci, et qui éclaire tellement le rapport qu'il y a entre les deux que l'on ne puisse pas douter un seul instant de sa vérité. *Evidentia intrinseca est de esse rei secundum se, in quantum scilicet, proposito intellectui aliquo enuntiato circa rei existentiam vel naturam vel proprietates, facit apparere in ipsomet convenientiam et connexionem prædicati cum subjecto.* Billot, *De virtutibus infusis*, Rome, 1905, p. 202.

L'évidence intrinsèque peut être immédiate ou médiate. L'évidence *médiate* est celle des propositions ou des vérités qui ont besoin d'être démontrées et qui ne sont pas, comme on dit, évidentes par elles-mêmes. Mais le raisonnement qui sert à prouver ces sortes de vérités ne peut naturellement pas être reculé à l'infini; et il faut, au contraire, qu'il procède de propositions fixes, immédiatement évidentes, auxquelles notre connaissance tout entière soit subordonnée. Ces propositions s'appellent les premiers principes : on dit qu'elles sont d'évidence *immédiate*, parce que non seulement elles ne doivent pas, mais elles ne peuvent même pas être démontrées : « C'est de quoi sera convaincu tout homme qui considérera une de ces propositions auxquelles il donne son consentement dès la première vue sans l'intervention d'aucune preuve; car il trouvera que la raison pourquoi il reçoit toutes ces propositions vient de la convenance ou de la disconvenance que l'esprit voit dans ces idées en les comparant immédiatement entre elles, selon l'affirmation ou la négation qu'elles emportent dans une telle proposition. » Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. Coste, Amsterdam, 1700, p. 757.

2. L'évidence *extrinsèque* ne porte plus, comme l'évidence intrinsèque, sur le contenu lui-même de l'affirmation; et elle ne découvre plus, si l'on peut ainsi parler, la vérité intérieure de la proposition; ce qui rend alors notre adhésion raisonnable, ce n'est plus la liaison intrinsèque du sujet et de l'attribut, puisque, précisément, cette liaison nous échappe; et ainsi notre certitude repose, non pas sur la vérité elle-même que nous ne pouvons pas atteindre par nos propres forces, mais sur des points d'appui extérieurs à la vérité. *Evidentia autem extrinseca dicitur illa quæ tota versatur circa quoddam esse extrinsecum rei, puta esse attestatum, esse credibile.* Billot, *op. cit.*, p. 203.

L'évidence de crédibilité est une évidence extrinsèque. Voir Crédibilité. L'évidence du témoignage ou évidence de l'attestation, *evidentia in attestante* ou *in testificante*, doit-elle aussi être considérée comme une véritable évidence extrinsèque? On a voulu l'assimiler, par exemple, à l'évidence *a posteriori* des effets, *evidentia quæ est ex effectibus*; et on a essayé de démontrer que le témoignage n'était pas plus extrinsèque à la vérité attestée que la cause à l'effet. Mais les effets, sans être précisément du même ordre que la cause, tiennent cependant à elle; et comme ils ont en elle leur raison d'être et leur principe, on peut dire qu'elle les contient virtuellement. *Cum omnis effectus sit, non quidem formaliter, sed virtualiter in sua causa, quælibet creatura potest dici quoad omnia quæ habet, virtualiter Deo intrinseca.* Gonet, *De virtutibus theologicis*, c. II, § 6. L'évidence des effets rejaillit en quelque sorte sur la cause dont ils procèdent; dans la lumière où nous les contemplons, c'est son image à elle et c'est son reflet que nous retrouvons toujours; et ainsi, il n'est pas étonnant que la connaissance des effets nous conduise infailliblement à celle de la cause qui les a produits. Mais le rapport du témoignage à la vérité attestée n'est pas le même que celui de la cause à l'effet; l'effet procède de la cause, il n'existe que par elle, et il tient d'elle tout ce qu'il a; la vérité attestée, au contraire, ne tient même pas son existence du témoignage qui nous la communique; et si nous ne la connaissons, quant à nous, que par ce témoignage, elle aurait cependant pu tout aussi bien nous arriver par le moyen d'un autre, car elle est en elle-même indépendante de chacun d'eux. Ainsi le témoignage est tout à fait extérieur à la vérité attestée; il ne pourra donc jamais nous faire entrer en elle; et voilà pourquoi l'évidence du témoignage doit être considérée comme une véritable évidence extrinsèque.

III. Évidence, savoir et foi. — L'évidence extrinsèque nous donne, comme l'évidence intrinsèque, la connaissance de l'objet qu'elle caractérise. Si les mots sont pris dans une acception large, dès qu'un objet est atteint par l'esprit, il est *connu*, et il n'importe guère qu'on l'atteigne du dedans ou seulement du dehors.

Mais si l'on veut définir d'une façon rigoureuse la connaissance qui procède d'une évidence intrinsèque, et celle qui vient d'une évidence extrinsèque, on voit immédiatement que ces deux sortes de connaissance diffèrent essentiellement l'une de l'autre. Admettre une vérité évidente de soi ou démontrée, c'est savoir. Admettre une vérité qu'un témoin révèle ou qu'une autorité affirme, c'est croire. On connaît ou on *sait*, à proprement parler, les choses que l'on voit, ou en elles-mêmes, ou par le moyen de quelque autre qui sert à les montrer; et il y a donc un véritable savoir qui ne repose que sur une évidence médiate ou indirecte sans se confondre pour cela avec la foi proprement dite. *Assentit intellectus alicui dupliciter. Uno modo, quia ad hoc movetur ab ipso objecto, quod est vel per seipsum cognitum (sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus), vel per aliud cognitum (sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia).* S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. I, a. 4. On *croit*, au contraire, quand la chose affirmée demeure cachée, et qu'ainsi l'assentiment est déterminé, non pas par l'objet lui-même, mais par une raison extérieure à l'objet : de là, le rôle qui revient à la volonté dans la foi. *Intellectus credentis assentit rei creditæ, non quia ipsam videat, vel secundum se, vel per resolutionem ad prima principia per se visa, sed quia convincitur per auctoritatem divinam* (il ne s'agit ici, comme on le voit, que de la foi d'autorité) *assentire his quæ non videt, et propter imperium voluntatis moventis intellectum. Loc. cit.*, S. Thomas, q. v, a. 2. Cf. Bainvel, *La foi et l'acte de foi*, Paris, 1907, p. 154. Voir Croyance.

Il y a deux sortes de foi, qui se distinguent l'une de l'autre suivant la nature de l'évidence qu'elles comportent : l'une, qui est la « foi de science » ou foi scientifique, repose sur l'évidence du témoignage, *fides propter evidentiam in attestante*; l'autre, qui est la foi d'autorité, repose sur la parole du témoin et n'est accompagnée que de la simple évidence de crédibilité : *fides propter auctoritatem attestantis.* Cf. Billot, *op. cit.*, p. 207 sq.; Bainvel, *op. cit.*, p. 33 sq. La foi de science est sans doute assez mal nommée; mais on ne voit pas d'abord par quelle autre appellation, plus commode ou plus exacte, on pourrait la désigner dans notre langue; et, au surplus, le nom est-il aussi malheureux qu'on l'a généralement voulu dire, et ne marque-t-il pas, au contraire, assez bien le caractère tout à fait particulier de cette foi qui repose sur l'évidence du témoignage? Telle est en effet, par exemple, la nature de la foi historique, qu'il nous est sans doute impossible de vérifier directement les vérités qu'elle contient, et, par conséquent, d'arriver jamais véritablement à les *savoir*; mais nous pouvons très bien contrôler le témoignage qui nous les apporte; et si notre assentiment est encore un acte de foi, il repose cependant tout entier sur la connaissance que nous avons de la valeur du témoignage. Mais la foi d'autorité, celle de l'enfant qui croit à sa mère ou du chrétien qui croit à Dieu, est toute différente de la foi historique; le motif sur lequel elle repose n'est plus l'évidence du témoignage, c'est la seule autorité de celui qui parle; et voilà pourquoi la foi historique, ou plus généralement la foi scientifique, n'est qu'une foi analogique ou improprement dite : la véritable foi est la foi d'autorité. Voir Foi. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. XIV, a. 1, 2; *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. I-V, principalement q. V, a. 2, 3.

IV. Évidence et certitude. — La connaissance qui repose sur l'évidence est une connaissance *vraie* qui nous donne la certitude; et c'est ce que l'on veut dire quand on dit que l'évidence est le critérium de la vérité ou de la certitude. « Descartes, a-t-on fait souvent remarquer, n'ayant point mis d'enseigne à l'hôtellerie de l'évidence, chacun se croit en droit d'y loger son opinion. » On peut en dire autant de cette formule générale par laquelle les philosophes donnent l'évidence comme étant le critérium de la certitude : c'est une formule qui n'a point d'enseigne, où chacun peut loger son opinion, et dont il n'est, par conséquent, pas tout à fait indispensable d'indiquer brièvement la signification.

1° Il y a une première chose qui est communément admise, ou, si l'on veut, il y a une première sorte d'évidence que tous les philosophes s'accordent à reconnaître comme un signe infaillible de vérité et de certitude : c'est l'évidence intrinsèque, celle que Descartes avait en vue dans la première des quatre règles de sa méthode. « Le premier (précepte), dit-il, était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle, c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute. » *Discours de la méthode*, part. II. La clarté et la distinction des idées marquent entre elles une liaison tellement rigoureuse qu'il est impossible à notre raison, si elle est dégagée de toute influence des sens et de l'imagination, de ne point l'apercevoir. Descartes appelait du nom d'intuition cet acte de la raison qui perçoit directement la vérité.

2° Mais cette évidence absolue est trop rigoureuse pour être donnée comme le critérium exclusif de toutes les certitudes naturelles; et la vérité n'a pas, en effet, toujours besoin de nous être manifestée d'une façon si claire et si distincte pour que nous puissions en être assurés. Voilà pourquoi, en dehors de l'évidence « où l'on ne doute point, à cause de la liaison qu'on voit entre les idées, » il y a une vraie certitude « où l'on ne saurait douter sans mériter d'être fort blâmé. » Leibniz, *Nouveaux essais*, l. IV, XI, § 10. Ainsi « l'indice de la certitude, ce n'est pas toujours cette liaison nécessaire entre les idées, qui rend le doute absolument et métaphysiquement impossible : là où cette contrainte logique n'existe pas, il est possible de douter; mais le doute n'est point pour cela permis, légitime, raisonnable. » Ollé-Laprune, *op. cit.*, p. 244. Tel est le cas généralement de toutes les vérités historiques, de toutes les vérités morales, et peut-être aussi de beaucoup de vérités philosophiques qui ne s'imposent pas à notre esprit avec cette évidence irrésistible qui, dans l'ordre mathématique, par exemple, rend impossible toute espèce de doute; mais si ce n'est pas pour nous une nécessité de reconnaître ces sortes de vérités dès qu'elles se montrent à nous, il serait cependant déraisonnable d'en douter. « Nous sommes certains que Constantinople est dans le monde, que Constantin et Alexandre le Grand et Jules César ont vécu. Il est vrai que quelques paysans des Ardennes en pourraient douter avec justice, faute d'information, mais un homme de lettres et du monde ne le pourrait faire sans un grand dérèglement d'esprit. » Leibniz, *loc. cit.*

3° La certitude ne s'étend-elle pas plus loin? Et en dehors des vérités qui reposent plus ou moins directement sur une évidence quelconque, n'y a-t-il point place encore pour une autre sorte de certitude qui, sans se passer de toute espèce d'évidence, ne reposerait cependant d'aucune manière sur l'évidence qu'elle suppose ou qu'elle comporte?

En premier lieu, les « philosophes » n'admettent point d'autres certitudes que celles qui reposent sur l'évidence rationnelle. « Je déclare, en tant que philosophe, écrit Paul Janet, que je ne reconnais qu'un seul devoir, celui de « n'affirmer comme vrai que ce qui « me paraîtra évidemment être tel, c'est-à-dire que je « verrai si clairement et si distinctement que je ne sau« rais le révoquer en doute. » Voilà la règle absolue. Descartes l'a posée au début de la philosophie moderne, et c'est par là qu'il l'a créée, constituée... C'est son Évangile. » *Principes*, Paris, 1897, t. II, p. 478. Mais quel qu'ait pu être l'effet de sa philosophie, il n'est point douteux que l'intention de Descartes ait été de mettre en dehors de son doute les vérités de la religion; et on peut croire qu'il les avait prudemment voulu soustraire au premier précepte de sa méthode. C'est Bayle, le premier, qui les a soumises « à la règle matrice et originale, qui est la lumière naturelle; » il entend, quant à lui, que tout dogme soit « homologué, pour ainsi dire, vérifié et enregistré au parlement suprême de la Raison qui juge en dernier ressort et sans appel de tout ce qui nous est proposé; » et c'est donc lui qui a véritablement fondé, et posé au début de la philosophie moderne « la liberté de philosopher sur les matières de la religion, » c'est-à-dire plus simplement, la liberté de supprimer les matières de la religion. Il n'y a rien de plus clair, en effet, qu'on détruit les vérités surnaturelles en les ramenant à la lumière de la raison, et il n'y a rien de plus évident, suivant les paroles de Bossuet, qu'en ôtant les feux éternels auxquels elle s'allume, on éteint complètement la foi; et voilà pourquoi, suivant le philosophisme, la religion révélée ne se réduit qu'à « quelques propositions inintelligibles, et qui, par conséquent, ne peuvent passer pour des vérités par rapport à nous. » Cf. Bayle, *Commentaire philosophique sur le Compelle intrare*; Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, *passim*.

En second lieu, les théologiens catholiques croient sans doute à l'existence de vérités ou de certitudes supérieures aux vérités et aux certitudes rationnelles : telle est la condition de toutes les vérités de la foi; mais quelques-uns d'entre eux ramènent la foi catholique, comme la foi humaine, à l'évidence du témoignage; et ainsi ils admettent que nous croyons les vérités de la foi parce que nous les voyons dans le témoignage divin. Ils se basent sur cette raison que la foi est une adhésion intellectuelle et raisonnable, et que toute adhésion intellectuelle et raisonnable doit nécessairement reposer soit sur l'évidence directe de la vérité, soit sur l'évidence du témoignage. Mais, comme on le verra à l'art. Foi, la véritable foi peut être une adhésion intellectuelle et raisonnable sans être ramenée à l'évidence du témoignage. Si elle *suppose* ou *comporte* une certaine évidence qui est l'évidence de crédibilité, elle ne repose cependant d'aucune ma-

nière sur elle. L'évidence de crédibilité nous met sur le seuil du temple : c'est la foi qui nous y introduit.

La question de l'évidence n'a pas encore fait l'objet d'un traité spécial. Mais on trouvera la plupart des indications générales, soit dans les Manuels de philosophie, comme celui du P. Remer, *Summa prælectionum philosophiæ scholasticæ*, Prato, 1900, t. I, soit dans les traités de la foi, comme celui du P. Billot, *De virtutibus infusis*, Rome, 1905. Quant au reste, on se servira avec profit des autres ouvrages qui ont pu être cités dans le cours de l'article; mais encore une fois, aucun d'entre eux ne traite la question *ex professo*, et il ne faut donc pas leur demander ce qu'ils n'ont pas promis. Voir aussi A. Vacant, *De certitudine judicii quo assentitur existentiæ revelationis* (thèse), Nancy, 1878, p. 22-92.

J. Bouché.

ÉVOCATION DES MORTS. Voir Nécromancie.

ÉVODIUS, évêque d'Uzala dans l'Afrique proconsulaire depuis 396 ou 397 jusqu'à l'époque de sa mort, 16 octobre 424, nous dès sa jeunesse et conserva toujours d'étroites et cordiales relations avec saint Augustin. Témoins d'abord deux traités de ce Père, l'un, le *De quantitate animæ*, composé à Rome en 388, l'autre, e *De libero arbitrio*, qui, commencé à la même date, ne fut pourtant pas terminé avant 395; car ils ne nous offrent, de compte fait, que le résumé et les conclusions des entretiens particuliers de saint Augustin et d'Évodius. Parmi les 270 lettres du t. II de l'édition bénédictine de saint Augustin, se trouvent aussi quatre lettres d'Évodius, portées sous les n. CLVIII, CLX, CLXI, CLXIII, toutes écrites vers l'an 414 et qui demandent principalement la solution de problèmes spéculatifs. Les lettres, portées sous les n. CLIX, CLXII, CLXIV, contiennent les réponses de saint Augustin. La lettre portée sous le n. CLXIX est pareillement une réponse du saint docteur, vers la fin de l'an 415, à des questions dogmatiques de son ami. Dom Morin, enfin, a publié, *Revue bénédictine*, 1896, t. XIII, p. 481-486, une lettre inédite d'Évodius. Quant à l'opuscule *De fide contra manichæos*, qui figure dans les œuvres de saint Augustin, *P. L.*, t. XLII, col. 1139-1156, tout porte à l'attribuer à l'évêque d'Uzala.

Fessler-Jungmann, *Institutiones patrologiæ*, Inspruck, 1892, t. II *a*, p. 280, note 1; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, nouv. édit. franç., Paris, 1905, t. II, p. 411, 445; Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, 4e édit., Paris, 1911, t. III, p. 276, note 4.

P. Godet.

EX CATHEDRA. Telle est la formule employée par le concile du Vatican pour résumer les conditions auxquelles le pape est infaillible. — I. Histoire. II. Sens de cette formule.

I. Histoire de cette formule. — Ni dans le projet de chapitre additionnel qui fut distribué aux Pères du concile, le 6 mars 1870, *Collectio lacensis*, t. VII, col. 641, ni dans le deuxième *schema de Ecclesia*, distribué le 9 mai, où la définition de l'infaillibilité du pape avait pris place, *ibid.*, col. 272, on ne trouve les mots : *ex cathedra*. Dans l'un et dans l'autre projet, on affirmait l'infaillibilité pontificale en s'appuyant sur des textes scripturaires et on en énumérait les conditions, mais sans les résumer dans cette formule elliptique. Elle apparaît dans la discussion du *schema*. Les *emendationes* 30 et 31, *ibid.*, col. 376, demandent que l'on introduise dans la définition de l'infaillibilité les mots : *loquens ex cathedra* ou *cum...ex cathedra definit*; et cette demande est motivée par l'emploi déjà ancien, *jam ab annis et seculis*, de cette formule devenue comme sacramentelle dans les écoles de théologie, par l'usage qu'en ont fait les docteurs lorsqu'ils ont parlé de l'infaillibilité du pape et par l'exemple des conciles anciens qui n'ont pas craint de faire entrer dans des définitions de foi des expressions théologiques lorsqu'ils le jugeaient utile pour préciser davantage le dogme. Ces demandes furent favorablement accueillies par la députation de la foi, ainsi qu'en témoigne le rapport lu par Mgr Gasser dans la congrégation générale du 11 juillet, *ibid.*, col. 411, et acceptées par la grande majorité des membres du concile. *Ibid.*, col. 421. C'est ainsi que la formule *ex cathedra* prit place dans la définition solennelle du 18 juillet.

La faveur dont cette expression a joui au concile est donc motivée en grande partie par son ancienneté.

De fait, si nous en considérons les origines lointaines, elle remonte aux premiers siècles du christianisme. La *cathedra* de l'évêque fut considérée, dès la plus haute antiquité, comme le symbole de l'autorité épiscopale, particulièrement en matière d'enseignement, comme la *cathedra Moysis* avait désigné, dans la bouche de Jésus, l'autorité religieuse du judaïsme. Matth., XXIII, 2. Voir *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. III, col. 1909. La *cathedra Petri*, la *sedes Petri*, la *sedes apostolica*, expressions toutes synonymes, désignent de même dans une foule de documents l'autorité du successeur de Pierre, spécialement dans les questions de foi; c'est ainsi que saint Cyprien se plaint des novatiens qui ont osé *ad Petri cathedram navigare*, c'est-à-dire recourir à l'autorité du pape, *Epist.*, LIX, *ad Cornel.*, 14, *P. L.*, t. III, col. 818; que saint Jérôme se flatte de rester en communion avec la *cathedra Petri*, *Epist.*, XV, *ad Damas.*, 2, *P. L.*, t. XXII, col. 355; que saint Augustin rappelle que le pélagianisme a été jugé deux fois par la *sedes apostolica*. *Serm.*, CXXXI, 10, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 734, etc.

Il faut avouer toutefois que, dans ces textes, nous sommes encore loin du sens très précis que l'usage théologique a donné à l'expression *ex cathedra* et que le concile du Vatican a consacré. Il fallait que le dogme de l'infaillibilité pontificale parvînt à l'état explicite et provoquât les discussions pour que l'on songeât à énumérer avec netteté les conditions requises pour l'exercice de cette prérogative, à plus forte raison pour que l'on essayât de les résumer en une formule d'allure scolastique. Il ne semble pas, en effet, que ni les Pères ni les grands théologiens du moyen âge aient connu cette formule. Melchior Cano l'emploie dans sa forme complète, et c'est peut-être la première fois qu'elle apparaît; dans son *De locis theologicis*, l. VI, c. VII, il dit que la promesse d'infaillibilité n'a pas été faite à Pierre *ut privato homini* et que la question ne se pose que si, dans les controverses et discussions de foi, le pape *e Petri cathedra tribunalique pronuntiet*. C'était une trouvaille; elle eut cependant si peu de succès que Bellarmin n'emploie pas encore l'expression *ex cathedra* quand, dans son traité *De romano pontifice*, il étudie et prouve l'infaillibilité du pape. *Controv.*, III, l. IV, c. I-XIV. Par contre, Bossuet nous la montre usitée dans le langage théologique de son temps, puisque, après l'avoir plusieurs fois employée dans sa *Defensio declarationis cleri gallicani*, il en explique le sens dans le *Corollarium defensionis*, VIII; il se sert d'ailleurs indifféremment des formes *e cathedra*, *ex cathedra* ou *pro cathedra*. C'est donc dans l'espace de cent ans qui s'écoule entre les *Controverses* de Bellarmin, dont le Ier volume parut en 1586, et la *Defensio* de Bossuet que se place l'origine vraie de l'expression *ex cathedra* et son admission courante dans la langue théologique.

II. Sens de l'expression. — Dès son apparition, cette expression présente le sens très exact qu'elle a aujourd'hui. Chez Melchior Cano, elle désigne déjà la plénitude de l'autorité pontificale : prononcer du haut de la chaire et du tribunal de Pierre, c'est enseigner la vérité, c'est juger les controverses de foi

avec toute l'autorité du successeur de Pierre, pasteur et fondement de l'Église.

Les théologiens ont de plus en plus analysé le contenu de cette idée; le résultat de leurs études est la phrase d'une merveilleuse précision, dans laquelle le concile du Vatican a énuméré les conditions de l'infaillibilité et épuisé ainsi le sens de la formule : « Nous enseignons et définissons que c'est un dogme révélé de Dieu que le pontife romain, en vertu de l'assistance divine à lui promise en la personne de saint Pierre, est infaillible comme l'Église elle-même, lorsqu'il parle *ex cathedra*, c'est-à-dire lorsque, s'acquittant de sa charge de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, il définit, par sa suprême autorité apostolique, comme devant être tenue par l'Église tout entière, une vérité concernant la foi ou les mœurs. » Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1839.

Conformément à cette définition, on indique d'ordinaire quatre conditions pour que le pape parle *ex cathedra*. — 1° Il faut qu'il parle comme docteur et pasteur suprême, *omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens*. L'infaillibilité est attachée, non à la science personnelle du pontife romain, mais à sa fonction, à son magistère public et officiel; c'est lorsqu'il enseigne du haut de la chaire de Pierre, c'est-à-dire avec l'autorité promise à Pierre et transmise de lui à ses successeurs, comme maître souverain de la vérité religieuse, que l'assistance divine lui a été garantie. — 2° Il faut qu'il s'agisse d'une doctrine concernant la foi ou les mœurs, *doctrinam de fide vel moribus*. Le terrain doctrinal de la chaire de Pierre est celui des choses divines; Pierre est établi docteur de l'Église pour nous apprendre les vérités ou les devoirs nécessaires au salut; il ne peut donc parler *ex cathedra* que sur le dogme ou la morale. Dans les questions humaines et profanes, l'autorité du pape pourra être celle d'un savant écouté pour sa compétence; en ce qui regarde le gouvernement de l'Église, elle sera celle d'un chef à qui l'on obéit par discipline; elle ne sera celle d'un maître dont l'enseignement est garanti par Dieu que s'il s'agit de choses religieuses ou morales. — 3° Il faut qu'il veuille trancher une question et fixer une vérité d'une manière définitive, *pro suprema sua apostolica auctoritate... definit*. Le pape peut, en effet, exposer un point de la doctrine ou de la morale, le discuter, donner son avis autorisé ou ses directions, rappeler les principes catholiques et prévenir les écarts, sans pour cela trancher un débat et fixer la vérité d'une manière irrévocable; il use ainsi d'un droit et remplit un devoir d'enseigner qui lui appartient comme à tous ceux qui sont établis par Dieu chefs dans l'Église. L'expression *ex cathedra* suppose, au contraire, l'exercice d'un pouvoir qui n'appartient qu'à Pierre, celui de rendre toute discussion et toute hésitation dans la foi impossible, de conserver l'unité dans la foi obligatoire en affirmant la vérité avec une infaillible certitude, en la fixant irrévocablement par une décision divinement garantie. C'est pourquoi dans les documents *ex cathedra* eux-mêmes les théologiens ont soin de distinguer tout ce qui précède ou suit la définition, de la définition proprement dite; les motifs et les considérants, les preuves scripturaires ou historiques, les raisonnements, les explications ne sont pas infaillibles; seule la sentence est portée *ex cathedra*, parce que seule elle tranche avec toute l'autorité du magistère de Pierre. — 4° Il faut qu'il veuille imposer sa décision à l'Église tout entière, *ab universa Ecclesia tenendam*. Ceci encore est un des privilèges spéciaux à l'autorité doctrinale du chef de l'Église; seul, il peut imposer une croyance à tous les fidèles; il n'agit donc vraiment comme chef universel, il ne parle *ex cathedra* que s'il veut obliger l'Église entière à la foi en la vérité qu'il enseigne.

Les gallicans prétendaient exiger une autre condition pour que le pape portât une sentence doctrinale *ex cathedra*, à savoir, le consentement de l'Église. Bossuet explique en ce sens la formule dont il s'agit : « que l'on regarde comme certain, si l'on veut, que le pape est infaillible quand il enseigne *pro cathedra*; mais s'il y a un doute qu'il ait parlé *pro cathedra*, avec toutes les conditions requises, la dernière marque et garantie sera le consentement de l'Église catholique. » *Corollarium defensionis*, VIII. Le concile du Vatican a repoussé cette exigence qui ruinerait l'autorité de la chaire de Pierre; quand le pape a parlé *ex cathedra*, l'Église n'a ni à juger, ni à contrôler, ni à confirmer, mais à se soumettre et à croire.

En somme, pour tout résumer en une phrase, l'expression *ex cathedra* indique l'autorité doctrinale souveraine en vertu de laquelle, par une assistance divine, Pierre en tant que chef de l'Église, le pape en tant que successeur de Pierre et comme lui chef de l'Église, peut, sans crainte de se tromper, imposer à la croyance de tous les fidèles une doctrine religieuse ou morale. Cette notion ressort de la formule elle-même, de son emploi théologique et de son explication autorisée par le concile du Vatican. Voir Infaillibilité.

Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum, collectio lacensis, Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. VII; Palmieri, *De romano pontifice*, Rome, 1877, p. 509 sq.; Billot, *De Ecclesia*, Rome, 1898, t. II, p. 28 sq.; Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du saint-siège*, Paris, 1907; Pègues, *L'autorité des encycliques pontificales d'après saint Thomas*, dans la *Revue thomiste*, novembre-décembre 1904.

L. Godefroy.

EXCOMMUNICATION. — I. Notion et division. II. Effets juridiques.

I. Notion et division. — 1° *Notion.* — L'excommunication (du latin *excommunicatio* : *ex*, de, *communicatio*, l'action de communiquer, de communier, de s'unir avec) signifie l'exclusion totale de la communion de l'Église. C'est la plus grave de toutes les censures, et elle rejette hors de la société des fidèles celui qui en est frappé. Elle est fréquemment désignée, surtout dans les anciens canons, sous le nom d'anathème, *anathema*, malédiction, exécration, encore que, comme l'observe Berardi, *Commentaria in jus ecclesiasticum universum*, Venise, 1789, t. IV, p. 187, entre l'excommunication et l'anathème, existe une différence assez marquée. L'excommunication, d'après Boniface VIII, Sexte, l. V, tit. XXIX, c. I, a un caractère médicinal : *medicinalem et disciplinarem non eradicantem*; au contraire, l'anathème, selon la remarque de saint Augustin, q. I, caus. II, can. 18, est mortel, et est interprété, dans le décret du concile de Meaux, an. 845, q. III, caus. XI, can. 41, comme une condamnation à la mort éternelle. C'est pourquoi l'anathème est infligé aux contumaces, qui résistent obstinément à l'Église, n'offrant aucun espoir d'amendement, en sorte que cette peine s'applique au crime mortel, soit au crime où le délinquant s'obstine jusqu'à la mort : *anathema nonnisi pro mortali imponi crimine et illi qui aliter non protuerit corrigi*. Can. cit., caus. XI, q. III. Tel est spécialement le cas des hérétiques, contre lesquels, en effet, on voit les canons des conciles prononcer la sentence de l'anathème. Cf., par exemple, les canons des conciles de Trente et du Vatican. Aussi bien l'anathème représente-t-il une peine plutôt qu'une censure, et, en raison de sa gravité exceptionnelle, le décret, déjà cité, du concile de Meaux dispose que les évêques ne peuvent y recourir sans en avoir référé à l'archevêque ou à leurs co-évêques : *nemo episcoporum quemlibet sine certa et manifesta peccati causa communione privet eccle-*

siastica. Sub anathemate autem sine consciencia archiepiscopi aut coepiscoporum nullum præsumat ponere. D'où il suit que l'anathème apparaît comme un degré spécial de l'excommunication, exceptionnellement grave et solennel; et, dans le langage ecclésiastique, on voit souvent exprimée, sous ce terme, l'excommunication dite majeure, surtout si elle est prononcée contre les hérétiques, et suspects d'hérésie, ou encore le cérémonial extraordinaire, autrefois en usage, lors de la dénonciation des excommuniés, coutume était l'extinction des cierges, etc. Voir t. I, col. 1169-1171.

Or le terme lui-même d'« excommunication » n'avait pas primitivement la signification restreinte d'une censure spéciale, nettement distincte des autres peines et censures, en particulier de la suspense et de l'interdit : en effet, sous le nom d'excommunication les anciens canons désignent souvent indistinctement toutes les censures, même mineures, et, comme le fait observer Berardi, *loc. cit.*, plusieurs dispositions des canons susdits, touchant l'excommunication, sont applicables à la suspense et à l'interdi ou d'autres peines moins graves. Voici, d'après l'auteur mentionné, les règles qui peuvent guider dans l'interprétation des anciens canons où il est question de l'excommunication. — 1re règle. Lorsqu'au terme excommunication se trouve adjoint le mot pénitence, on doit voir, dans ces expressions, non pas l'excommunication proprement dite, mais seulement la privation de communion vis-à-vis des biens dont jouissent les fidèles qui ne sont point placés au rang des pénitents : *denegata communio illorum quæ competunt fidelibus minime defectis in pœnitentium gradus.* Dist. XII, c. 13; dist. XXVIII, c. 9; dist. L, c. 42, 44; q. I, caus. II, c. 7, etc. — 2e règle. Si quelqu'un est dit exclu, non absolument de la communion, mais simplement de la communion sacrée, *a communione sacra*, il faut entendre non pas la censure proprement dite de l'excommunication, mais seulement la privation du sacrement d'eucharistie : *a suscipiendo eucharistiæ sacramento remotus.* Dist. L, c. 10; q. I, caus. VII, c. 40; q. II, caus. XII, c. 24; q. VIII, caus. XV, c. 2, etc. — 3e règle. Lorsque l'excommunication est infligée pour un temps déterminé, *ad certum tempus*, il s'agit plutôt d'une espèce de pénitence, ou de peine particulière. Dist. XII, c. 13; dist. XVIII, c. 15, 17; dist. XXXIV, c. 2; dist. XXXV, c. 9, etc. — 4e règle. Si l'excommunication est dite infligée à perpétuité et s'adresse à des clercs, on doit y voir la peine de la déposition : *clerici ea ratione excommunicati potius intelligentur e gradu suo depositi.* Dist. L, c. 7, 8, 10; dist. IV, c. 118, *De consecratione*; tit. *De cohab. cleric. et mulier.*, c. 3. Si, au contraire, cette excommunication perpétuelle s'adresse à des laïcs, il faut l'entendre plutôt de l'interdit de la réception du sacrement d'eucharistie : *laici ea ratione excommunicati potius censebantur interdicti ab eucharistiæ perceptione*, q. VI, caus. V, c. 6; q. I, caus. XXVII, c. 25; dist. I, c. 84, *De pœnit.* Il arrivait en effet que, pour des crimes très graves, les laïcs étaient punis de la privation du sacrement d'eucharistie durant toute leur vie, et même à l'article de la mort, à titre de pénitence perpétuelle; témoin le décret du IIe concile d'Arles, an. 452; q. X, caus. III, c. 2, etc. Quant à la communion spirituelle chrétienne, dont privé l'excommunication proprement dite, elle n'était pas refusée aux moribonds, comme étant indispensable pour le salut. Dist. XXVIII, c. 12; q. X, caus. III, c. 6, etc. — 5e règle. Si l'excommunication est prononcée contre des clercs, et si elle est dite infligée jusqu'à ce que la sentence soit prononcée, il faut y voir une suspense, plutôt qu'une excommunication. Dist. XVIII, c. 15. — 6e et 7e règles. Lorsqu'il est dit que le clerc excommunié, s'il vient à mépriser cette peine, doit être déposé, il s'agit d'une véritable suspense; car la déposition est moins grave que l'excommunication, dist. XXXI, c. 1; ou bien encore s'il est dit que le clerc excommunié ne peut célébrer la messe, il faut voir en cela l'effet même de la suspense. Dist. LXIII, c. 24. — Au contraire, le terme excommunication doit s'entendre au sens strict lorsqu'il est déclaré que quelqu'un est exclu de toute communion : *excommunicatus ab omni communione*, dist. XC, c. 12; q. V, caus. XXIII, c. 26, etc.; ou bien de la communion de la sainte Église : *a communione sanctæ Ecclesiæ*, dist. XXXII, c. 6; dist. LXXXI, c. 8; ou encore de la communion chrétienne : *a communione christiana*, l. III, tit. XXXIX, *De censibus*, c. 10; ou enfin livré à Satan : *Satanæ tradi*, q. I, caus. II, c. 17.

Ce fut seulement vers le XIIe ou XIIIe siècle que le terme excommunication reçut son appropriation pour signifier une censure particulière, bien distincte de la suspense et de l'interdit. Or l'excommunication se définit : une censure ecclésiastique, en vertu de laquelle un chrétien est exclu de la communion ou de la société des fidèles, et privé de tous les biens qui cimentent cette communion. C'est une « censure », parce qu'elle a pour but de corriger les sujets rebelles et contumaces en les privant de la communion des biens ecclésiastiques; — « ecclésiastique », c'est-à-dire instituée et prononcée par l'autorité de l'Église, soit par le souverain pontife, les évêques et autres prélats exerçant la juridiction au for externe; — en vertu de laquelle « un chrétien » : lequel terme désigne le sujet contre lequel l'excommunication peut être portée : soit une personne individuelle — les personnes morales ou communautés ne pouvant être atteintes — un baptisé, jouissant de l'usage de la raison et soumis à l'autorité du supérieur qui inflige la censure; — « est exclu de la communion ou de la société des fidèles » : ce qui constitue l'effet propre de l'excommunication, et distingue celle-ci des autres censures; car la suspense prive seulement de l'usage du bénéfice ou de l'office ecclésiastique, et l'interdit empêche la participation aux divins offices, et quelques autres biens spirituels, tandis que l'excommunication exclut, immédiatement et directement, de toute communion extérieure avec les fidèles, et de toute participation aux sacrements; — « et privé de tous les biens qui cimentent cette communion » : mais les biens par lesquels les fidèles communiquent entre eux sont, ou intérieurs, ou extérieurs, ou mixtes; or l'excommunication dépossède seulement des biens spirituels extérieurs et mixtes. — D'où il résulte que l'excommunication est la plus grave de toutes les peines ecclésiastiques; ce qui fait que le pape Célestin III, l. V, tit. XXIX, c. 14, déclare qu'après avoir infligé cette peine, l'Église a épuisé tous ses moyens de correction; et le concile de Trente, sess. XXV, c. III, *De reform.*, avertit les juges ecclésiastiques de ne recourir à cette censure que lorsqu'il ne leur reste plus aucun autre remède. Aussi bien, afin d'éviter le danger de comprendre quelque innocent dans les suites rigoureuses de cette peine, le droit a spécifié qu'elle ne saurait jamais être portée contre une communauté. Sexte, l. V, tit. XXXIX, c. 5. Cf. Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, Rome, 1845, t. V, part. IV, n. 113 sq.; Pirhing, *Jus canonicum*, Dilingen, 1726, l. V, tit. XXXIX, n. 8.

2° *Division.* — On distingue plusieurs espèces d'excommunications : 1. *Juste* et *injuste*, selon que l'excommunication vérifie toutes les conditions fixées par le droit, à savoir, qu'elle soit fulminée par le juge légitime, contre un contumace, et suivant la

procédure légale, ou bien selon que l'une ou l'autre de ces conditions lui fait défaut. 2. *Valide* et *invalide*, selon que la condition juridique qui fait défaut à l'excommunication, dite injuste, est purement accidentelle, ou bien qu'elle affecte la substance même de la chose, telle que l'incompétence du juge, etc. 3. *Générale* et *particulière*, selon que l'excommunication est portée en principe contre ceux qui commettent tel ou tel délit, ou bien effectivement contre telles ou telles personnes, désignées individuellement par leurs nom et qualité. 4. *Majeure* et *mineure*; la première prive le chrétien de la communion des fidèles tant active que passive, et de tous les biens qui cimentent cette communion; la seconde, au contraire, prive le délinquant seulement de la réception des sacrements et de l'acquisition des bénéfices ecclésiastiques; il faut noter que, lorsqu'il est question de l'excommunication, simplement et sans autre qualificatif, on doit entendre l'excommunication majeure, c. 59, tit. XXXIX, *De sententia excommunicationis*, l. V. 5. *Latæ sententiæ* et *ferendæ sententiæ*; la première est encourue *ipso facto* par la simple disposition du droit, d'où elle est dite également *juris*, de manière que les monitions canoniques préliminaires ne sont point requises; la seconde, au contraire, réclame la sentence du juge, d'où elle est dite également *judicis*, et doit être précédée des monitions canoniques. Autrefois les excommunications *latæ sententiæ* étaient fort nombreuses; mais Pie IX les a sensiblement limitées dans la const. *Apostolicæ sedis*. Voir t. I, col. 1612. D'après cette constitution, les excommunications *latæ sententiæ*, actuellement en vigueur, se rapportent à quatre séries : *a*) réservées *speciali modo* au pontife romain; *b*) réservées *simpliciter* au pontife romain; *c*) réservées aux évêques; *d*) non réservées. A cette classification Pie IX ajoute les excommunications *latæ sententiæ* qui ont été décrétées par le concile de Trente et qui persévèrent aujourd'hui. Enfin dans la const. *Romanus pontifex*, du 28 août 1873, le même pape formula l'excommunication *latæ sententiæ*, spécialement réservée au pontife romain, contre les chanoines et dignitaires de l'église cathédrale vacante qui transmettent l'administration du diocèse aux sujets nommés ou présentés par le pouvoir civil, ou encore élus par le chapitre, avant qu'ils n'aient obtenu les bulles pontificales; également contre eux qui ainsi nommés, présentés, ou élus, acceptent, sous le titre de vicaires généraux, ou avec tout autre titre, l'administration de l'église vacante; de même que contre ceux qui de quelque manière prêtent leur coopération aux actes susdits. Pour ce qui concerne les excommunications *ferendæ sententiæ*, il faut noter qu'elles restent en vigueur tout comme auparavant. 6. Enfin l'excommunication majeure peut affecter deux classes d'excommuniés : les *vitandi*, c'est-à-dire ceux que les fidèles sont tenus d'éviter, et les *tolerati*, c'est-à-dire ceux avec lesquels il n'est pas défendu aux fidèles d'entretenir quelque commerce. Cette classification des *tolerati* et des *vitandi* a été établie en faveur des fidèles, mais non au bénéfice des excommuniés eux-mêmes : *ad evitanda scandala et multa pericula, subveniendumque conscientiis timoratis*, observe le pape Martin V, dans la constitution qui débute par ces mots. Avant le concile de Constance on ne connaissait pas cette distinction, et, d'une manière générale, devaient être évités tous ceux qui étaient excommuniés par une excommunication majeure. Mais Martin V déclara, dans la constitution précitée, qu'on était tenu d'éviter seulement ceux qui avaient été excommuniés nommément et publiquement, ou encore ceux qui étaient dénoncés tels par le pape ou le supérieur ecclésiastique, et enfin ceux qui s'étaient livrés à des violences contre un clerc, si toutefois l'attentat était notoire et sans excuse admise par le droit. Ceux qui communiquaient avec lesdits excommuniés non tolérés encouraient *ipso facto* l'excommunication mineure, réservée ou non, selon la nature même de la communication entretenue. Mais, depuis la const. *Apostolicæ sedis*, il ne subsiste plus, en droit général, de cas de ce genre; quoique les évêques puissent toujours appliquer aux délinquants de cette espèce, en châtiment de leur crime, la même peine que celle qui constitue l'effet propre de l'excommunication mineure, c'est-à-dire la privation de la réception des sacrements. Cf. Schmalzgrueber, *loc. cit.*, n. 212 sq.; Suarez, *De censuris*, Venise, 1742, sect. I, n. 1 sq.; Pirhing, *Jus canonicum*, Venise, 1759, l. V, tit. XXXIX, n. 4 sq.; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, Anvers, 1755, l. V, tit. XXXIX, n. 48 sq.; Schmier, *Jurisprudentia canonico-civilis*, Venise, 1767, l. V, part. I, *De delictis*, c. III, n. 185 sq.; Santi, *Prælectiones juris canonici*, Ratisbonne, 1904, l. V, tit. XXXIX, n. 27 sq.; d'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, Rome, 1888-1892, part. I, n. 365; Bucceroni, *Commentarium de censuris*, Rome, 1892, n. 111 sq.

II. Effets juridiques. — Il n'est pas inutile de rappeler que l'excommunication, comme toutes les censures, ne prive pas le fidèle ou le clerc qu'elle frappe des biens purement intérieurs, tels que le caractère sacramentel et le pouvoir d'ordre, ni des biens personnels et privés, tels que la foi, la charité, la grâce, les vertus, le mérite, ni même la communion des saints en tant qu'elle dérive radicalement de la foi et de la charité. Elle suppose un péché mortel; elle n'en constitue pas un. Voir t. II, col. 2116. Elle est une peine spirituelle et elle prive des biens surnaturels et spirituels du for externe. A ce titre, elle produit plusieurs effets juridiques dont les uns sont immédiats et directs, les autres médiats et indirects.

1° *Effets immédiats.* — Les principaux effets juridiques qui découlent immédiatement de l'excommunication sont exprimés dans les vers suivants :

Res sacræ, ritus, communio, crypta, potestas,
Prædia sacra, forum, civilia jura vetantur.

1. *Res sacræ*, c'est-à-dire la privation des sacrements quant à leur usage actif et passif, en sorte que l'excommunié ne peut, sans commettre une faute grave, ni administrer, ni recevoir aucun sacrement, c. 32, *tit. cit., De sent. excom.*; c. ult., tit. XXVII, *De clerico excommunicato*, l. V. Cependant il faut faire certaines réserves et établir quelques distinctions : *a*) Pour ce qui touche l'administration des sacrements : *a*. En cas de nécessité, tout excommunié, toléré ou non, peut administrer, non seulement validement, mais encore licitement, tous les sacrements, même s'il s'agit simplement de l'eucharistie ou de l'extrême-onction, lorsqu'il n'est pas moralement possible de recourir à un autre prêtre. Cf. E. Berardi, *Examen confessarii et parochi*, Pavie, 1897, t. IV, n. 4731. *b*. Hors le cas de nécessité, l'excommunié toléré peut administrer licitement les sacrements, à condition que les fidèles lui en fassent expressément ou tacitement la demande, et que lui-même soit en état de grâce; autrement, il pécherait gravement et encourait l'irrégularité. Cf. de Luca, *De delictis et pœnis ecclesiasticis*, Rome, 1898, p. 61; E. Berardi, *loc. cit. c*. Au contraire, l'excommunié non toléré, qui, même sollicité par les fidèles, administrerait quelque sacrement, en dehors du cas de nécessité, agirait illicitement, et, outre qu'il tomberait dans l'irrégularité, se rendrait coupable d'une faute grave, ainsi que ceux qui auraient participé à ce sacrement; bien plus, si le sacrement en question était celui de la pénitence, l'administration en serait invalide, pour défaut de

juridiction. *b*) Pour ce qui regarde la réception des sacrements : *a*. L'excommunié, même toléré, quoiqu'il n'encoure aucune peine, pèche cependant gravement, s'il s'approche des sacrements; à moins qu'il ne soit excusé par le péril d'un grave dommage dans sa vie, son honneur ou ses biens, ou par une ignorance invincible, ou encore par l'obligation de remplir le précepte de la confession et de la communion annuelles, lorsqu'il n'a pas à sa disposition un prêtre qui puisse l'absoudre de la censure réservée. *b*. Mais l'excommunié, même non toléré, reçoit validement, quoique illicitement et d'une manière sacrilège, tous les sacrements. Il faut toutefois excepter le sacrement de pénitence, lequel, en règle générale, se trouve atteint dans sa validité, par les dispositions défectueuses du pénitent; et encore arrive-t-il que ce sacrement lui-même soit reçu validement, nonobstant l'empêchement de l'excommunication, lorsque le pénitent, par ailleurs convenablement disposé, s'en approche de bonne foi, par exemple, si, par une ignorance ou un oubli qui n'ont rien de coupable, le pénitent passe la censure sous silence dans sa confession, ou bien si le prêtre, qui absout, ignore lui-même la censure annexée au péché, ou si la chose lui échappe, par inadvertance, ou enfin si, même *ex malitia*, il absout sans faculté, tandis que le pénitent le croit muni de ses pouvoirs; à condition pourtant que, dans le cas de censure réservée, le pénitent accuse d'autres péchés dont l'absolution puisse atteindre indirectement la censure elle-même. E. Berardi, *loc. cit.*, n. 4729; Bucceroni, *op. cit.*, n. 112.

2. *Ritus*, c'est-à-dire la privation des divins offices, tant au point de vue de la célébration qu'au point de vue de l'assistance. Sous le terme d'offices divins, il faut entendre les fonctions publiques et solennelles qui sont accomplies par les clercs en vertu de leur ordre, telles que la messe, les prières publiques, les processions, les bénédictions, les psalmodies au chœur, etc. Mais on ne doit pas comprendre, dans cette prohibition générale, la prédication, à laquelle, en effet, il est permis à l'excommunié d'assister, ni la récitation privée des heures canoniques en dehors du chœur, laquelle reste une obligation rigoureuse pour l'excommunié lui-même, s'il est dans les ordres sacrés, ni l'usage des saintes reliques, images sacrées, eau bénite et autres sacramentaux. Tout d'abord, l'excommunié ne peut célébrer les divins offices en question, excepté s'il s'agit d'un toléré qui soit requis à cet effet par les fidèles. En outre, l'excommunié ne peut, sans commettre un péché grave, assister aux offices divins, pas plus qu'il ne saurait participer à leurs fruits. Toutefois, à l'égard des excommuniés tolérés, même notoires, tels que les hérétiques, les schismatiques, les francs-maçons, etc., cette prohibition d'assister aux fonctions du culte divin est plutôt tombée en désuétude, de manière que, selon le sentiment de plusieurs théologiens, ils ne sont point dispensés d'entendre la messe, les jours de fêtes d'obligation. Cf. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, Fribourg-en-Brisgau, 1910, n. 890; Génicot, *Theologia moralis*, Louvain, 1897, n. 583. Nous avons dit que l'excommunié, ou d'une manière plus précise, celui qui doit être évité, commet un péché grave en prenant part aux offices divins; mais il faut observer que ladite faute pourrait perdre de sa gravité, en raison de la matière qui ne revêtirait qu'une importance légère, par exemple, si l'excommunié n'entendait qu'une minime partie de la messe, comme serait de l'introït à l'évangile, etc. Enfin nous avons spécifié que l'excommunié ne peut assister aux offices divins, c'est-à-dire y prendre part de quelque manière en union avec les autres fidèles, car la jurisprudence en question n'aurait pas son effet si l'excommunié ne faisait que traverser l'église, ou s'il y accomplissait autre chose qu'un acte de religion en compagnie des fidèles, ou s'il pénétrait dans l'église en dehors des divins offices, ou même si, durant les fonctions sacrées, il cherchait un refuge dans l'église afin d'éviter un grave dommage, etc. Cf. E. Berardi, *loc. cit.*; De Luca, *op. cit.*, p. 65. Mais quelle serait la pratique à observer à l'égard d'un excommunié *vitandus* s'il venait à pénétrer dans l'église avec l'intention de prendre part à la célébration des divins offices? Voici la règle fixée à ce sujet par les théologiens et les canonistes : il faudrait d'abord, sans recourir à la violence ni aux procédés injurieux, intimer à l'excommunié l'ordre de sortir de l'église; s'il s'y refusait et que son expulsion fût impossible, les fidèles devraient abandonner le lieu saint; quant au prêtre, s'il célébrait le saint sacrifice et que la consécration fût déjà accomplie, il devrait poursuivre jusqu'à la communion du précieux sang et achever le reste de la messe à la sacristie. Cf. Schmalzgrueber, *loc. cit.*, n. 144; E. Berardi, *Examen confessarii et parochi*, n. 4732.

3. *Communio*, c'est-à-dire la privation des suffrages communs de l'Église, ou des biens spirituels qui émanent des actions liturgiques et des prières de l'Église en faveur des fidèles, c. 38, *tit. cit.*, *De sent. excom.* Cf. Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, l. V, *tit. cit.*, n. 60. Or il faut observer que cette privation vise seulement les suffrages communs, soit les prières publiques ou les actions liturgiques accomplies par les ministres sacrés au nom de l'Église, ainsi que les fruits de satisfaction qui proviennent de là pour composer le trésor commun de l'Église, de manière que l'application en est faite au moyen des indulgences par l'autorité des prélats. Cependant on ne saurait refuser aux excommuniés le bénéfice des suffrages privés, c'est-à-dire de ceux qui sont offerts, en leur nom personnel, par les fidèles, et même par les ministres de l'Église, considérés comme personnes privées. Ainsi donc les suffrages communs ne peuvent être appliqués aux excommuniés au moins s'il s'agit des *vitandi*, même si ceux-ci sont convenablement disposé et en état de grâce, selon la valeur objective qui leur confère le ministère de l'Église, mais bien selon le mérite personnel, *ex opere operantis*, de celui qui les accomplit : tel est, pour ce qui regarde le sacrifice de la messe, le fruit personnel et privé qui appartient au célébrant, et dont l'application peut être validement et licitement faite en faveur d'un excommunié même *vitandus*. Cf. Lehmkuhl, *op. cit.*, t. II, n. 176; Génicot, *op. cit.*, t. II, n. 221; E. Berardi, *op. cit.*, n. 4733. Faut-il comprendre sous cette loi, qui prive les excommuniés des suffrages communs de l'Église, les excommuniés tolérés eux-mêmes? D'aucuns le pensent. Cf. De Luca, *loc. cit.*, p. 63. Mais, selon une opinion vraiment probable, il est permis de dire que cette privation n'atteint pas les excommuniés tolérés, à condition toutefois que soit évité le scandale des fidèles, de manière que la chose apparaît encore plus fondée s'il est question de tolérés occultes. Cf. S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, Ratisbonne, 1847, l. VII, n. 164; Schmalzgrueber, *loc. cit.*, n. 126 sq.; d'Annibale, *op. cit.*, t. I, n. 360; E. Berardi, *loc. cit.*

4. *Crypta*, c'est-à-dire la privation de la sépulture ecclésiastique. Tout d'abord, la sépulture ecclésiastique doit être refusée à l'excommunié *vitandus*, mort sans avoir donné des signes de pénitence, d'après ce principe formulé au c. 12, tit. XXVIII, *De sepulturis*, l. III : *quibus non communicamus vivis, non communicamus defunctis*. Autrement, le cimetière serait pollué, et devrait être réconcilié, après qu'on aurait procédé à l'exhumation du cadavre. Cependant il

existe des cas où l'excommunié *vitandus* lui-même pourrait bénéficier de la sépulture ecclésiastique, à savoir si, avant de mourir, il avait reçu le sacrement de pénitence, et conséquemment l'absolution de son excommunication, c. ult., tit. *De sepulturis*; ou encore si, sans avoir reçu les derniers sacrements, il avait, à l'heure de la mort, manifesté des signes non douteux de pénitence, auquel cas, il faudrait, non toutefois sous peine de pollution du cimetière, prononcer l'absolution sur le cadavre lui-même, selon cette disposition du Rituel : *si quis excommunicatus ex hac vita decedens dederit signum contritionis, ecclesiastica ne careat sepultura, sed Ecclesiæ suffragiis, quatenus fieri potest, adjuretur.*

Pour ce qui concerne l'excommunié *toleratus*, on ne saurait lui refuser la sépulture ecclésiastique, en raison seulement de l'excommunication, car le principe établi plus haut, c. 12, tit. *De sepulturis*, ne trouverait pas ici son application. Mais, excepté le cas où l'excommunié aurait reçu les derniers sacrements, on devrait, dans l'acte de la sépulture, restreindre sensiblement les solennités liturgiques, ainsi que l'a déclaré la S. Pénitencerie, le 20 mars 1885 : *vitalis pompis et solemnitatibus exequiarum*. Bien plus, si, au moment de mourir, l'excommunié toléré avait donné des signes certains d'impénitence et avait notoirement refusé les sacrements, ou bien encore si quelque grave scandale était à redouter, on pourrait refuser à son cadavre les honneurs de la sépulture ecclésiastique. Cf. S. Alphonse de Liguori, *loc. cit.*, n. 186; Bucceroni, *loc. cit.*, n. 123; E. Berardi, *Praxis confessariorum*, Pavie, 1899, t. I, n. 327; *Examen confessarii et parochi*, n. 4734.

5. *Potestas*, c'est-à-dire la privation de toute juridiction ecclésiastique. En effet, tout exercice de la juridiction ecclésiastique, tant au for externe qu'au for interne, est interdit aux excommuniés. Cependant ici encore, il faut distinguer entre les excommuniés *vitandi* et les *tolerati*. S'il s'agit des premiers, tout acte de juridiction posé par eux est nul *ipso jure*, c. 24, tit. XXVII, *De sententia et re judicata*, l. II; excepté pourtant le cas d'extrême nécessité, car, pour donner l'absolution à un moribond, les excommuniés *vitandi* eux-mêmes ne sont pas dépourvus de juridiction. Si, au contraire, il s'agit des excommuniés *tolerati*, les actes de juridiction effectués par eux sont certainement illicites, à moins qu'ils n'aient été requis par les fidèles, mais ils restent valides en eux-mêmes, à moins encore que ne soit présentée contre eux l'exception juridique pour cause d'excommunication. Cf. Schmalzgrueber, *tit. cit.*, n. 139.

6. *Prædia sacra*, l'incapacité de parvenir aux dignités, bénéfices, offices et pensions ecclésiastiques, de manière que toute collation, présentation, ou élection, faite à cet égard, est nulle de plein droit, c. 7, 8, tit. XXVII, *De cleric. excommun.*, l. V; à moins que le pape lui-même ne confère, en connaissance de cause, le bénéfice à l'excommunié, ou que, dans l'acte de la collation du bénéfice, il n'use de la clause préalable d'absolution générale des censures. Toutefois, dans ce dernier cas, l'absolution n'atteindrait l'excommunication particulière que pour l'effet de ladite collation du bénéfice, et non absolument parlant, de sorte que l'excommunié en question devrait toujours se procurer le plus tôt possible l'absolution complète de sa censure. Or cet empêchement relatif aux bénéfices et offices ecclésiastiques atteint certainement les excommuniés *vitandi* : et conséquemment toute collation faite en leur faveur est invalide; de même que la perception des revenus provenant de bénéfices ainsi conférés est injuste et soumise à l'obligation de la restitution; excepté pourtant si l'excommunié, ignorant l'existence de la censure, et se croyant en possession du titre légitime de son bénéfice, en avait, de bonne foi, recueilli et consommé les fruits. Mais faut-il appliquer la même jurisprudence aux excommuniés simplement *tolerati*, surtout si leur censure est occulte, et même ignorée, d'ignorance invincible? D'aucuns le pensent, parce que l'excommunié toléré lui-même ne peut participer à l'office pour lequel précisément est octroyé le bénéfice; et si l'ignorance invincible excuse de la faute, elle ne remédie en rien à l'incapacité du sujet, ou au défaut de condition requise pour la valeur de l'acte. Cf. De Luca, *op. cit.*, p. 65. Mais d'autres théologiens et canonistes jugent, au contraire, que cette incapacité radicale relativement aux bénéfices ecclésiastiques n'existe pas chez les excommuniés tolérés, quoiqu'ils ne puissent exercer les offices annexes auxdits bénéfices, car, d'une part, il est permis de communiquer *in divinis* avec les excommuniés tolérés, et, d'autre part, dans le cas d'une excommunication occulte, on ne peut dire que celui qui reçoit ainsi le bénéfice l'obtient indignement. Cf. d'Annibale, *op. cit.*, t. I, n. 328; Lega, *De judiciis ecclesiasticis*, Rome, 1905, t. III, n. 141; E. Berardi, *op. cit.*, n. 4735. Que dire du cas spécial où l'excommunication serait contractée par celui qui aurait déjà été mis antérieurement en possession du bénéfice? Tout d'abord, le bénéfice en question ne saurait être perdu par le seul fait de l'excommunication; et l'excommunié, même *vitandus*, ne pourrait être privé de son bénéfice qu'en vertu d'une sentence judiciaire. Quant aux revenus du bénéfice, dont l'excommunié remplirait les obligations par lui-même ou par un substitut, on peut dire également, sans sortir de la probabilité, qu'ils ne devraient pas être restitués avant qu'intervint une sentence, au moins déclaratoire, du juge. Cf. Schmalzgrueber, *tit. cit.*, n. 67.

7. *Forum*, c'est-à-dire la privation des droits judiciaires et de la juridiction compétente au for civil et ecclésiastique, en sorte que l'excommunié ne peut exercer aucun acte ayant trait aux jugements civils et ecclésiastiques, par exemple être juge, avocat, demandeur, témoin, etc. Sexte, l. V, tit. *De sent. excommun.*, c. 8. Cependant l'excommunié toléré peut soutenir une action judiciaire tant qu'on ne fait pas valoir contre lui une exception légitime en raison de l'excommunication; et le juge ainsi que la partie contraire ne sont pas obligés de recourir à ladite exception. Cf. Schmalzgrueber, l. II, tit. *De jud.*, n. 33 sq.; Suarez, *De censuris*, disp. XVI, sect. III. Quant à l'excommunié *vitandus*, il lui est interdit d'intenter une action judiciaire, et s'il vient à se présenter comme demandeur et qu'aucune exception ne lui soit opposée, il incombe au juge lui-même de rejeter *ex officio* la demande en question, l. II, tit. XXV, *De exceptionibus*, c. 12. D'après le droit commun, cette prohibition vise aussi bien les tribunaux civils que les tribunaux ecclésiastiques, l. V, tit. XI, *De sent. excomm.*, c. 6. Mais pratiquement, aujourd'hui, les exceptions pour cause d'excommunication ne sont admises que dans les jugements ecclésiastiques. Cf. E. Berardi, *op. cit.*, n. 4737; Lehmkuhl, *op. cit.*, t. II, n. 896. En outre, si les excommuniés *vitandi* ne peuvent intenter une action judiciaire, ils peuvent toujours répondre en justice et exciper contre une action qui les atteindrait; toutefois ils doivent à cet effet se choisir un procurateur, s'ils peuvent le faire sans grave inconvénient, l. II, tit. *De jud.*, c. 7; Suarez, *op. cit.*, disp. XVI, sect. IV. Bien plus, il est des cas où l'excommunié *vitandus* peut soutenir même une action judiciaire et intervenir comme demandeur dans un jugement, à savoir, lorsqu'il désire prouver que l'excommunication portée

contre lui est nulle de plein droit; ou bien lorsqu'il s'agit d'une cause matrimoniale; ou enfin lorsque ladi e action est nécessitée par le bien public de l'Église, de sorte que l'excommunié se trouve être un demandeur nécessaire. Cf. Schmalzgrueber, *op. cit.*, tit. *De judic.*, n. 34; Lega, *op. cit.*, t. I, n. 64.

8. *Civilia jura*, c'est-à-dire l'interdiction de communiquer avec les fidèles dans les relations de la vie civile et sociale, et certains témoignages de familiarité, d'amitié d'honneur, de société, etc., autant que cela est possible, sans courir le risque de quelque grave dommage. Or ces choses d'où résulte la communication civile en question sont exprimées dans le vers suivant :

Os, orare, vale, communio, mensa negatur.

Os, c'est-à-dire toute conversation ou rapports épistolaires; *orare*, c'est-à-dire, toute communication *in divinis*; *vale*, c'est-à-dire les témoignages de politesse; *communio*, c'est-à-dire toute cohabitation, contrat, coopération, association; *mensa*, c'est-à-dire l'hospitalité et le couvert. Mais il faut observer que, pour plusieurs causes raisonnables, l'Église, aujourd'hui surtout, tolère que les fidèles entretiennent des relations avec les excommuniés même *vitandi*. Les causes qui peuvent légitimer la communication civile par rapport aux excommuniés sont indiquées dans cet autre vers :

Utile, lex, humile, res ignorata, necesse.

Utile, l'utilité spirituelle de l'excommunié ou celle des fidèles; *lex*, l'obligation imposée par la loi; *humile*, le devoir de l'obéissance; *res ignorata*, l'ignorance de fait ou de droit; *necesse*, la nécessité.

D'ailleurs, si autrefois la communication civile était prohibée même à l'égard des excommuniés tolérés, s'ils n'étaient pas requis par les fidèles, aujourd'hui les excommuniés en question ne sont plus exclus de ladite communication, quoiqu'ils ne soient sollicités par aucune réquisition des fidèles. S. Pénitencerie, 5 juillet 1847. En outre, s'il s'agit des excommuniés *vitandi*, la communication civile leur est interdite, en vertu du droit positif, seulement *sub levi*. Cependant, de droit naturel, la communication, même simplement civile, avec les excommuniés, y compris les *tolerati*, pourrait être, dans certains cas, défendue même *sub gravi*, par exemple, si cette communication présentait un grave danger de perversion, ou motivait quelque scandale public, ou fortifiait l'excommunié dans ses dispositions contumaces, ou enfin constituait une coopération *in crimine criminoso*, dans le crime même qui aurait été visé par l'excommunication. A noter que, dans ce dernier cas, pourrait être encourue par celui qui communiquerait ainsi, *in crimine criminoso*, avec un excommunié *vitandus*, une excommunication simplement réservée au pontife romain, selon le décret de Pie IX dans la const. *Apostolicæ sedis : communicantes cum excommunicato nominatim a papa in crimine criminoso, ei scilicet impendendo auxilium vel favorem*. Le Saint-Office, interrogé le 18 juin 1894 si, dans la disposition susdite de la const. *Apostolicæ sedis*, devaient être compris ceux qui avaient été excommuniés par les Congrégations romaines, au moins lorsque leurs décrets étaient approuvés par le souverain pontife, répondit : *negative*. Cf. Schmalzgrueber, *op. cit.*, l. V, tit. XXXIX, n. 180; E. Berardi, *loc. cit.*, n. 252; De Luca, *loc. cit.*, p. 68.

2° *Effets médiats.* — Outre les effets immédiats que nous venons d'expliquer, l'excommunication peut encore produire d'autres effets juridiques, indirectement et médiatement, à savoir, lorsque se vérifient certaines conditions spéciales. C'est ainsi que, tout d'abord, le clerc excommunié qui viole la censure en exerçant, illicitement et sciemment, les ordres sacrés, encourt l'irrégularité. Nous disons « illicitement et sciemment », car il faut qu'intervienne une faute mortelle et le mépris de la censure, c. 7, 8, tit. XXVII, *De cleric. excom.*, l. V, de manière que, si la censure était occulte et que l'abstention à l'égard de l'exercice des ordres pût occasionner quelque grave scandale ou entraîner l'infamie pour le sujet intéressé, il n'y aurait ni faute, ni irrégularité. Un autre effet indirect de l'excommunication consiste en ce que, si l'excommunié, nonobstant les monitions, persiste dans la censure et reste contumace durant une année, il devient suspect d'hérésie, et, à ce titre, on peut procéder contre lui, spécialement en le privant, par sentence judiciaire, des bénéfices et offices ecclésiastiques, concile de Trente, sess. XXV, c. III, *De reform.*; en outre, il est tenu pour convaincu à l'égard du crime qui a motivé l'excommunication car, par une fiction du droit, la contumace équivaut, en matière judiciaire, à un aveu, tant que le prévenu n'excipe pas de son innocence. C. *Rursus*, caus. XI, q. III; cf. Schmalzgrueber, *loc. cit.*, n. 147; Engel, *Collegium universi juris canonici*, Salzbourg, 1760, l. V, tit. XXXIX, n. 63; S. Alphonse de Liguori, *op. cit.*, l. VII, n. 179, 353; Santi, *tit. cit.*, n. 2 sq.; Bucceroni, *op. cit.*, n. 120; Lega, *op. cit.*, t. III, n. 143; E. Berardi, *op. cit.*, n. 4522.

Corpus juris canonici, édit. Richter, Leipzig, 1839 : Décret de Gratien, q. I, caus. II, c. 17; q. III, caus. XI, c. 41; q. V, caus. XXIII, c. 26; Décrétales de Grégoire IX, l. V, tit. XXXIX, *De sententia excommunicationis*; tit. XXVII, *De clerico excommunicato*; concile de Trente, sess. XXV, c. III, *De reform.*; *Acta sanctæ sedis, passim*. Schmalzgrueber, *Jus canonicum universum*, Paris, 1889, l. V, tit. XXXIX, n. 180 sq., 212 sq.; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, Anvers, 1755, l. V, tit. XXXIX, n. 48 sq.; Pirhing, *Jus canonicum*, Venise, 1759, l. V, tit. XXXIX, n. 4 sq.; Engel, *Collegium universi juris canonici*, Salzbourg, 1760, l. V, tit. XXXIX, n. 63; Ferraris, *Bibliotheca canonica*, Rome, 1759, v° *Excommunicatio*; Berardi, *Commentarium in jus ecclesiasticum universum*, Venise, 1789, t. IV, disp. III, c. V sq.; Schmier, *Jurisprudentia canonico-civilis*, Venise, 1767, l. V, part. I, c. III; Suarez, *De censuris*, Venise, 1742, sect. I, IV; Devoti, *Institutiones canonicæ*, Madrid, 1802, l. IV, tit. XVIII; Santi, *Prælectiones juris canonici*, Ratisbonne, 1905, l. V, tit. XXXIX; Lega, *De judiciis ecclesiasticis*, Rome, 1905, t. I, n. 64; t. III, n. 141 sq.; De Luca, *De delictis et pœnis ecclesiasticis*, Rome, 1896, p. 59 sq.; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, Ratisbonne, 1847, l. VII, n. 133-207; d'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, Rome, 1888-1892, part. I, n. 365; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, Fribourg-en-Brisgau, 1910, t. II, n. 176, 881 sq.; Génicot, *Theologia moralis*, Louvain, 1897, t. II, n. 221; E. Berardi, *Examen confessarii et parochi*, Pavie, 1897, n. 4522, 4723 sq.; *Praxis confessariorum*, Pavie, 1899, n. 252, 327; *Diccionario de ciencias eclesiasticas*, Valence, 1886, art. *Excomunión*, t. IV, col. 387; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, Prato, 1893, t. VII, p. 165-211.

Voir CENSURES ECCLÉSIASTIQUES, t. II, col. 2113 sq.

E. VALTON.

EXÉGÈSE. Ce mot est la transcription française du nom grec ἐξήγησις. Ce nom, qui vient du verbe ἐξηγεῖσθαι, « expliquer », signifie « explication ». Il a donc, étymologiquement, le même sens qu'herméneutique qui vient de ἑρμηνευεῖν, « interpréter ». Mais l'usage a donné à ces deux termes analogues des significations différentes : exégèse signifie « explication de la Bible », et herméneutique désigne l'art de l'interprétation, dont elle donne les règles avec la théorie des principes et des méthodes. L'exégèse est l'application pratique de ces règles, et l'exégète est celui qui explique la sainte Écriture. L'exégèse pourrait s'entendre de l'explication de n'importe quel texte, mais en fait, elle ne se dit guère que de l'explication du texte de la Bible. C'est donc la juste explication et l'exposition du sens

des Livres saints. C'est une discipline théologique, qui a à rechercher et à exposer ce sens.

Elle est nécessaire, parce que les Livres saints sont des livres anciens, partiellement obscurs, et inspirés. En raison de leur antiquité, ils traitent de faits et d'idées, qui sont bien éloignés de nous et que nous ne saisissons pas parfaitement à la simple lecture. Ils font souvent allusion à des usages et à des mœurs qui nous sont très étrangers et auxquels nous avons besoin d'être initiés pour comprendre leur texte. Enfin, puisqu'ils sont inspirés, ils expriment la pensée de l'Esprit qui inspirait leurs auteurs, et si c'est un défaut d'entendre à contresens les pensées de n'importe quel écrivain, ce serait un danger d'une gravité exceptionnelle que d'altérer celles que Dieu a voulu transmettre aux hommes dans les Livres saints. L'exégète doit donc appliquer sérieusement les règles d'interprétation qu'a fixées l'herméneutique sacrée.

Or ces règles sont de deux sortes. Les unes, qui découlent de la nature des Livres saints envisagés seulement comme livres anciens, sont générales, rationnelles, grammaticales et logiques. Les autres dérivent de leur qualité de livres inspirés et divins et elles sont dites particulières, traditionnelles, ecclésiastiques ou catholiques, parce que la tradition et l'autorité du magistère ecclésiastique ont parfois déterminé le sens du texte biblique et imposent des lois spéciales aux exégètes catholiques. Voir INTERPRÉTATION DE L'ÉCRITURE. En tant qu'elle applique les premières de ces règles, l'exégèse est dite scientifique, grammaticale, logique; quand elle applique les secondes, elle est officielle, authentique, traditionnelle ou catholique. Pour être complète et adéquate, elle doit réunir ces deux caractères.

L'histoire de l'exégèse biblique comprend l'explication de l'Écriture chez les Juifs et chez les chrétiens, qu'ils soient croyants ou rationalistes. Elle n'est traitée dans ce Dictionnaire que par les listes des commentateurs de chacun des livres bibliques.

Voir les ouvrages d'Introduction générale à la sainte Écriture et les articles sur l'*Exégèse* dans les encyclopédies récentes, par exemple, *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brisgau, 1886, t. III, col. 1080-1121; *The catholic encyclopedia*, New York, 1909, t. V, p. 692-706; *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de d'Alès, Paris, 1911, t. I, col. 1811-1841.

E. MANGENOT.

EXODE, le deuxième livre du Pentateuque et le premier des livres du milieu. — I. Nom. II. Contenu. III. Théorie des critiques. IV. Authenticité mosaïque. V. Doctrine. VI. Commentaires.

I. NOM. — C'est la transcription du mot grec ἔξοδος, par lequel les Juifs hellénistes ont désigné le second livre de la Loi et qui a passé dans la Vulgate latine et, par elle, dans toutes les langues chrétiennes. Philon s'en sert quelquefois, quoiqu'il emploie plus souvent le mot équivalent ἀγωγή. Ce nom ne correspond qu'au début de l'ouvrage, qui raconte la sortie des Hébreux de l'Égypte. Les Juifs de Palestine désignaient ce livre, comme les autres, par ses premiers mots : שְׁמוֹת וְאֵלֶּה ou simplement שְׁמוֹת et par abréviation שׁ. Origène transcrivait le nom complet en caractères grecs : οὐαλεσμωθ. *In ps. I*, *P. G.*, t. XII, col. 1084. Ce nom a passé des manuscrits hébreux aux Bibles hébraïques imprimées. Les rabbins nommaient ce livre סֵפֶר שְׁמוֹת, « le livre des noms », ou חוּמָשׁ שֵׁנִי, « le deuxième cinquième », c'est-à-dire le second livre du Pentateuque. J. Fürst, *Der Kanon des Alten Testaments nach den Ueberlieferungen in Talmud und Midrasch*, Leipzig, 1868, p. 5-6.

II. CONTENU. — C'est l'histoire d'Israël, après la mort de Joseph, de sa sortie d'Égypte sous la conduite de Moïse et d'une partie de la constitution religieuse que Dieu lui a donnée au Sinaï. Cette histoire se poursuit dans les quatre livres suivants qui sont, eux aussi, à la fois historiques et législatifs. Si le Deutéronome a une physionomie à part et se distingue, comme la Genèse, des trois livres du milieu, voir t. IV, col. 651-652, ceux-ci forment un tout et leur séparation n'a peut-être pas eu d'autre raison que la nécessité de diviser en parts à peu près égales un ouvrage qui, autrement, aurait dépassé de beaucoup les dimensions d'un rouleau ou volume ordinaire. D'autre part, l'Exode, considéré comme livre séparé, ne présente pas de divisions bien marquées, en dehors du récit historique et de la partie législative. Aussi les exégètes en ordonnent-ils l'analyse un peu différemment.

La division la plus simple, celle qui cadre le mieux avec la marche de la narration, est de distinguer le récit des faits depuis l'oppression des Israélites par un nouveau Pharaon jusqu'à leur arrivée au Sinaï, I, 1 - XVIII, 27, de la législation religieuse donnée par Dieu au Sinaï, XIX, 1 - XL, 36. — Ire partie. — 1° Récapitulation des *tôldôt* de Jacob, Gen., XXXVII, 1 - IV, 25, par l'énumération des onze fils de ce patriarche qui étaient venus en Égypte, pendant que Joseph y gouvernait, et qui s'y étaient multipliés au point de remplir le pays, I, 1-7, et leur première oppression par un nouveau Pharaon qui n'avait pas connu Joseph, 8-22. 2° Histoire de Moïse avant sa vocation : sa naissance, sa préservation, son éducation, sa fuite au pays de Madian et son mariage avec Séphora, II, 1-22. 3° La vocation de Moïse : après la mort du roi oppresseur, Dieu entend les plaintes des Israélites et il choisit Moïse pour délivrer son peuple de la servitude de l'Égypte, II, 23 - IV, 17. 4° Moïse remplit sa mission : il quitte son beau-père, retourne en Égypte et est bien reçu par le peuple, 18-31. Ses premières tentatives auprès du Pharaon n'aboutissent qu'à augmenter les charges des Israélites, qui se plaignent de Moïse; lui-même se plaint à Dieu, qui lui renouvelle deux fois ses promesses, V, 1 - VI, 13. 5° Généalogie de Moïse et d'Aaron, 14-28. 6° Nouvelle mission de Dieu à Moïse et description des neuf premières plaies d'Égypte, VI, 29 - X, 29. 7° Annonce de la 10e plaie; institution de la première Pâque; après la 10e plaie, autorisation de partir accordée par le Pharaon et préparatifs du départ, XI, 1-XII, 36. 8° Le récit du départ est suivi de la législation concernant la Pâque future, XII, 37 - XIII, 16. 9° Itinéraire suivi par les fugitifs et traversée de la mer Rouge, XIII, 17 - XIV, 31, suivie du cantique de Moïse, XV, 1-19, et de Marie, sa sœur, 20, 21. 10° Le récit raconte les diverses stations des Israélites à Sur, à Mara, à Élim, au désert de Sin avec l'envoi des cailles et de la manne, à Raphidim, où l'eau sort du rocher et où les Israélites battent les Amalécites, XV, 22 - XVII, 16. La visite de Jéthro est l'occasion de l'institution des juges, XVIII, 1-27. — IIe partie. — Le campement au désert du Sinaï est signalé par la législation religieuse que Dieu donne à son peuple. 1° Les préparatifs de la manifestation divine et la manifestation elle-même, XIX, 1-25. 2° Promulgation du Décalogue, XX, 1-21, et du code de l'alliance, XX, 22 - XXIII, 33, et conclusion de l'alliance, XXIV, 1-8. 3° Moïse pénètre seul dans la nuée et pendant 40 jours et 40 nuits y reçoit de Dieu une description de l'arche d'alliance de la table des pains de proposition, du chandelier à sept branches, du tabernacle, de l'autel des holocaustes, des vêtements sacerdotaux, des rites de la consécration des prêtres, diverses lois concernant le culte, la désignation des constructeurs du tabernacle et la loi du sabbat, XXIV, 9 - XXXI, 18. 4° Pendant l'absence de Moïse, le peuple adore un veau d'or. Dieu s'en irrite; Moïse intercède pour les coupables, brise les tables de la loi, renverse l'idole,

fait tuer les idolâtres et intercède de nouveau auprès du Seigneur, qui fait grâce à son peuple repentant, XXXII, 1 - XXXIII, 6. 5° Moïse transporte le tabernacle hors du camp et Dieu lui propose de renouveler l'alliance rompue par l'infidélité des Israélites. Moïse taille de nouvelles tables, reçoit une seconde fois de Dieu les conditions de l'alliance, et reparaît le visage resplendissant de la gloire divine, XXXIII, 7 - XXXIV, 35. 6° Les ordres de Dieu relatifs à la construction du tabernacle et à la fabrication des ustensiles du culte sont accomplis : les Israélites apportent leurs dons, les ouvriers désignés les emploient à la construction du tabernacle, de l'arche, de la table des pains de proposition, du candélabre et des autels et à la confection des vêtements sacerdotaux, XXXV, 1 - XXXIX, 30. Tout le travail achevé est béni par Moïse, XXXIX, 31-43. Dieu ordonne d'ériger le tabernacle, de vêtir et d'oindre les prêtres. Ses ordres sont exécutés et la nuée de sa gloire couvre le tabernacle, XL, 1-36.

III. Théories des critiques. — Pour toute une école de critiques rationalistes, le livre de l'Exode, comme ceux de la Genèse, du Lévitique et des Nombres, n'est pas l'œuvre de Moïse, le prétendu législateur du peuple juif; c'est une composition tardive, formée d'éléments disparates, qui ont été empruntés à trois documents d'époque différente : le document élohiste, le document jéhoviste et le code sacerdotal. Indiquons ce qui reviendrait à chacun d'eux dans l'Exode, en notant les caractères généraux de la source.

1° *Le document élohiste, E.* — On lui a donné le nom d'élohiste, parce que son auteur présumé emploie constamment, pour désigner Dieu avant la révélation de Jahvé au c. VI de l'Exode, le nom d'Élohim. C'était, suppose-t-on, une histoire des patriarches, Abraham, Isaac et Jacob, et du peuple juif, dont ils étaient les ancêtres. Les lambeaux, qui en auraient été insérés dans le livre actuel de l'Exode, racontent l'oppression des Israélites par le Pharaon, I, 15-22, la naissance de Moïse, son adoption par la fille du Pharaon, et le meurtre d'un Égyptien, II, 1-14, l'apparition divine, III, 1-6, 9-15, 21, 22, la mention de la verge de Moïse, le retour de Moïse en Égypte, IV, 17, 18, 20 *b*, 21, les plaies d'Égypte, VII, 20 *b*, 21 *a*, 24; IX, 22, 23 *a*, 35; X, 8-13 *a*, 20-27; XI, 1-3, la sortie d'Égypte, XII, 31-36, 37 *b*-39, les cantiques de Moïse et de Marie, XV, 1-21, la disette d'eau et le combat contre les Amalécites, XVII, 3-6, 8-16, la visite de Jéthro et l'institution des juges, XVIII, les préparatifs de la manifestation divine à Horeb, XIX, 2 *b*-19, le Décalogue, XX, 1-21, le code de l'alliance, XXI, 1 - XXIII, 19, les promesses et les menaces divines, XXIII, 20-23, l'engagement d'observer la loi et le séjour de Moïse sur la montagne, XXIV, 3-8, 12-14, 18, la descente de Moïse avec les tables de la loi, XXXI, 18 *b*, l'adoration du veau d'or et la rupture des tables, XXXII, 1-8, 15-35, les menaces de Dieu et le transport du tabernacle hors du camp, XXXIII, 1-11, et la confection de nouvelles tables de la loi, XXXIV, 28 *b*. La tradition qu'il suit différerait de celle du document jéhoviste. Elle place les Israélites au milieu de l'Égypte et elle n'en fait pas des pasteurs nomades. Elle envisage les plaies d'Égypte comme des représailles de l'oppression des Israélites. La législation est donnée à l'Horeb et non au Sinaï. L'auteur paraît bien connaître les choses égyptiennes. Son récit abonde en détails. Moïse accomplit des miracles par sa verge. Ce livre est une histoire théocratique plutôt qu'une histoire nationale. L'écrivain a un vocabulaire spécial et son style est uni, coulant, quoique parfois peu châtié. On le rattache au royaume d'Israël, parce que presque toutes les traditions qu'il rapporte ont trait à des localités de cette contrée. On le date généralement du IXe ou du VIIIe siècle, et on discute sur sa priorité relativement au jéhoviste comme sur sa dépendance. Quelques critiques ont voulu y distinguer divers écrits de la même école, E^1, E^2, E^3, combinés en E. L'auteur aurait inséré dans son œuvre des documents antérieurs : morceaux poétiques, tels que les cantiques de Moïse et de Marie, voir Lagrange, *Deux chants de guerre*, dans la *Revue biblique*, 1899, t. VIII, p. 532-541, et textes législatifs, tels que le Décalogue, voir plus haut, t. IV, col. 162-164, et le code de l'alliance, qui est un code à la fois civil, criminel, moral et religieux, qui serait le plus ancien code israélite et qu'on a rapproché du code d'Hammourabi. Lagrange, *Le code d'Hammourabi*, dans la *Revue biblique*, 1903, t. XII, p. 50-51. Sur le document élohiste, voir E. Mangenot, *L'authenticité mosaïque de Pentateuque*, Paris, 1907, p. 49-76.

2° *Le document jéhoviste, J.* — Son nom vient de l'emploi fait par l'auteur dès le début de son récit du nom de Jéhovah ou Jahvé, même avant sa révélation à Moïse sur le Sinaï. Ce livre remontait aux origines de l'humanité : à l'histoire primitive il joignait l'histoire des patriarches et celle du peuple juif au moins jusqu'après la conquête de la Terre promise. La part qui lui reviendrait dans le livre actuel de l'Exode serait la suivante : l'oppression des fils de Jacob en Égypte, dans la province de Gessen, I, 6, 8-12, la fuite de Moïse au pays de Madian, II, 15-23 *a*, la mission divine de Moïse, les signes qui la démontrent et les épisodes du retour en Égypte, III, 7, 8, 16-20; IV, 1-1 , 19, 20 *a*, 22 *b*-31, l'oppression plus forte des Israélites par le Pharaon, V, 1 - VI, 1, les plaies d'Égypte, présentées comme des miracles de la puissance divine, VII, 14-18, 23, 25-29; VIII, 4-11 *a*, 16-29; IX, 1-7, 13-21, 23 *b*-34; X, 1-7, 13 *b*-19, 28, 29; XI, 4-8; XII, 29, 30, un récit de l'exode, au moins, XIII, 21, 22, la poursuite des Égyptiens et leur défaite, XIV, 5-7, 10-14, 19, 20, 21 *b*, 24, 25, 27 *b*, 30, 31, les stations à Mara et à Élim, XV, 22-27, la manne, XVI, 4, la station à Raphidim, XVII, 1 *b*, 2, 7, l'apparition de Dieu sur le Sinaï, XIX, 20-25, la loi de l'autel, XX, 22-26, l'apparition divine aux anciens, XXIV, 1, 2, 9-11, l'adoration du veau d'or, XXXII, 9-14, le Décalogue jéhoviste, XXXIV, 1-28. Les lois qu'il rapporte sont citées pour leur intérêt historique, et non pour promulguer un code. C'est une histoire nationale et religieuse, une histoire sainte, composée selon les idées des prophètes. Elle accentue l'infidélité et la désobéissance des Israélites à l'époque mosaïque. Son auteur est le meilleur narrateur de tout l'Ancien Testament. On en fait un habitant du royaume de Juda. Quelques critiques ont cru retrouver dans son œuvre des traces de deux mains différentes, J^1, J^2. On le date du IXe ou du VIIIe siècle, les uns le disent antérieur à l'élohiste, les autres postérieur. Cf. E. Mangenot, *op. cit.*, p. 76-95.

3° *Le code sacerdotal, P.* — Le sigle P est la première lettre du nom allemand de ce code, *Priestercodex*, et ce nom indique la principale partie de son contenu, qui est la législation sacerdotale et rituelle. Le document est cependant historique autant que législatif. On lui attribue dans l'Exode le recensement des fils de Jacob en Égypte, leur accroissement et leur oppression, I, 1-5, 7, 13, 14, leurs plaintes entendues par Dieu, II, 23 *b*-25, la mission et la généalogie de Moïse, VI, 2-30, son intervention auprès de Pharaon et les plaies d'Égypte, VII, 1-13, 19, 20 *a*, 21 *b*, 22; VIII, 1-3, 11 *b*-15; IX, 8-12; XI, 9, 10, la première Pâque et ses rites, XII, 1-20, 28, le départ des Israélites, 37 *a*, la durée de leur séjour en Égypte, 40, 41, l'institution définitive de la Pâque, 42-51, la consécration des premiers-nés, XIII, 1, 2, le voyage d'Étham à la mer Rouge, XIV, 1-4, la poursuite par Pharaon,

8, 9, l'annonce du secours divin, 15, 18, le passage de la mer Rouge et la submersion des Égyptiens, 21-23, 26, 27 *a*, 28, 29, la chute de la manne au désert de Sin, XVI, 1-3, 6-24, 31-35 *a*, le campement à Raphidim, XVII, 1 *a*, l'arrivée au désert de Sinaï, XIX, 1, 2 *a*, la montée de Moïse dans la nuée, XXIV, 1, 2, 15 *b*-18 *a*, la législation qui lui est donnée, XXV, 1 - XXXI, 18 *a*, la descente de Moïse du Sinaï, XXXIV, 29-36, l'exécution des ordres divins, XXXV, 1 - XL, 36. L'histoire sert de cadre à la législation, qui comprend encore tout le Lévitique et une bonne part du livre des Nombres. Pour les caractères du document, voir Lévitique. Le livre daterait au plus tôt de la fin de la captivité des Juifs à Babylone. Cf. E. Mangenot, *op. cit.*, p. 131-138, 154-172.

Le livre actuel de l'Exode, qui est une compilation d'une partie de ces trois documents, ne serait donc pas l'œuvre de Moïse et sa rédaction définitive, comme celle du Pentateuque entier, serait au plus tôt antérieure à Esdras, sinon même postérieure. Sa valeur historique serait bien mélangée, puisque le livre combinerait des traditions différentes, en partie légendaires, et la législation, qui est elle-même une combinaison d'éléments disparates et de lois de diverses époques, n'aurait rien de mosaïque.

IV. Authenticité mosaïque. — 1° *Existence et rôle historique de Moïse.* — 1. *Existence historique.* — Les critiques, qui se disent indépendants, ne reconnaissent guère de valeur historique à la tradition hébraïque sur Moïse, consignée dans l'Exode. Quelques-uns même doutent de l'existence de Moïse ou la nient résolument. H. Winckler explique par l'astronomie la légende de Moïse, lequel n'est, à ses yeux, qu'une personnification de Jahvé-Tammouz de la steppe. *Geschichte Israels in Einzeldarstellungen*, IIe partie, Leipzig, 1900, p. 86-95; *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Berlin, 1902, p. 209-212. Pour Cheyne, art. *Moses* de l'*Encyclopædia biblica*, Londres, 1902, t. III, col. 3203 sq., Moïse était primitivement le clan de Jahvé, qui habitait au nord de l'Arabie. La tradition a appliqué ensuite ce nom ethnique à un individu, dont l'histoire légendaire reproduit quelques traits de l'histoire réelle du clan. Edouard Meyer pense qu'on ne peut prouver historiquement la personnalité de Moïse; selon lui, nous ne connaissons que le Moïse de la légende. *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle, 1906, p. 451, note. Cependant la plupart des critiques les plus rationalistes admettent l'existence historique de Moïse, et presque tous les historiens s'accordent à dire que les faits qui se rattachent à l'exode d'Israël hors de l'Égypte exigent la présence et l'action d'une personnalité très puissante; ils ne s'expliqueraient pas autrement. Il n'y a aucune raison de rejeter la donnée qui fait de Moïse un membre de la tribu de Lévi. Exod., II, 1. La plupart des égyptologues contemporains pensent que son nom hébreu est la transcription du mot égyptien, *mes*, *mesu*, qui signifie « enfant » et qui était employé à l'état isolé ou en composition, par exemple, dans les noms propres Amosis, Euthmosis. La tradition juive n'a pas perdu son souvenir, et on le retrouve chez les prophètes, Isaïe, LXIII, 11, 12, Michée, VI, 4 (avec Aaron et Marie), Jérémie, XV, 1, Malachie, IV, 4, et dans quelques psaumes, LXXVI, 21; XCVIII, 6; CIV, 26.

On a voulu voir en particulier une légende dans la circonstance qu'il fut sauvé des eaux. Elle aurait son point de départ dans cette idée que le libérateur des Hébreux a dû la conservation de sa vie à un dessein providentiel de Dieu. D'autres personnages de l'histoire ancienne, Sémiramis, Œdipe, Cyrus, Romulus, ont été de même préservés de grands dangers à leur naissance. A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, Leipzig, 1904, p. 254-258. Le nom égyptien de Moïse a été interprété plus tard en ce sens et a reçu la signification de « sauvé des eaux ». Cette étymologie, trouvée après coup, ne prouve pas la réalité du fait, dont elle prétend donner l'explication. C'est aussi pour glorifier leur libérateur que les Hébreux ont imaginé son adoption, fort invraisemblable en elle-même, par la fille du Pharaon, son éducation à la cour royale et son instruction dans la science et la sagesse des Égyptiens. Ses rapports réels avec les Madianites et les Qénites ont été enjolivés dans la légende de son séjour auprès de Jéthro. Tout au plus avait-il épousé une femme de l'une de ces tribus. C'est des Qénites qu'il aurait appris à connaître Jahvé, le dieu du Sinaï, si Jahvé n'était pas le dieu de sa famille ou de son clan, et il aurait présenté à ses contribules ce dieu comme le dieu de leurs ancêtres. Peut-être aurait-il fait de la sortie d'Égypte une question de religion, d'où seraient venues les apparitions divines au Sinaï et la mission de délivrer son peuple.

Il n'est pas étonnant que le futur libérateur des Hébreux, vivant à une époque de persécution et destiné par Dieu à une grande mission, ait eu dans ses origines des circonstances extraordinaires. La comparaison avec des personnages légendaires ne prouve absolument rien. Le Pharaon faisant périr les enfants israélites à leur naissance, la mère de Moïse a bien pu trouver dans son cœur maternel l'idée d'exposer son fils sur le Nil, et la providence a veillé particulièrement sur la sauvegarde de l'enfant, sans miracle, par un concours de circonstances toutes naturelles. Le nom égyptien de leur libérateur, adopté par les Hébreux, a été rattaché à une racine hébraïque, dont le sens convenait au fait de la délivrance des eaux. L'adoption de l'enfant trouvé par la fille du Pharaon n'est pas impossible ni invraisemblable, et si le nom égyptien de Moïse avait la signification que lui donnent la plupart des égyptologues modernes, il prouverait qu'il a été imposé à l'enfant par la princesse égyptienne qui ne parlait pas hébreu. L'enfant adopté aurait naturellement reçu une éducation semblable à celle des autres enfants de la cour. Ses rapports avec Jéthro ne sont pas des enjolivements légendaires, si on admet qu'il a été en relation avec les Madianites. Nous avons réfuté déjà l'origine qénite de Jahvé, voir t. IV, col. 959-961, et montré que ce nom divin avait été révélé par Dieu lui-même à Moïse. *Ibid.*, col. 954-959.

2. *Rôle historique de Moïse.* — Le silence des monuments égyptiens sur le séjour d'un peuple de pasteurs en Égypte, en un pays si bien administré, et sur la fuite de ces étrangers pour échapper à la domination égyptienne, rend la tradition de l'Exode peu croyable et la relègue dans le domaine de la légende. H. Winckler, *Geschichte Israels*, Leipzig, 1895, t. I, p. 55 sq. Cependant la profonde impression qu'ont laissée dans tout l'Ancien Testament la sortie d'Égypte et les merveilles qui l'ont accompagnée, Is., X, 24, 26; XI, 16; Jer., II, 6; XVI, 14, 15; XXIII, 7, 8; Ps. LXXVI, LXXVII, LXXIX, LXXX, CIV, CV, CVI, CXIII, CXXXIV, etc., et l'accord unanime de la tradition israélite à rattacher la révélation de Jahvé et sa législation au Sinaï prouvent la réalité historique des événements principaux qui sont racontés dans l'Exode. Abbé de Broglie, *Questions bibliques*, édit. Piat, Paris, 1897, p. 224-241; Id., *Le caractère historique de l'Exode*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, mai 1887, t. CXIV, p. 105-138; B. Baentsch, *Exodus, Leviticus, Numeri*, Gœttingue, 1905, p. LXX-LXXI. Aussi la plupart des critiques rationalistes admettent-ils que la tradition de Moïse, libérateur de son peuple, a un fondement historique auquel la légende s'est mêlée. Toutefois, il se pour-

rait qu'il n'y ait à retenir que les faits de la sortie d'Égypte et de l'entrée d'Israël dans la péninsule du Sinaï. Valeton, dans le *Manuel des religions* de Chantepie de la Saussaye, trad. franç., Paris, 1894, p. 190-191.

Cependant, on se rend bien compte du silence des documents égyptiens. La caravane des fils de Jacob ne s'élevait, à son arrivée en Égypte, qu'au nombre peu important de 70 hommes. Exod., I, 5; Gen., XLVI, 8-27. L'installation de ces nomades dans la terre de Gessen, proposée par Joseph, a bien pu passer inaperçue dans l'administration du Pharaon, qui était lui-même un roi pasteur, puisque cette terre était alors un pays inculte et qu'elle ne devint un district administré comme les autres parties de l'Égypte, que sous Ramsès II. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. II, p. 219-220. D'autre part, les Pharaons n'avaient pas l'habitude de relater sur leurs stèles les événements défavorables qui se produisaient sous leur règne. On s'explique donc aisément que le Pharaon de l'Exode n'ait pas inscrit sur ses monuments le souvenir des plaies d'Égypte, de la fuite des Hébreux et de la destruction de son armée dans la mer Rouge. Ces faits, qui étaient à la base de l'histoire d'Israël, ne constituaient qu'un épisode peu glorieux pour les Égyptiens, qui n'en ont pas gardé le souvenir. Spiegelberg, *Der Aufenthalt Israels in Ægypten*, 4e édit., Strasbourg, 1904, p. 15-20; J. Nikel, *Das Alte Testament im Lichte der orientalischen Forschungen. II. Moses und sein Werk*, Munster, 1909, p. 14.

« Après avoir longtemps joui, non sans un large profit, de l'hospitalité libérale des Égyptiens sur le sol de Gessen, le clan des patriarches hébreux se trouva réduit soudain à une condition plus dure. Pharaon fit peser sur ses hôtes, dont la richesse et l'accroissement étaient vus probablement d'assez mauvais œil par ses sujets, le poids des impôts et de la corvée. » H. Vincent, *Canaan*, Paris, 1907, p. 456. Il s'était produit un changement de dynastie, et le nouveau roi n'avait pas connu Joseph. Exod., I, 8. C'était Séti Ier, le fondateur de la XIXe dynastie égyptienne. Sous son fils Ramsès II, « le joug s'alourdit brusquement : il fallait créer en hâte des villes grandes et fortes : Ramsès et Pithom, et les exacteurs pharaoniques se firent si rudes pour les Israélites réduits au même servage que des prisonniers de guerre, qu'à la première occasion ils prirent la fuite. » H. Vincent, *ibid.* Une des villes bâties par les Hébreux est nommée Ramsès et elle a pris son nom de Ramsès II, son fondateur; ses ruines ont révélé les travaux de ce prince. F. Vigouroux, *loc. cit.*, p. 221-222, 236-250; *Dictionnaire de la Bible*, art. *Pithom*, t. V, col. 323-324; *Ramsès II*, *ibid.*, col. 971-974.

Suivant l'interprétation la plus répandue et la mieux appuyée, l'exode des Hébreux eut lieu sous le règne de Ménephtah Ier, au XIIIe siècle avant Jésus-Christ. Or, il se rencontre que les Israélites sont nommés pour la première fois sur la stèle de ce roi, découverte en 1895 par M. Flinders Petrie, dans les ruines de l'Amenophium de Thèbes. Ce Pharaon raconte ses victoires, la pacification de son empire, la punition des Chananéens révoltés et il dit qu' « Israël est déraciné et n'a pas de graine. » Il s'agit des Israélites réfugiés sur les bords du Nil plutôt que d'un clan israélite, demeuré au pays de Chanaan, comme l'avait pensé M. Petrie. « Après une vaine tentative pour entraver leur fuite, Pharaon, qui a vu les Israélites s'enfoncer au désert, estime superflu de les y poursuivre, soit que d'autres soucis l'appellent ailleurs, soit qu'il juge assurée la ruine des fuyards; en tout cas pour lui, leur race n'est plus. » H. Vincent, *op. cit.*, p. 457. Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. IV, p. 677-683; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1897, t. II, p. 436, 443-444; A. Deiber, dans la *Revue biblique*, 1899, p. 267-277; Ph. Virey, *ibid.*, 1900, p. 578-586; *Dictionnaire de la Bible*, art. *Méphtah Ier*, t. V, col. 965-967. M. K. Miketta, *Der Pharao des Auszuges*, dans *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. VIII, fasc. 2, a tenté de reporter l'exode à une date antérieure et de la placer sous le règne d'Aménophis II, entre 1461 et 1436. Sa conclusion a été adoptée par J. Selbst, *Handbuch zur Biblischen Geschichte*, 6e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1910, t. I, p. 435.

Les objections tirées des miracles qui ont accompagné et suivi la sortie d'Égypte contre le caractère historique de cet exode, ne peuvent nous arrêter longtemps ici. Ces miracles « sont attestés par la croyance de toute une nation, croyance appuyée elle-même sur des usages immémoriaux, tels que la fête de Pâque, sur des monuments visibles, comme l'arche et le tabernacle. La croyance à ces miracles n'est pas pour le peuple d'Israël une sorte d'épopée nationale, comme le récit de la guerre de Troie pour les Grecs. C'est une croyance ferme, nette, précise, ayant des conséquences pratiques, » qui ont fait d'Israël le seul peuple monothéiste. Abbé de Broglie, *Questions bibliques*, p. 232. En outre, ces faits miraculeux s'unissent aux faits naturels et les expliquent au point qu'il faut rejeter comme non historique le récit de l'Exode tout entier, ou accorder aux miracles eux-mêmes un caractère historique. Enfin, ces miracles présentent des circonstances qui conviennent au milieu historique où ils se sont produits, comme M. Vigouroux l'a clairement établi pour les plaies d'Égypte. *La Bible et les découvertes modernes*, t. II, p. 305-349.

L'itinéraire suivi par les Israélites pour aboutir au Sinaï peut créer de graves difficultés exégétiques. Sa direction générale se justifie aisément. S'acheminer directement vers le pays de Canaan, c'était s'exposer à une ruine irrémédiable. « Informé de la fuite de cette immense et précieuse légion d'esclaves, Pharaon ne manquerait pas de se lancer à sa poursuite. D'ailleurs on se heurterait sans faute à la résistance des peuples de Canaan avant d'y être assez préparé. Un ordre divin ramène les fugitifs dans les solitudes austères et grandioses du Sinaï. On y prendra le temps nécessaire à l'organisation nationale qui fait encore défaut. La lutte avec les tribus rencontrées dans les vallées de pâturage et autour des puits aura pour résultat d'aguerrir le peuple pour les combats plus redoutables qu'exigera la conquête de Canaan. » H. Vincent, *op. cit.*, p. 457. Sur les détails de cet itinéraire, voir F. Vigouroux, *op. cit.*, t. II, p. 350-489; J. Lagrange, dans la *Revue biblique*, 1900, p. 63-86.

On a remarqué que les plus anciens prophètes écrivains, Amos et Osée, connaissaient des faits racontés dans l'Exode. Amos parle de l'extermination des Amorrhéens, de la sortie d'Égypte et du séjour des Israélites pendant quarante ans au désert, II, 9, 10; III, 1; il dit cependant que les Israélites n'ont pas offert à Dieu de victimes et de sacrifices, V, 25, peut-être de victimes et de sacrifices qui aient été agréables au Seigneur. Osée mentionne aussi la sortie d'Égypte, opérée par l'intermédiaire d'un prophète, XL, 1; XII, 9, 13; mais il place les Israélites du désert au-dessus de ses contemporains relativement à leur conduite envers Dieu, IX, 10. Le séjour des Israélites en Égypte comme étrangers est rappelé encore par Isaïe, LII, 4, et la sortie d'Égypte est mentionnée par les autres prophètes, ainsi que le séjour dans le désert. Jer., II, 2.

2° *Moïse, législateur des Hébreux au Sinaï.* — Les critiques rationalistes, qui reconnaissent en Moïse le fondateur de la nation d'Israël et de sa religion, admettent bien qu'il dut donner à son peuple quelques règlements, qui furent considérés comme provenant de Dieu, puisque à cette époque il n'y avait encore aucune différence entre le droit humain et le droit divin. Mais la plupart n'attribuent à ce législateur aucune des lois qui sont contenues dans le Pentateuque. On trouvera à l'art. LÉVITIQUE la discussion des principales raisons qu'on invoque contre l'origine mosaïque du code sacerdotal, dont une minime partie se trouve dans le livre de l'Exode. Nous n'avons à parler ici que de la législation du document élohiste. Elle comprend le Décalogue moral et le code de l'alliance. Sur le Décalogue moral, voir t. IV, col. 163-164. Quant au code de l'alliance, la plupart des critiques, tout en le tenant pour la plus ancienne législation d'Israël, ne le rapportent cependant pas à Moïse. Ils ont fait diverses hypothèses sur sa date, et les plus modérés reconnaissent en lui le résumé du droit coutumier d'Israël sous la royauté pleinement constituée; il aurait donc été fait après David, vers la fin du IXe siècle ou au commencement du VIIIe, et vraisemblablement, suivant Wildeboer, dans les cercles sacerdotaux de Béthel. Cependant, Driver fait remarquer avec raison que les lois de ce code sont simples et conviennent à une société peu développée, quoique déjà relativement avancée en civilisation. Les préceptes concernant le culte sont assez élémentaires; certaines dispositions, telles que le droit du talion, Exod., XXI, 23-25, sont primitives et beaucoup ont trait à l'agriculture. L'ensemble présente un réel cachet d'antiquité. *Einleitung in die Literatur des alten Testaments*, trad. Rothstein, Berlin, 1896, p. 37 Ce cachet d'antiquité est encore plus marqué depuis qu'on a pu comparer le code de l'alliance avec le code d'Hammourabi, qui est contemporain d'Abraham. Dans les deux codes, « ce sont les mêmes principes, et lorsque l'application tombe sur les mêmes objets, la rencontre est presque littérale, sans qu'il soit nécessaire de supposer un emprunt littéraire. » J. Lagrange, *Le code de Hammourabi*, dans la *Revue biblique*, 1903, p. 50. Il y a des différences qui, pour la plupart, sont à l'avantage du code hébreu, surtout au point de vue de la pureté du sens moral et de la délicatesse du sentiment religieux. D'autre part, Hammourabi légifère pour une société opulente, agricole, commerçante; le livre de l'alliance est fait pour une société patriarcale de semi-nomades, qui pratiquent l'agriculture et l'élevage des troupeaux, mais ignorent les complications de la vie urbaine. *Ibid.* La promulgation du Décalogue, XX, 2, et quelques prescriptions du livre de l'alliance, qui concernent les étrangers, XXII, 27; XXIII, 9, sont motivées sur la condition d'étrangers que les Israélites avaient eue en Égypte et dont le souvenir était encore très vivace. Aussi le P. Lagrange reconnaît que ce code est aussi ancien que Moïse. *La méthode historique*, 2e édit., Paris, 1904, p. 177. Ed. Klostermann a admis la même conclusion, *Beiträge zum Verständnis der Entstehungsgeschichte des Pentateuchs*, nouvelle série, Leipzig, 1907, ainsi que Ed. König, *Geschichte der altestamentlichen Religion*, Gutersloh, 1912. Pour ce dernier, le Décalogue et le code de l'alliance ont été rédigés par Moïse lui-même ou au moins sous sa direction. Moïse n'a donc pas été un législateur sans code, et en particulier la législation du livre de l'Exode est son œuvre. Cf. E. Mangenot, *op. cit.*, p. 69-76.

3° *Moïse, auteur du livre de l'Exode.* — 1. *Preuves positives.* — Ce livre lui-même donne des indications formelles sur l'activité littéraire de Moïse. Après la défaite des Amalécites à Raphidim, Dieu ordonna au chef des Hébreux d'en écrire le récit en souvenir dans un livre et de l'inculquer dans les oreilles de Josué. Exod., XVII, 14. Cf. Deut., XXV, 17-19. Le texte massorétique est ponctué de telle sorte qu'il faudrait traduire : « Écris dans *le* livre, » et on l'entend souvent du Pentateuque, déjà commencé et rédigé en forme de journal ou d'annales. Les massorètes avaient sans doute en vue ce livre, quand ils ponctuèrent ainsi ce passage. Mais la version des Septante n'a pas l'article; elle porte : εἰς βιβλίον ou ἐν βιβλίῳ, et ses auteurs n'avaient en vue qu'*un* livre indéterminé. J. Kley a prétendu toutefois que cette signification exigerait la leçon בספר, employée. Deut., XXIII 18; XXXI, 24; Is., XXX, 8; Jer., XXX, 2; XXXVI, 2. *Die Pentateuchfrage*, Munster, 1903, p. 217. Néanmoins, la leçon massorétique, fût-elle originale, ne désignerait pas nécessairement le Pentateuque commencé; elle pourrait viser un livre dans lequel Moïse aurait joint ce récit à d'autres déjà rédigés et qui serait reproduit dans le Pentateuque. Plus loin, Exod., XXIV, 4, il est dit que Moïse écrivit toutes les paroles du Seigneur. Or il ne s'agit pas de toutes les révélations diverses faites à Moïse, puisqu'elles n'avaient pas encore toutes eu lieu, ni même de toutes celles qui s'étaient produites antérieurement, mais de celles qui précèdent immédiatement et qui contiennent les conditions de l'alliance conclue entre Dieu et le peuple, ainsi qu'il résulte clairement de la liaison entre le verset 3 et le verset 4 de ce récit. Il est clair, dès lors, que le Décalogue et le livre de l'alliance sont présentés ici comme ayant été écrits par Moïse lui-même. Un autre code de l'alliance est encore expressément attribué à une rédaction de Moïse. Dieu ordonna une autre fois au législateur d'Israël d'écrire les paroles qu'il venait de prononcer, Exod., XXXIV, 10-26, et qui contiennent les bases de l'alliance proposée au peuple, 27. Moïse obéit à l'ordre reçu et écrivit les dix paroles de l'alliance sur deux tables de pierre qu'il avait préparées, XXXIV, 1, 4, qu'il tenait en mains à la descente du Sinaï et dont il imposa l'observance aux Israélites, 28, 29, 32. C'est le Décalogue jéhoviste, voir t. IV, col. 162-163.

Des passages, dits élohistes ou jéhovistes, du livre de l'Exode attribuent donc expressément à Moïse lui-même la rédaction d'une partie de son contenu. Mais ils ne restreignent pas, comme on l'a prétendu, cette part de rédaction à ces passages exclusivement. Il ne s'agit, en effet, que des morceaux historiques ou législatifs, rédigés par ordre de Dieu. Cet ordre, qui s'explique par l'importance du sujet, ne signifie pas que Moïse ne devait écrire que ces événements historiques et les dispositions fondamentales de l'alliance de Dieu avec Israël, et il n'empêchait pas le chef des Hébreux de consigner par écrit toute l'histoire de son peuple au désert et d'autres dispositions législatives moins importantes. Moïse a donc pu écrire aussi ou faire écrire tout le livre de l'Exode. Cf. G. Hoberg, *Moses und der Pentateuch*, dans *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1905, t. X, fasc. 4, p. 39-40.

Il n'y a pas dans l'Ancien Testament d'autre attestation formelle de la rédaction de l'Exode par Moïse lui-même ou par son ordre, puisque les témoignages des autres livres semblent viser seulement la rédaction mosaïque du Deutéronome. Voir t. IV, col. 655-656. Mais la composition mosaïque de l'Exode, attestée dans ce livre lui-même, est confirmée par son contenu. L'auteur du livre est, en effet, très au courant des choses égyptiennes. Il nomme les villes de Pithom et de Ramessès, I, 11, qui ont eu Ramsès II pour restaurateur. Les travaux en briques et les corvées dont il parle, 14, répondent bien à l'œuvre de restauration de ces villes, telle que l'ont révélée les fouilles de M. Naville et que l'indiquent les monuments de ce Ramsès. Cf. V, 6-18. Il connaît le nom des sages-femmes, Séphora et Phua, qui n'obéissaient pas

aux ordres du Pharaon, 15. La barque de papyrus, dans laquelle la mère de Moïse exposa son enfant sur le Nil, II, 3, n'est usitée qu'en Égypte. Le nom de Moïse est probablement d'origine égyptienne. Ce qui est dit des magiciens égyptiens qui, par leurs incantations, changèrent des verges en serpents, VII, 11, et firent des contrefaçons de plusieurs plaies, infligées par Dieu aux Égyptiens, VII, 22; VIII, 7, 18; cf. IX, 11, est bien conforme à la réalité. Ces plaies elles-mêmes, sans perdre leur caractère miraculeux, sont des fléaux naturels en Égypte, qui ont été produits dans des circonstances où apparaissait manifestement le doigt de Dieu. La donnée sur la composition de l'armée égyptienne de chars de guerre, XIV, 7, 9, 17, 18, 23, 25, 28; XV, 1, 4, 19, 21, est d'une exactitude parfaite. Les institutions rituelles et sacerdotales, établies par Moïse au pied du Sinaï, présentent une ressemblance, purement extérieure sans doute, mais néanmoins très réelle, avec les rites égyptiens. Le tabernacle avait, dans son ensemble, les mêmes dispositions que les temples égyptiens, et l'arche d'alliance, qui y était renfermée, ressemblait en quelque manière à leur naos intérieur. Bref, le récit de l'Exode a une couleur égyptienne évidente. Les critiques rationalistes ne la nient pas; ils veulent seulement la restreindre aux passages qui auraient été empruntés au document élohiste. Ils l'expliquent dans ce document par le rapprochement immédiat de la Palestine et de l'Égypte et par les relations que les Israélites avaient sous leurs rois avec les Égyptiens. B. Baentsch, *Exodus, Leviticus, Numeri*, p. LXX-LXXI. Toutefois, ce critique y reconnaît, pour son compte, quelques vestiges de la tradition nationale des Hébreux. Mais cette tradition, eût-elle reçu dès l'origine une forte empreinte égyptienne, aurait, au cours des âges, perdu de sa fraîcheur première et de son coloris local. Un rédacteur postérieur, fût-il personnellement au courant de la situation particulière de l'Égypte, de ses usages et de ses coutumes, n'aurait pu consigner la tradition par écrit d'une manière aussi conforme, jusque dans les moindres détails, à la réalité historique que les découvertes égyptologiques nous ont révélée. Il aurait été exposé, même involontairement, à la modifier d'après l'état politique différent de l'Égypte de son temps. Or, on ne remarque aucune trace de pareilles modifications, et l'Égypte est exactement décrite telle qu'elle existait à l'époque de l'Exode. Cette exactitude parfaite est plutôt le fait d'un Israélite contemporain, ayant longtemps vécu en Égypte, disons, de Moïse ou d'un de ses scribes. Enfin, le coloris égyptien existe dans les récits qu'on attribue au document jéhoviste aussi bien que dans ceux qui seraient de l'élohiste, notamment au sujet des plaies d'Égypte. Le livre de l'Exode tout entier, et non pas seulement le code de l'alliance, est donc d'un contemporain des faits racontés. Cf. E. Mangenot, *op. cit.*, p. 234-238.

2. *Réponse aux principales objections des critiques.* — Les critiques rationalistes, à qui quelques catholiques ont fait écho, ont proposé des arguments contre l'unité de rédaction, et par conséquent contre l'authenticité mosaïque du Pentateuque. On trouvera à l'art. GENÈSE la discussion de celui qui est tiré de l'emploi différent des noms divins, Élohim ou Jéhovah, dans le livre entier de la Genèse, dans les cinq premiers chapitres de l'Exode. Voir déjà t. IV, col. 951. Voici la solution de ceux qui concernent plus spécialement l'Exode.

a) Doubles récits. — A propos de la sortie d'Égypte, on remarque des doublets : les mêmes faits sont racontés deux fois et de manières différentes, ce qui montre à la fois la diversité des traditions et des rédactions. Ainsi la vocation de Moïse et la révélation de Dieu sont racontées une première fois, III, 1-IV, 17, et une seconde fois, VI, 2-11; VII, 12. La manière dont les deux premières plaies d'Égypte sont accomplies est différente. C'est Moïse qui frappe l'eau du Nil avec sa verge, VII, 17, 18, 20*b*, 21*a*, 24, 25; c'est la verge d'Aaron qui, simplement étendue, change en sang toutes les eaux de l'Égypte, 19. Moïse encore fait sortir du fleuve des grenouilles qui envahiront tout le pays, VIII, 2-4; ou Aaron étendra sa main sur tous les cours d'eau, les canaux et les étangs pour en faire sortir des grenouilles qui se répandront sur l'Égypte entière, 5, 6. Pour le pain azyme, Dieu ordonne d'en manger le 15 nisan avec l'agneau pascal et des herbes amères, XII, 8; de fait, les Israélites, dans la presse du départ, emportèrent au matin la pâte non fermentée, 34, qu'ils firent cuire à Socoth, et ils eurent ainsi des pains azymes, 39. Il y a encore un double récit de l'itinéraire des Israélites vers la mer Rouge : un premier, XIII, 17, 18, et un second, XIV, 1-4; les versets 5-7 du c. XIV semblent être la continuation du premier. Plus loin, le ℣. 15, où Dieu demande à Moïse pourquoi il crie vers lui, ne répond pas aux deux versets précédents, dans lesquels Moïse a donné aux Israélites l'assurance que Dieu combattra pour eux. A. Schulz, *Doppelberichte im Pentateuch*, dans *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1908, t. XIII, fasc. 1, p. 78-85.

Ces doubles récits ne s'imposent pas à la critique, quoi qu'on ait dit. Nous avons déjà montré qu'il y a eu deux manifestations successives de Jahvé à Moïse. Voir t. IV, col. 954, 957. Mais on insiste et on prétend qu'au moins les deux récits ne peuvent être de la même main. Le second n'est pas rattaché au premier. Moïse refuse de faire une démarche auprès du Pharaon, parce qu'il pense que, n'ayant pas été écouté par les Israélites, il n'a aucune chance de succès auprès du roi; il ne fait aucune allusion à son échec précédent. On ne dit pas non plus quan a eu lieu cette seconde révélation. Ces preuves n'ont de valeur que dans la présupposition que les versets 22 et 23 du c. V n'appartiennent pas au récit de la révélation qui suit. Si l'on prend le contexte actuel, Moïse avait rappelé déjà son échec précédent avant que Dieu ne renouvelle sa mission, et la date de cette révélation est établie, puisqu'elle est provoquée par les plaintes du peuple, dont l'oppression a augmenté après la première visite de Moïse au Pharaon. Ainsi isolé, le second récit fait bien l'effet d'être un doublet du premier; mais est-il raisonnable de l'isoler de la sorte et de le détacher de son contexte? N'est-il pas plus légitime de le relier à ce qui précède? Si le rédacteur a eu à sa disposition deux sources différentes, il n'a pas remarqué cette absence de liaison, et s'il a rapporté deux récits d'origine distincte, c'est que ses sources, que nous n'avons plus, lui fournissaient des indices de la liaison qu'il a laissée aux récits et qu'il n'a pas établie lui-même. Il distinguait donc deux révélations différentes, ayant eu lieu à des dates différentes, et il les plaçait dans l'ordre que ses sources lui indiquaient. Mais si les faits sont distincts, Moïse lui-même peut bien être l'auteur de la disposition chronologique actuelle.

Les miracles de l'eau changée en sang et des grenouilles sorties du fleuve ne sont pas racontés de deux manières différentes. Pour le premier, il est d'abord annoncé par Moïse au Pharaon comme une menace, VII, 14-18, et il est ensuite accompli par Aaron. Dans la menace, sans doute, c'est Moïse qui doit frapper de sa verge l'eau du fleuve pour la changer en sang; dans la réalisation, c'est Aaron qui étend sa verge sur toutes les eaux de l'Égypte. Mais la verge dont Moïse devait frapper l'eau du fleuve, est celle qui a été changée en serpent. Or, c'est celle d'Aaron, VII, 9. Mais, dit-on, Moïse devait frapper l'eau de sa verge, tandis qu'Aaron ne fait qu'étendre sa main (tenant la verge) sur les eaux de l'Égypte. Or, frapper dit plus que l'acte symbolique d'étendre la verge; cet acte suppose une percussion physique. Moïse tantôt étend sa main ou sa verge, IX, 22, 23; X, 13; XIV, 16, tantôt il frappe, XVII, 6; Aaron aussi ou bien étend sa main, VIII, 5, 6, ou bien l'étend et frappe de sa verge la poussière de la terre, 16, 17. Puisqu'il n'a fait qu'étendre sa main sur les eaux, il faudrait seulement en conclure que l'exécution a été un peu différente de la menace, si, de fait, Aaron n'avait élevé sa verge et n'en avait frappé l'eau du Nil sous les yeux du Pharaon, 20. Le verset 19 ne fait qu'expliquer l'expression « l'eau du fleuve », en énumérant les bras du fleuve, les canaux et les étangs formés par le Nil, par conséquent, non pas toutes les eaux de l'Égypte, mais seulement celles du fleuve dans leurs états différents, de telle sorte que toutes les eaux du Nil étaient changées en sang, que les Égyptiens ne pouvaient plus en boire et qu'ils durent creuser des puits pour avoir de l'eau à boire. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. IV, p. 321, note 3; F. de Hummelauer, *Exodus et Leviticus*, Paris, 1897, p. 89-90. Il en est de même pour la plaie des grenouilles. La menace, faite par Moïse au Pharaon, ne parle que du fleuve; l'exécution, accomplie par Aaron et sa main étendue, porte sur tous les courants, les canaux et les étangs du Nil. Il n'y a pas de trace de deux traditions différentes.

La loi du pain azyme à manger à la première Pâque a été promulguée par Dieu avant le 10 de nisan, XII, 3, en prévision de la hâte avec laquelle la sortie d'Égypte devait s'opérer, 8, et elle a été établie en souvenir de cette hâte. Elle n'est donc pas en contradiction avec le fait, raconté plus loin, 34, 39. Le législateur voulant que la première Pâque, qu'il instituait, fût accomplie comme elle devait l'être toujours, en régla les dispositions d'après l'événement qu'il connaissait d'avance, et cette réglementation n'était pas inutile pour que les Israélites, n'ayant pas de pain levé, se décident à manger l'agneau pascal avec du pain azyme. F. de Hummelauer, *op. cit.*, p. 118, 130.

Quant aux deux itinéraires vers la mer Rouge, ils ne sont pas contradictoires. Le premier n'indique que la direction générale. F. de Hummelauer, *op. cit.*, p. 140. Le chemin direct vers le pays des Philistins était sans doute dans la direction de la mer Rouge, et les Israélites purent le suivre jusqu'à Étham; mais là, pour obéir aux ordres de Dieu, XIV, 2-4, ils durent le quitter et se rendre directement sur les bords de la mer Rouge. C'est là que commence la voie détournée que Dieu fit prendre à son peuple : ils devaient aller dans la direction du Sinaï, marcher vers le sud et non vers le nord. F. Vigouroux, *loc. cit.*, p. 408-409. Il y eut donc un changement de direction. Pharaon qui croyait que leur dessein était seulement d'aller au désert, quand il les sut campés du côté de la mer Rouge, leur ferma au nord le chemin du désert. F. Vigouroux, *ibid.*, p. 411-414. Dans les deux cas, Dieu réglait la marche d'Israël pour le faire échapper aux poursuites du roi d'Égypte. Loin donc de faire double emploi, les deux itinéraires se succèdent et se complètent.

b) Doubles lois. — Baentsch, *op. cit.*, p. VI, signale une double institution de la première Pâque, XII, 1-13, et 21-27; une double loi sur l'offrande du premier-né, XIII, 1, 2, et 11-16; XXII, 29 *b*, et XXXIV, 28; l'ordre de paraître trois fois par an devant Jéhovah, XXIII, 17, et XXXIV, 24; la répétition de solenniser la fête des prémices et la fête de la moisson, XXIII, 16, et XXXIV, 22; la double défense d'offrir du pain fermenté, XXIII, 18, et XXXIV, 25; la double loi des prémices et la double défense de faire cuire le chevreau dans le lait de sa mère, XXIII, 19, et XXXIV, 26. Au sujet de la première Pâque, le texte ne présente pas deux ordres différents de célébration. On y lit d'abord l'ordonnance détaillée, donnée par Dieu à Moïse et à Aaron, puis la communication que Moïse en fait aux anciens d'Israël. Celle-ci reproduit l'ordonnance précédente, en la résumant, en omettant quelques détails et en ajoutant de nouvelles dispositions; ce n'est qu'une partie du discours; l'auteur, qui vient de reproduire le précepte de Dieu, ne le répète pas en entier; il y fait allusion à ce qui est déjà connu et il donne de nouvelles explications; c'est un procédé de rédaction pour éviter des répétitions textuelles. Cf. F. de Hummelauer, *op. cit.*, p. 122-123. Pour la loi de l'offrande du premier-né, il y a aussi l'ordre donné directement par Dieu à Moïse et la promulgation qui en est faite par Moïse au peuple. Cette loi, publiée séparément, est renouvelée dans de petits codes postérieurs. Les autres prescriptions doubles appartiennent aux deux codes de l'alliance, XX, 22-XXIII, 33; XXXIV, 1-28, que les critiques rationalistes rapportent, le premier au document élohiste, le second au document jéhoviste. Le texte de l'Exode présente le premier comme le code de l'alliance, solennellement conclue entre Dieu et Israël au pied du Sinaï, et le second comme celui du renouvellement de l'alliance rompue par l'adoration du veau d'or. Le second code n'est qu'un résumé du premier : il contient le Décalogue sous une nouvelle forme, voir t. IV, col. 162-164, et le rappel des principales lois religieuses de la première alliance. Il n'est pas étonnant dès lors qu'il y ait des répétitions. Les critiques attribuent cette distinction au rédacteur qui aurait combiné les documents élohiste et jéhoviste et ils rapportent le fond du second code à la rédaction jéhoviste de l'alliance faite au Sinaï. Baentsch, *op. cit.*, p. 280. Mais puisque, selon eux, des traits du renouvellement de l'alliance sont empruntés au document élohiste, il en ressort que le rédacteur, s'il a existé, n'a pas inventé ce renouvellement. Que le code reproduit à cette occasion, XXXIV, 10-27, soit le Décalogue jéhoviste complété par quelques lois sinaïtiques, c'est une pure supposition, fondée sur une distinction arbitraire de documents et sur une reconstitution *a priori* de la religion d'Israël. Voir t. IV, col. 162-164.

c) Contradictions et inconséquences. — B. Baentsch, *loc. cit.*, en relève quelques-unes dans le livre de l'Exode. Moïse, qui a du mal à parler, obtient de Dieu que son frère Aaron parle en son nom, IV, 10-16, et cependant Dieu envoie Moïse à Pharaon et le charge de parler directement au roi, VII, 14-18. Dans les récits concernant les plaies d'Égypte, c'est tantôt Moïse, tantôt Aaron, qui agit; les événements sont présentés soit comme des maux infligés par représailles, soit comme des miracles; les Israélites enfin sont représentés comme habitant au milieu des Égyptiens ou bien à part dans la terre de Gessen. La manne est décrite deux fois, XVI, 14, 31. L'existence du tabernacle et de l'arche est supposée, XVI, 34, quoique leur construction ne soit racontée que beaucoup plus loin. Les secondes tables de la loi, XXXIV, 1-10, contiennent un texte différent de celui des premières, XXIV, 12, quoique, d'après XXXIV, 1, le Décalogue doive être le même que celui du c. XX. Moïse est sur la montagne avec Jahvé, XX, 21 - XXIII, 33, et cependant il y est rappelé, XXIV, 1; le même désaccord se remarque, XXIV, 9, 12. Le c. XVIII, dans lequel il est parlé d'une question juridique, n'est pas à sa place, puisque Moïse ne commence à recevoir de Dieu des dispositions législatives qu'à partir du c. XX.

Ces objections sont d'une faiblesse extraordinaire

et elles sont résolues dans tous les commentaires de l'Exode. Moïse, qui était bègue, avait demandé à Dieu d'être déchargé de la mission qui lui avait été confiée, mais Dieu lui avait donné en la personne d'Aaron, son frère, un porte-parole éloquent, qui remplit ordinairement ce rôle. Voir t. I, col. 1. Mais Dieu parlait à Moïse, qui mettait lui-même ses paroles sur les lèvres d'Aaron. L'ordre de parler au Pharaon, donné directement à Moïse, VII, 14-18, devait, comme les précédents et selon la parole dite, VII, 1, 2, être reproduit par Aaron, qui, du reste, eut son rôle propre à remplir au sujet de la première plaie, 19, 20. Les rôles sont de même partagés entre les deux frères pour toutes les autres plaies, mais Aaron n'intervient jamais que par l'ordre de Dieu. Toutes les plaies, infligées par Dieu, sont des punitions de l'endurcissement du Pharaon, mais on prétend que ce caractère est au second rang dans celles que les magiciens d'Égypte ne peuvent pas imiter et qui ont pour but de montrer le doigt de Dieu et de légitimer son droit de commander au roi d'Égypte. Baentsch, *op. cit.*, p. 54-55. Les plaies sont simplement de plus en plus graves. Les mages avaient pu reproduire les deux premières, mais ils ne purent faire disparaître les moustiques et ils reconnurent le doigt de Dieu dans cette troisième plaie. Ils n'apparaissent plus à partir de la quatrième et ils sont atteints eux-mêmes par la sixième, IX, 11. Tout en étant plus merveilleuses que les trois premières, les sept autres sont des punitions de plus en plus fortes, qui frappent les Égyptiens autant qu'elles montrent la puissance de Jahvé et son droit de commander au Pharaon. Nulle part, il n'est dit expressément que les Israélites habitent au milieu des Égyptiens. Leur séjour en la terre de Gessen, au contraire, est affirmé explicitement dans le récit de la quatrième plaie pour dire que les mouches ne pénétrèrent pas dans la région occupée par les Israélites, VIII, 22. Jahvé manifeste sa puissance au milieu de la terre d'Égypte, parce qu'il est le Dieu de la terre entière. Le ℣. 4 du c. IX signifie seulement que la peste des troupeaux ne s'étendit pas au pays de Gessen, où paissaient les troupeaux des Israélites. Cf. 6, 7. De même, à la septième plaie, la grêle ne tomba pas au pays de Gessen, où étaient les Israélites, 26. Si les ténèbres couvrirent l'Égypte entière, la lumière continua de luire partout où habitaient les fils d'Israël, X, 23. Si ceux-ci ont l'ordre d'emprunter des vases d'or et d'argent aux Égyptiens, XI, 2; XII, 35, 36, il ne s'agit que de ceux de la contrée de Gessen, où les ténèbres n'avaient pas pénétré; les Israélites ne firent pas le tour de l'Égypte pour ramasser des vases d'or et d'argent; ils n'en auraient pas eu le temps, tellement leur exode fut précipité; ils firent ces emprunts à leurs voisins de la contrée de Gessen. Il n'y a rien, dans tout ce récit, qui trahisse la main de plusieurs auteurs. Cf. F. de Hummelauer, *op. cit.*, p. 87-88. La nature de la manne est décrite sommairement, XVI, 14, 15, à sa date avec les détails qui la suivirent, 16-30. Le ℣. 31 revient sur son nom pour ajouter de nouveaux détails sur sa forme, sa couleur et son goût, comme début et transition au récit suivant : ordre divin de déposer dans le tabernacle un gomor de manne, 32-36. Quant à ce tabernacle, beaucoup de commentateurs ont pensé, après saint Augustin, qu'il était mentionné ici par anticipation ou prolepse, comme il est parlé de l'arche à propos des tables de la loi, XXV, 16. Le P. de Hummelauer, *op. cit.*, p. 178, y a reconnu un premier tabernacle, dont il serait aussi, selon lui, question, XXXIII, 7-11. Voir *ibid.*, p. 323. Sur les rapports du Décalogue jéhoviste avec le Décalogue élohiste, voir t. IV, col. 162-164; F. de Hummelauer, *op. cit.*, p. 330-331. Le code de l'alliance n'a pas nécessairement été promulgué le même jour que le Décalogue, et il peut y avoir un intervalle de temps entre le ℣. 21 et le ℣. 22 du c. XX. Moïse n'était plus dans la nuée quand il le promulgua au peuple; il a donc dû être rappelé auprès de Dieu avec les 70 vieillards, qui n'étaient pas dans la nuée lors de la promulgation du Décalogue, pour recevoir une nouvelle révélation, XXIV, 1. Les faits racontés, XXIV, 9 et 12, sont aussi des ascensions différentes. Moïse, qui était redescendu du Sinaï avec les 70 vieillards, y remonte seul. Le c. XVIII est à sa place chronologique. L'institution des juges du peuple, provoquée par une observation de Jéthro, est l'œuvre personnelle de Moïse; elle a pu précéder la législation que le Seigneur a révélée à Moïse plus tard pour son peuple.

Aucun de ces arguments ne prouve donc la diversité des auteurs dans le livre de l'Exode et ne va contre l'authenticité mosaïque de cet écrit. Sur la diversité des lois de l'Exode, du Lévitique et des Nombres, voir LÉVITIQUE et NOMBRES.

V. DOCTRINE. — 1° *Dogmatique.* — Le dogme capital du livre de l'Exode, c'est la révélation, faite à Moïse, du nom propre, Jahvé, du Dieu des pères ou des patriarches et l'établissement du monothéisme dans la foi légitime d'Israël. Sur la révélation de Jahvé à Moïse, voir t. IV, col. 954-962. Sur la nature de Dieu d'après l'Exode, voir *ibid.*, col. 963-965. Cf. J. Touzard, *La religion d'Israël*, dans J. Bricout, *Où en est l'histoire des religions?* Paris, 1911, t. II, p. 25-30. Au Sinaï, Jahvé, qui révèle sa nature intime comme l'être par excellence et la cause de tous les êtres, conclut avec son peuple une alliance très étroite. Cette alliance entre Jahvé et Israël ne pouvait être un contrat de même nature que ceux qui interviennent entre les hommes égaux en droits. Jahvé devait faire la première démarche; aussi le premier trait de son alliance avec Israël est-il qu'elle vient de son libre choix. Par ailleurs, Israël ne pouvait discuter avec Dieu les clauses ou conditions de l'alliance; Jahvé devait imposer à son peuple ses propres volontés, ses commandements, qu'Israël devait accepter et pratiquer.

2° *Morale.* — La principale clause de l'alliance de Jahvé avec Israël était l'observation fidèle du Décalogue. Sur sa nature, voir t. IV, col. 164-176. Dès le début, Jahvé s'y présente comme un Dieu jaloux : il est le Dieu unique; aucun autre dieu ne peut se poser en rival et s'arroger sur Israël des droits qu'il n'a pas conquis. Jahvé y apparaît en même temps comme un Dieu moral. Il n'avait pas besoin d'Israël; c'est par pitié qu'il l'a tiré d'Égypte, pour faire cesser une dure servitude qui n'était pas méritée. C'est pourquoi il réclame de son peuple, avec la reconnaissance pour la libération accordée, la pratique de l'équité, de la bonté et des autres vertus morales. Ces clauses principales de l'alliance mettaient Jahvé bien au-dessus des dieux des nations, qui devaient s'éclipser devant lui. Lui seul devait être honoré et il devait l'être par un culte moral, correspondant à sa nature propre.

3° *Rituelle et liturgique.* — Le caractère le plus frappant du culte divin dans l'Exode, c'est l'absence totale de figure ou d'image de la divinité. Le Décalogue interdit de faire aucune image taillée représentant Jahvé. L'épisode du veau d'or, qui, aux yeux du peuple, était un emblème du Dieu d'Israël, montre que la foule avait du mal à se représenter Dieu, abstraction faite de toute forme sensible. La législation sinaïtique donne une plus haute idée de la spiritualité de Jahvé, qu'aucune figure extérieure ne pouvait représenter. L'arche cependant était un signe de la présence de Dieu au milieu de son peuple. La tente de réunion, qui l'abritait, était le lieu où on cherchait Jahvé et où on l'honorait. Dieu y rendait sa

présence sensible par la colonne de nuée. Moïse s'y entretenait avec lui comme un homme avec son ami, et le peuple se prosternait et rendait au Seigneur ses hommages. L'arche était encore le trône de Dieu, sur lequel il reposait invisiblement. Elle contenait aussi les tables de la loi. Le tabernacle était dressé en dehors du camp; c'est là que Dieu se rencontrait avec son peuple. L'autel était très simple, fait de terre ou de pierres non taillées; il n'avait pas de degrés de peur que le sacrificateur, en les gravissant, ne découvrît sa nudité en présence de Dieu. Des jeunes gens, simples Israélites, offrirent les premiers sacrifices, avant que la famille d'Aaron n'ait été choisie pour le sacerdoce. Le service divin comprenait ce qui était le plus compatible avec la vie nomade du désert : on offrait des sacrifices, on célébrait trois fêtes annuelles : celle des azymes, rattachée au souvenir de la sortie d'Égypte, celle de la moisson et celle de la récolte des fruits. On observait aussi le sabbat et les néoménies. La description du tabernacle, des objets du culte et des vêtements sacerdotaux montre que Dieu, tout spirituel qu'il était, voulait recevoir un culte extérieur, joint aux sentiments intérieurs de l'âme. Cf. E. Mangenot, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, p. 72-75; J. Touzard, *loc. cit.*, p. 32-35.

VI. COMMENTAIRES. — 1° *Pères.* — Origène, *Selecta et homiliæ in Exodum*, *P. G.*, t. XII, col. 263-396; Théodoret, *Quæstiones in Exodum*, *P. G.*, t. LXXX, col. 225-297; Diodore de Tarse, *Fragmenta in Exodum*, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1579-1586; S. Augustin, *Quæstiones in Heptateuchum* (pour l'Exode), *P. L.*, t. XXXIV, col. 501-516; S. Isidore de Séville, *Quæstiones in V. T. Pentateuchum* (pour l'Exode), *P. L.*, t. LXXXIII, col. 287-322; Procope de Gaza, *Comment. in Exodum*, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 511-690; S. Bède, *In Pentateuchum commentarii* (pour l'Exode), *P. L.*, t. XCI, col. 285-332; *De tabernaculo et vasibus ejus et vestibus sacris*, *ibid.*, col. 393-498; pseudo-Bède, *Quæstiones super Pentateuchum* (pour l'Exode), *P. L.*, t. XCIII, col. 363-388; Raban Maur, *Comment. in Exodum*, *P. L.*, t. CVIII, col. 9-246; Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria* (pour l'Exode), *P. L.*, t. CXIII, col. 183-296.

2° *Au moyen âge.* — S. Bruno d'Asti, *Expositio in Exodum*, *P. L.*, t. CLXIV, col. 233-378; Rupert de Deutz, *De Trinitate et operibus ejus*, *Liber in Exodum*, *P. L.*, t. CLXVII, col. 565-744; Hugues de Saint-Victor, *Annotationes elucidatoriæ in Pentateuchum* (pour l'Exode), *P. L.*, t. CLXXV, col. 61-74; Hugues de Saint-Cher, *Postilla*, Venise, 1588, t. I; Nicolas de Lyre, *Postilla*, Rome, 1471, t. I; Tostat, *Opera*, Venise, 1728, t. II; Denys le Chartreux, *Comment. in Pentateuchum* (pour l'Exode), *Opera omnia*, Montreuil, 1896, 1897, t. I, p. 473-644; t. II, p. 1-127.

3° *Aux temps modernes.* — 1. *Protestants.* — Calvin a commenté le Pentateuque entier; il y en eut aussi plusieurs commentaires au XVIIe siècle. Au XIXe siècle, on peut citer : en Allemagne, A. Knobel, *Exodus und Leviticus*, Leipzig, 1852; 2e édit., par A. Dillmann, 1880; 3e édit., par Ryssel, 1897; J. P. Lange, *Exodus, Leviticus, Numeri*, Bielefeld, 1874; C. F. Keil, *Genesis und Exodus*, 3e édit., Leipzig, 1878; H. Strack, *Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri*, Munich, 1894; H. Holzinger, *Exodus*, Tubingue, Fribourg et Leipzig, 1900; B. Baentsch, *Exodus, Leviticus, Numeri*, Gœttingue, 1903; en Angleterre, M. Kalisch, *Exodus*, 1855; Cook, Londres, 1877, t. II; Rawlinson, *Exodus*, Londres, 1897; Chadwick, *Exodus*, Londres, 1890; Ma laren, *The book of Exodus, Leviticus and Numbers*, Londres, 1906; Bennett, *Exodus*, Londres, 1908; A. Mc Neile, *The book of Exodus*, Londres, 1908; Driver, *The book of Exodus*, Édimbourg, 1911. — 2. *Catholiques.* — Commentaires du Pentateuque : par Cajetan, Rome, 1531, par J. Oleaster, Lisbonne, 1556, par Sante Pagnino, Anvers, 1565, par Tirin Anvers, 1632, par Corneille de la Pierre, Lyon, 1732, par C. Jansénius, Louvain, 1641, par J. Bonfrère, Anvers, 1625, par Cl. Frassen, Rouen, 1705, par A. Calmet, 2e édit., Paris, 1724; commentaires de l'Exode : Louis Lippoman, *Catena in Exodum*, Paris, 1550; Crelier, *Exode et Lévitique*, Paris, 1886; F. de Hummelauer, *Exodus et Leviticus*, Paris, 1897; J. Weiss, *Das Buch Exodus*, Graz, 1911.

Pour les questions critiques, voir les introductions générales citées t. IV, col. 664-665, et les introductions particulières des commentaires récents; B. W. Bacon, *The triple tradition of the Exodus*, Hartford, 1894; Eerdmann, *Das Buch Exodus*, 1900; les articles sur l'Exode, dans *Encyclopædia biblica* de Cheyne, Londres, 1901, t. II, col. 1432-1451. Sur le document élohiste, O. Procksch, *Das nordhebräisches Sagenbuch. Die Elohimquelle*, Leipzig, 1906. Sur le code de l'alliance, Rothstein, *Das Bundesbuch und die religionsgeschichtliche Entwicklung Israels*, Halle, 1888; B. Baentsch, *Das Bundesbuch*, Halle, 1892; L. B. Paton, *The original form of the book of the covenant*, dans *Journal of biblical literature*, 1893, t. XII, p. 79-93. Voir encore C. Steuernagel, *Jehov. Bericht über den Bundesschluss am Sinai*, dans *Theolog. Studien und Kritiken*, t. LXXII, p. 319-350; A. D. Lotz, *Bund vom Sinai*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, t. XII, p. 561-580, 631-635, 859-875; t. XIII, p. 181-204.

Pour l'historicité des faits racontés dans l'Exode, voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. II, p. 215-577; H. Weiss, *Moses und sein Volk. Eine historisch-exegetische Studie*, Fribourg-en-Brisgau, 1885; Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament*, 3e édit., Paris, 1901, t. I, p. 200-250; J. Nikel, *Das Alte Testamen. im Lichte der altorientalischen Forschungen. II. Moses und sein Werk*, Munster, 1909; J. Selbst, *Das Alte Testament dans Handbuch zur Biblischen Geschichte*, 6e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1910, p. 387-485.

Voir aussi Ch. Schœbel, *Démonstration de l'authenticité mosaïque de l'Exode*, Paris, 1871.

E. MANGENOT.

EXOMOLOGÈSE. Voir CONFESSION, t. III, col. 828.

EXORCISME. — I. Nom et notion. II. Histoire. III. Discipline actuelle et doctrine de l'Église.

I. NOM ET NOTION. — Ce nom et son équivalent latin *exorcismus* sont deux mots dont on chercherait vainement l'origine historique en dehors du vocabulaire et des usages chrétiens. Ils désignent le moyen, le procédé employé pour éloigner la présence réelle ou présumée du démon, pour le chasser d'un endroit, d'un objet, d'un corps, surtout d'un corps humain, qu'il occupe, qu'il possède, qu'il infeste ou obsède. L'un et l'autre se rattachent directement au substantif grec ἐξορκισμός, étranger à la grécité classique et qui, considéré suivant la valeur spécifique et en quelque sorte technique qu'il a transmise à ses deux dérivés, est, lui aussi, propre à la langue ecclésiastique. Le verbe correspondant ἐξορκίζω, comme le thème voisin ἐξορκόω, signifiait d'abord *faire jurer, lier par un serment*; ce n'est que plus tard qu'il a pris l'acception d'*exoreiser*. Il ne se rencontre que deux fois dans la version des Septante : la première, Gen., XXIV, 3, avec le sens de *faire prêter serment*; la seconde, III Reg., XXII, 16, avec le sens d'*adjurer, de sommer en faisant appel à la conscience, au devoir*. Comme parallèle à ce dernier passage, nous relevons, dans le Nouveau Testament, Matth., XXVI, 63, où le grand-prêtre dit à Jésus : « Je t'*adjure* (ἐξορκίζω σε) par le Dieu vivant de nous dire si tu es le Christ, le Fils de Dieu. » Mais un verset des Actes, XIX, 13, nous présente, avec la signification nouvelle et aujourd'hui usuelle, à la fois le substantif concret ἐξορκιστής et le verbe simple ὁρκίζω : « Quelques-uns des exorcistes (ἐξορκιστῶν) juifs qui couraient le pays essayèrent aussi d'invoquer le nom du Seigneur Jésus sur ceux qui avaient des esprits malins, en disant : Je vous adjure (ὁρκίζω) par Jésus que Paul prêche. »

L'exorcisme est donc, à proprement parler, une adjuration au démon pour l'obliger à évacuer un lieu, à abandonner une situation, à rendre à la liberté une personne qu'il détient plus ou moins en son pouvoir. L'adjuration se fait soit sous forme d'ordre intimé directement au démon, mais au nom de Dieu ou de Jésus-Christ, soit sous forme d'invocation, de supplication adressée à Dieu et à Notre-Seigneur, en vue d'obtenir qu'ils donnent l'ordre d'expulsion ou qu'ils en assurent l'exécution. Pour un chrétien, cet acte ne va pas sans la croyance à la souveraine puissance de Dieu sur les démons; il n'en est même qu'une application pratique. Voir Démons et Démoniaques. Par là même, l'exorcisme constitue un acte insigne de foi et de religion. Mais abstraction faite de la pensée qu'il traduit au dehors et de la manière dont il est accompli, à le prendre de façon plus générale et simplement en tant qu'adjuration ou conjuration des démons, en tant que prière ou cérémonie préservative ou défensive contre eux, il s'en faut qu'il soit l'apanage exclusif du christianisme : il était ou est en usage dans le judaïsme et dans différentes formes du paganisme tant ancien que moderne, où nous le trouvons mêlé à toutes sortes d'aberrations et d'abus superstitieux. On aurait tort de s'en étonner ou de s'en scandaliser. Il en va de cette manifestation de la croyance et de la vie religieuse comme de toutes les autres, qui sont sujettes à déformations et peuvent donner lieu à méprises. Mais si la malice ou la sottise humaine abuse d'un principe, d'une coutume, d'une institution, ce n'est pas une raison pour qu'on doive soit incriminer soit rejeter l'institution même, la coutume ou le principe.

I. Histoire. — 1° *Parmi les païens.* — On sait combien la croyance à des êtres spirituels, supérieurs donc à notre monde et à nos activités sensibles, a été, de tout temps, répandue parmi les peuples de l'univers. A notre époque moins qu'à aucune autre il serait permis de douter de ce fait. Quiconque s'est tant soit peu occupé des recherches de la science des religions, connaît la place qu'y tiennent actuellement les théories s'inspirant de l'animisme. Constatant que l'existence des esprits a été connue par les ancêtres les plus lointains de l'humanité, qu'elle est encore communément admise par les peuples les plus sauvages, au point que souvent ils ne distingueraient pas leur action de celle des causes purement naturelles et iraient même jusqu'à méconnaître la différence essentielle entre êtres animés et êtres inanimés, des ethnographes et d'autres chercheurs, en grand nombre, ont prétendu trouver dans ce seul élément historique l'explication naturelle et pleinement suffisante du phénomène religieux, dont ils ne peuvent plus nier l'universalité. Sans vouloir ici ni discuter ni même signaler les côtés hasardeux ou manifestement exagérés d'un semblable système, rien ne nous empêche d'accepter, avec ses défenseurs, la substance du fait qui lui sert de point de départ, le fait de la croyance générale aux esprits; et, avec eux aussi, nous pouvons noter que, partout et toujours, on a été persuadé non seulement que ces esprits entraient en contact avec l'homme et pouvaient lui être utiles ou lui nuire, mais que certains d'entre eux sont malfaisants par tempérament ou par habitude. « Outre les âmes d'origine humaine, dit Mgr Leroy, analysant la psychologie des *non civilisés*, *La religion des primitifs*, Paris, 1909, p. 84, il est d'autres esprits ou génies, les uns bons et protecteurs, les autres plus ou moins indifférents, les autres méchants, qui vaguent dans l'espace, ou affectionnent tel ou tel endroit, ou s'amusent à produire tel ou tel phénomène. C'est là le monde invisible et mystérieux, distinct de l'autre, mais qui lui est toujours mêlé dans ses différentes manifestations. » Cette conception des esprits posée, quoi de plus naturel que de songer à se protéger contre eux, à écarter leur influence pernicieuse, à repousser leurs agressions? De là l'usage des conjurations des démons. On en relève des traces dans les monuments de l'antiquité classique et préclassique; en notre siècle même, les explorateurs et les missionnaires en recueillent de toutes parts et en publient des détails savoureux et significatifs.

Les Égyptiens mettaient sur le compte des démons beaucoup de maladies et d'autres misères humaines. Ils croyaient à l'efficacité des incantations et des rites magiques pour s'en délivrer. Les morts en particulier avaient, pensaient-ils, grand besoin d'être fortifiés par des pratiques de ce genre pour leur périlleux voyage d'outre-tombe. D'exorcisme proprement dit on ne cite pas d'exemple dans les annales de l'Égypte ancienne. Un cas célèbre paraît, pourtant, s'en rapprocher. C'est celui de la fille du prince de Bakhtan, Bintroshit, qui dépérissait sous l'action d'un esprit possesseur et qui ne put être délivrée que par le dieu Khonsou en personne, venu expressément de Thèbes à cette fin, après que Thotemhabi, chef des magiciens royaux, se fut déclaré impuissant. Mais il faut remarquer qu'en cette occurrence le démon, mis en présence du dieu, déclara se retirer spontanément et gracieusement; il demanda seulement, « avant de regagner les lieux d'où il était venu, » et obtint que le prince de Bakhtan donnât une grande fête en son honneur et le comblât de présents. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 6e édit., Paris, 1904, p. 336, 337; Budge, *Egyptian magic*, Londres, 1899, p. 206 sq.; Ph. Virey, *La religion de l'ancienne Égypte*, Paris, 1910, p. 223-225.

Les monuments de la Chaldée et de la Babylonie nous montrent également la magie venant, par des conjurations, au secours de la médecine. Au-dessous des grands dieux s'agite un peuple innombrable de démons et d'esprits, échappés de l'enfer, qui s'insinuent partout, se dissimulant, pour nuire à coup sûr, et se transformant de mille manières. Certains d'entre eux s'attaquent à l'ordre général de la nature et s'efforcent de le bouleverser. D'autres se mêlent aux hommes pour faire le mal. « De maison en maison ils pénètrent; dans les portes, comme des serpents, ils se glissent. Ils empêchent l'épouse d'être fécondée par l'époux; ils ravissent l'enfant sur les genoux de sa mère; ils font fuir la femme libre de la demeure où elle a enfanté; ils poussent le fils hors de la maison du père. » Ils se tiennent de préférence cachés dans les lieux déserts, d'où ils ne sortent que pour harceler les êtres humains et les animaux. Ils s'introduisent dans les corps et ils y fomentent des maladies. Pour leur résister, l'homme doit se ménager des alliés parmi les autres esprits et parmi les dieux, se munir d'armes défensives et offensives, en un mot avoir recours à la magie. « Le culte des premiers habitants de la Chaldée, dit M. Maspero, *op. cit.*, p. 164-166, est une véritable magie où les hymnes à la divinité prenaient tous la tournure d'incantations : le prêtre y est moins un prêtre qu'un sorcier. » Les formules d'adjuration employées par les Babyloniens consistaient en invocations adressées à un dieu, à une déesse ou à un groupe de personnages divins, pour obtenir l'éloignement de l'esprit malin et la réparation de ses méfaits. En voici un échantillon, cité par Sayce, *Hibbert lectures*, 1887, p. 441 : « Le démon qui envahit un homme, le démon qui impose son joug à un être humain, le démon malfaisant, le méchant démon, conjure-le, ô esprit du ciel, conjure-le, ô esprit de la terre. » Voir aussi King, *Babylonian magic and sorcery*, Londres, 1896. Sur les exorcistes babyloniens, voir J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e édit., Paris, 1905, p. 222-233; P. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, Paris, 1910, p. 284-291.

Dans la Grèce antique, c'étaient surtout des femmes qui exerçaient l'art des exorcismes. On dit que la mère d'Épicure et celle d'Eschine furent de ce nombre. Leurs fils ont été fortement accusés, le premier par les stoïciens, et le second par Démosthène, d'avoir pris part à des pratiques de ce genre. Sur les exorcismes chez les Grecs, voir O. Habert, *La religion de la Grèce antique*, Paris, s. d. (1910), p. 430.

Parmi les peuplades sauvages contemporaines, très nombreuses et très variées sont les cérémonies auxquelles on a recours pour soustraire soit les lieux, soit les personnes, soit des objets quelconques aux nuisances des esprits. Contre ces ennemis invisibles, les moyens de persuasion et les moyens violents sont également de mise; tantôt ce sont des incantations, des purifications, des gestes suppliants ou inoffensifs, des chants tendres ou dolents qu'on leur oppose; tantôt, ce sont de grands vacarmes, des assauts guerriers avec bâtons, lances, accompagnement de cris, de hurlements, d'appels retentissants à des esprits plus forts; tantôt, c'est l'eau et le feu, par inondation ou incendie. Aux Indes orientales, le malade dont l'infirmité est considérée comme le résultat d'une possession doit parfois danser autour d'un petit navire, jusqu'à ce que l'esprit passe dans ce navire et soit emporté à vau-l'eau. En d'autres cas, on frappe le malade ou l'on met en œuvre divers procédés dont l'efficacité réside surtout dans leur force suggestive. Dans le Dakota, le médecin chante auprès du lit de son client ce refrain : *hi-le-li-lah!* en s'accompagnant d'un instrument de musique; il colle ensuite ses lèvres sur le siège du mal et aspire fortement, dans l'intention d'attirer à lui et de faire sortir l'esprit, qui est censé prendre la fuite pendant qu'on tire des coups de fusil à la porte de la tente. Chez les Zoulous, ce sont les âmes des morts que souvent on rend responsables des mécomptes et des calamités, et l'on espère se libérer en se plaignant à elles ou en leur sacrifiant une pièce de bétail. Cf. Frazer, *Golden bough*, t. III, p. 189; Krafft, *Ausführliche Historie von Exorcismus*; King, *op. cit.*; Herzog, dans *Realencyclopädie*, art. *Exorcismus*.

Dans bien d'autres contrées du globe, les *schamans* ou devins croient également se tirer d'affaire au moyen d'un sacrifice aux esprits. Voici, d'après un témoin oculaire, qui a observé les faits à loisir et avec méthode, Mgr Leroy, *La religion des primitifs*, p. 347 comment sont traités les possédés dans l'Afrique bantoue : « Parfois, l'esprit possesseur est d'origine humaine, mais le plus souvent c'est un de ces êtres malfaisants et pervers dont l'origine est mal connue, et qui n'a pour l'homme que jalousie, rancune et colère. La première chose à faire en pareil cas est d'appeler un spécialiste, qui fera parler l'esprit et saura à quel exorciste s'adresser pour délivrer le malade. L'homme de l'art arrive, il demande à son tour à l'esprit qui il est, pourquoi il est entré là, ce qu'il exige, etc.; puis, ces préliminaires accomplis, on se met en mesure de le satisfaire. Parfois il ne veut rien dire et le sorcier doit supplier à ce mutisme; mais le plus souvent, il parle et on lui obéit. Finalement, après des tam-tams, des danses rituelles et des cérémonies fort compliquées et fort longues — elles peuvent durer plusieurs jours et plusieurs nuits — un sacrifice est offert, le sacrifice demandé, le possédé boit le sang de la victime, les assistants s'associent à cette « communion », et l'esprit s'en va .. quelquefois. S'il reste, tout est à recommencer, mais alors on fait appel à un autre sorcier. » Est-il besoin d'ajouter que, s'il s'en va, c'est-à-dire si le malade éprouve, à la suite de toutes ces démonstrations, un soulagement quelconque, la suggestion peut n'y être pas étrangère?

C'est encore un missionnaire qui, parlant du théâtre de son activité évangélisatrice, de la Mandchourie, écrit, *Annales de la propagation de la foi*, 1877, n. 287 : « Le païen aime beaucoup ses *tsamas* ou devins; s'il est malade, il les appelle auprès de lui. Le tsama se coiffe alors de son divin casque, le *chên-mào*, s'entoure les reins d'une ceinture de grelots, et le voilà qui exécute par la cour et la chambre ses mille gambades ridicules, évoquant l'esprit qui doit lui apporter le remède infaillible pour sauver le malade. Tout le monde est debout, le tambour résonne; et, si le moribond ne trépasse pas à ce vacarme, du moins ne s'en porte-t-il guère mieux. » Un autre moyen, déjà mentionné plus haut, celui de la succion, fréquemment combiné avec le massage, nous est aussi garanti par des témoignages immédiats et dignes de foi. Il est très employé dans les Antilles et dans l'Amérique du Nord. Un missionnaire des Montagnes Rocheuses le décrit de la façon suivante : « Le mal ne doit pas résister longtemps à ses conjurations. Si toutefois il venait à empirer, alors elle (la sorcière) a recours à des procédés plus énergiques et plus puissants : elle applique sa bouche sur la partie malade, et, au moyen d'une forte aspiration, elle parvient à extraire soit un petit morceau de bois, soit un os, soit un grain de sable ou un autre objet de ce genre, qu'elle produit aux yeux de tous les assistants ébahis. » Enfin, il y a des cas et des milieux où l'exorcisme consiste surtout à souffler sur le patient. Les remèdes eux-mêmes que prescrit le féticheur sont censés n'agir que par l'esprit qu'ils contiennent et qui chasse l'esprit malfaisant, cause de la maladie. Voir A. Bros, *La religion des peuples non civilisés*, Paris, 1907, p. 43 sq.

2° *Dans l'Ancien Testament et chez les Juifs.* — Il est parfois fait mention, par les auteurs inspirés de l'Ancien Testament, de sortilèges et d'enchantements tendant à prévenir ou à éloigner un malheur; ainsi Isaïe, XLVII, 9, 12, raille les magiciens de Chaldée, qui s'épuisent en vains efforts pour détourner de Babylone la ruine qui la menace. Nulle part, en revanche, on ne nous parle de démons expulsés par le ministère d'un homme. Au livre de Tobie, VIII, 3, c'est l'ange Raphaël lui-même qui intervient pour écarter de Sara l'esprit auquel est attribuée la mort de ses premiers maris; c'est lui qui « le saisit et l'enchaîne dans le désert de la Haute-Égypte. » Nous le voyons, il est vrai, commander au jeune Tobie, VI, 8, 19; VIII, 2, de faire brûler sur des charbons le cœur et le foie du poisson qu'ils ont pris, en assurant que la fumée ainsi produite a la vertu de mettre en fuite toute espèce de démons. Mais, au jugement des meilleurs interprètes, cet ordre n'aurait eu d'autre but, dans la pensée du céleste messager, ni d'autre effet que de cacher provisoirement la personnalité de celui qui le donnait et la puissance qui entrait en jeu.

En dehors de la Bible, il ne manque pas de témoignages historiques établissant que les Juifs opposèrent de bonne heure des exorcismes à l'action des démons. Le Talmud, tr. *Schabbath*, XIV, 3; *Avodah Zarah*, XII, 2; *Sanhédrin*, X, 1, nous en fait connaître certains rites, celui, par exemple, de répandre de l'huile sur la tête de l'exorcisé. Ces procédés ressemblent par plus d'un détail à ceux qui avaient cours chez les Égyptiens et les Chaldéens, et il n'est pas improbable qu'ils en proviennent au moins partiellement. On a retrouvé des prières de même destination, gravées sur la face intérieure de coupes en terre cuite qui remontent vraisemblablement au VIIe siècle de notre ère et dont un bon nombre sont maintenant au Musée royal de Berlin. Les inscriptions de cette collection ont été publiées et traduites par Wohlstein, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, décembre 1893 et avril 1894. Il existait chez les Juifs une tradition populaire d'après laquelle Salomon, ayant reçu de Dieu le pouvoir de chasser les démons, aurait composé à cet effet des for-

mules d'adjuration très efficaces. L'historien Josèphe s'en est fait l'écho, dans ses *Antiquités judaïques*, VIII, II, 5; et il ajoute que cette manière de guérir était encore très en vogue parmi ses compatriotes. Le même auteur rapporte un fait qui se serait passé sous les yeux de l'empereur Vespasien et de ses officiers : un certain Éléazar aurait délivré des possédés, au moyen d'un anneau renfermant une racine très rare indiquée dans les prescriptions salomoniennes. Appliqué au nez des patients, cet anneau leur faisait sortir le démon par les narines. Quant à la précieuse racine, couleur de feu, elle se rencontrait dans un lieu appelé Baaras et portait elle-même ce nom. Il était difficile de la découvrir, et, pour y réussir, il fallait s'astreindre à toutes sortes de précautions et de formalités minutieuses. Cf. Josèphe, *De bello judaico*, VII, VI, 3. Les exorcismes juifs se caractérisaient notamment par l'habitude d'y proférer certains termes, d'y invoquer certains noms auxquels on reconnaissait une vertu intrinsèque et mystérieuse; c'étaient des noms des bons anges, employés seuls ou combinés avec le nom d'*El* (Dieu). C'est peut-être, au fond, la même théorie que nous retrouvons plus tard dans beaucoup de commentateurs coraniques, d'après lesquels Mahomet aurait admis, sous la dénomination de *dawah* (appel), la pratique des charmes, des amulettes, des incantations, à la seule condition qu'il n'y fût fait usage que des noms d'Allah, des bons anges et des bons génies. Cf. Hughes, *Dictionary of islam*, art. *Dawah*. Ajoutons du reste que certaines sectes musulmanes, telle celle des Wahabis, sont plus sévères et rejettent comme illégitime une invocation quelconque des esprits. Leur interprétation semble s'accorder davantage avec cette maxime, que la tradition attribue au Prophète, *Mischkâtu' l-Masabîḥ*, XXI, c. I : « Il n'y a point de mal dans les enchantements, aussi longtemps que vous n'y associez rien à Dieu. » Quoi qu'il en soit, chez les Juifs, une sorte de confiance aveugle et superstitieuse en des noms déterminés, variables d'ailleurs suivant les temps et les lieux, était très ancienne et très enracinée. Il semble bien que ce soit à un sentiment analogue qu'aient obéi les sept fils de Scéva, dont il est question, Act., XIX, 13 sq., quand ils tentèrent de marcher pour ainsi dire sur les brisées du grand apôtre d'Éphèse, en « invoquant le nom du Seigneur Jésus sur ceux qui avaient des esprits malins et en disant : Je vous adjure par Jésus que Paul prêche. » Au demeurant, et en dépit des erreurs du vulgaire et des abus où elles se reflétaient, il paraît certain qu'en Palestine plusieurs des contemporains du Sauveur étaient doués d'un pouvoir réel pour l'expulsion des démons. « Ce n'était pas, remarque Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1885, p. 243, le plus instruit qui était le plus propre à cette œuvre de bienfaisance, mais le plus religieux. Plus on était pieux, plus on était apte à guérir les malades, c'est-à-dire à chasser les démons, et quelques-uns y passaient pour fort habiles. » C'est pourquoi Notre-Seigneur peut dire aux pharisiens, qui cherchaient à déprécier son œuvre et sa puissance en l'accusant de commander aux démons au nom de Béelzébub : « Et vos fils, par qui les chassent-ils donc? » Si les exorcismes juifs n'avaient pas été parfois efficaces, le divin Maître n'aurait point parlé de la sorte. Il ne saurait être question ici d'argumentation ou de réfutation *ad hominem*, comme si Jésus avait pu faire sienne par manière de simple supposition la conviction erronée de ses interlocuteurs; car nous apprenons par un autre endroit, Marc., IX, 37, 38, qu'informé de la conduite de quelqu'un qui, sans être de ses disciples, commandait pourtant en son nom au démon et s'en faisait obéir, il refusa de le blâmer et de l'empêcher. Saint Irénée avait sans doute en vue les conjurations pratiquées dans le judaïsme, quand il écrivait, *Cont. hær.*, l. II, c. VI, n. 2, *P. G.*, t. VII, col. 724, que, « par l'invocation du nom du Tout-Puissant, même avant la venue de Notre-Seigneur, les hommes étaient délivrés des esprits méchants et de tous les démons; » mais il allait plus loin, et il attestait, *ibid.*, col. 725, que, « de son temps encore, les Juifs mettaient les démons en fuite en prononçant le nom de Jésus, parce que tous les êtres craignent l'invocation de leur auteur. » Cf. F. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud*, Leipzig, 1880, p. 242-250; W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin, 1903, p. 326-336; L. Blau, *Das altjudische Zauberwesen*, Strasbourg, 1898; O. Weber, *Dämonenbeschwörung bei den Babyloniern und Assyriern*, Leipzig, 1906.

3° *Dans le ministère de Notre-Seigneur et des apôtres.* — La délivrance des possédés occupe une place très considérable dans la vie publique du Sauveur, comme on le voit, soit par les cas spéciaux que racontent les évangélistes, soit surtout par les formules générales dans lesquelles ils résument de temps à autre son ministère. C'est ainsi que saint Marc écrit, I, 32-34, 39 : « Le soir venu, on amena à Jésus tous les malades et les possédés du démon...; et il chassa de nombreux démons... Il prêchait dans les synagogues et dans toute la Galilée, et il chassait les démons. » Saint Matthieu dit de même, IV, 23-24 : « On lui présenta tous ceux qui étaient malades..., et les possédés du démon, et il les guérit. » Et saint Luc, VII, 21 : « Jésus guérit beaucoup de personnes qui avaient des maladies... et des esprits mauvais. » Au chapitre suivant, VIII, 2, il signale, parmi ceux qui accompagnaient le Maître, « quelques femmes qui avaient été guéries d'esprits malins et de maladies, entre autres Marie, appelée Madeleine, de laquelle étaient sortis sept démons. » Il mentionne encore, XIII, 22, cette parole significative, en laquelle Jésus lui-même condensa un jour les diverses formes de son activité : « Voici que je chasse les démons et que j'opère des guérisons; » idée sommaire reproduite dans cette remarque de saint Pierre à propos du centurion Corneille, Act., X, 38 : « Il a passé en faisant le bien et en guérissant tous ceux qui étaient sous l'empire du diable. » Les cas spéciaux d'expulsion rapportés dans les Évangiles sont au nombre de sept : 1° le démoniaque de Capharnaüm, Marc., I, 21-28; Luc., IV, 31-37; 2° un possédé aveugle et muet, dont la délivrance donna lieu au blasphème des pharisiens, Matth., XII, 22-23; Luc., XI, 14; 3° les démoniaques de Gérasa, Matth., VIII, 28-34; Marc., V, 1-20; Luc., VIII, 26-39; 4° le possédé muet, Matth., IX, 32-34; 5° la fille de la Chananéenne, Matth., XV, 21-28; Marc., VII, 21-30; 6° le jeune lunatique, Matth., XVII, 14-20; Marc., IX, 13-28; Luc., IX, 37-44; 7° la femme courbée, Luc., XIII, 10-17. Cf. Fillion, *Les miracles de N.-S. Jésus-Christ*, Paris, 1910, t. II, p. 238, 239.

Dans toutes ces occurrences, la manière dont Notre-Seigneur s'exprime et agit n'est pas moins remarquable que le résultat obtenu. Chaque fois qu'il délivre un démoniaque, Jésus s'adresse impérativement au démon, il lui parle en maître, il lui parle en Dieu. Il se sert même, par exemple à Capharnaüm, Matth., XVII, 17, de formules dont le laconisme absolu et autoritaire n'admet évidemment aucune réplique; il joint parfois, comme à Capharnaüm encore, à Gérasa et au pied de la montagne de la transfiguration, la réprimande au commandement; et invariablement le démon s'exécute sans ombre de résistance. Dans le cas de la fille de la Chananéenne, la guérison, instantanée comme toujours, s'opère en outre à distance. Les esprits malfaisants se sentent au supplice en présence de Jésus-Christ, et ils le proclament. Ils se plaignent à lui qu'il vienne les perdre et les torturer avant le

temps, Matth., VIII, 29; Marc., I, 24, c'est-à-dire les chasser des corps où ils ont la liberté de nuire et les refouler dans l'enfer, d'où, après le dernier jugement, il ne leur sera plus permis de sortir. Ils sollicitent de lui, comme une sorte de compensation miséricordieuse, d'être autorisés à envahir une troupe de pourceaux, reconnaissant qu'ils ne peuvent le faire sans sa permission ou son ordre. Matth., VIII, 31; Marc., V, 12. Enfin, ils confessent spontanément et hautement qu'il est « le Saint de Dieu ». Marc., I, 24; Luc., IV, 34. Rien d'étonnant, après cela, que Jésus lui-même revendique l'origine divine et la signification véritable de ses victoires sur les puissances des ténèbres. Aux pharisiens, qui lui imputent de chasser les démons par Béelzébub, prince des démons, Matth., IX, 34; XII, 24; Marc., III, 22; Luc., XI, 15, 19, la réponse était facile : à la rigueur, le démon pouvait se laisser chasser par des hommes qui travaillaient en réalité à l'extension de son empire; c'était de sa part tactique prudente, diplomatie habile, que d'accréditer ceux qui en définitive servaient sa cause; mais Notre-Seigneur, par sa doctrine et par ses œuvres, combattait ouvertement et constamment le règne de Satan; il n'était donc pas possible que le pouvoir dont il usait invariablement pour confondre et affaiblir les esprits infernaux, pour ruiner leur domination sur le genre humain, lui vînt d'eux. Tel est le sens de cette réponse, Matth. XII, 26 : « Si c'est Satan qui chasse Satan, il est divisé contre lui-même; comment donc subsistera son royaume? » Non seulement Jésus chasse les démons par le pouvoir divin, mais c'est de ce même pouvoir que sont tributaires, c'est lui que mettent en œuvre tous ceux qui leur commandent avec succès; et de ce nombre sont certains exorcistes juifs. Matth., XII, 27. Que s'il en est ainsi, l'expulsion fréquente, habituelle, des démons par Jésus est donc une preuve incontestable de sa mission divine et de l'arrivée du royaume de Dieu. *Ibid.*, 28.

De même que dans la personne du Roi-Messie, dans celle de ses fidèles aussi le fait de commander aux esprits de l'abîme prendra la signification d'un critérium divin. Nous en avons pour garant la solennelle promesse qu'il leur a laissée en quittant la terre, Marc., XVI, 17, 18 : « Et voici les miracles qui accompagneront ceux qui auront cru : en mon nom, ils chasseront les démons; ils parleront de nouvelles langues; ils imposeront les mains aux malades, et les malades seront guéris. » Mais, de son vivant déjà, dès qu'il associe ses disciples à son ministère d'évangélisation, il les associe à son pouvoir de thaumaturge. C'est d'abord aux Douze qu'il communique, Matth., X, 1; Marc., VI, 7; Luc., IX, 1, « vertu et puissance pour chasser les démons; » c'est ensuite aux soixante-douze disciples. Et, lorsque ceux-ci, après un premier essai heureux, reviennent auprès de lui et lui manifestent assez naïvement leur joie, disant, Luc., X, 17 : « Seigneur, les démons mêmes nous sont soumis en votre nom, » lui, tout en confirmant et en exaltant ce privilège, les avertit de n'y voir qu'un moyen de salut et les prémunit contre l'orgueil, *ibid.*, 18-20 : « Je contemplais Satan tombant du ciel comme la foudre. Voilà que je vous ai donné le pouvoir de fouler aux pieds les serpents et les scorpions, et toute la puissance de l'ennemi, et elle ne pourra vous nuire en rien. Seulement, ne vous réjouissez pas de ce que les esprits vous sont soumis; mais réjouissez-vous de ce que vos noms sont écrits dans les cieux. » C'est que le pouvoir dont il s'agit ne constitue pas un mérite et que, de plus, son exercice, comme celui d'autres charismes, est subordonné à plusieurs conditions; parfois même, il semble lié, suspendu, pour l'humiliation et l'instruction de ceux qui l'ont reçu : les apôtres ne parviennent pas à chasser le démon d'un lunatique que son père leur a présenté, Matth., XVII, 14, 15; Marc., IX, 13-28; Luc. IX, 37-44; et le Sauveur profite de l'occasion pour leur rappeler ou leur apprendre que la foi, une foi vive, est tout d'abord requise pour une opération de ce genre, mais qu'en outre certains démons ne peuvent être maîtrisés et expulsés que par le jeûne et la prière. Matth., XVII, 19, 20. L'exorcisme au nom de Jésus n'est donc pas toujours et fatalement efficace par lui-même; il n'a point cette vertu magique et en quelque sorte automatique qui s'attachait, dans l'opinion des Juifs, voir plus haut, à la prononciation de vocables déterminés : il y faut joindre la pratique des vertus ou l'accomplissement d'actes moraux particulièrement antipathiques aux démons. C'est ce qu'avaient oublié apparemment, ce qu'ignoraient peut-être les sept fils de Scéva, Act., XIX, 13-16; et deux d'entre eux eurent sujet de s'en repentir, quand, en réponse à leurs objurgations, un démoniaque très dangereux « leur dit : Je connais Jésus, je sais qui est Paul; mais vous, qui êtes-vous? ... et il se jeta sur eux, s'en rendit maître, et les maltraita si fort qu'ils s'enfuirent nus et blessés. » De l'apôtre Paul, en revanche, il est dit, quelques lignes plus haut, Act., XIX, 11, 12 : « Dieu faisait des miracles extraordinaires par les mains de Paul, au point qu'on appliquait sur les malades des mouchoirs et des ceintures qui avaient touché son corps, et les maladies disparaissaient et les esprits mauvais étaient chassés. » C'est peu de temps auparavant que le même apôtre avait, à Philippes, Act., XVI, 18, expulsé d'une jeune fille le démon fatidique qui la possédait, en « disant : Je t'ordonne, au nom de Jésus-Christ, de sortir d'elle. Et il sortit sur-le-champ. »

4° *Dans l'Église primitive.* — Le pouvoir conféré par Notre-Seigneur aux apôtres et aux disciples et exercé par eux dès l'origine se conserva dans l'Église. Il était d'un usage courant et public, pendant les premiers siècles, alors que tous les chrétiens, clercs ou laïques, réussissaient à chasser les démons. Les témoignages contemporains concernant ce point sont nombreux. Ils nous montrent que le fait servait même aux apologistes comme argument de la divinité du christianisme. Voici quelques-uns des principaux.

Chez les Latins, Tertullien ramène souvent l'attention des païens sur ce chapitre, en insistant sur cette circonstance, qu'eux-mêmes bénéficient de la puissance accordée par le Christ à ses fidèles. *Apologet.*, c. XXIII, *P. L.*, t. I, col. 410, il lance fièrement ce défi : « Qu'on amène ici, en présence de vos tribunaux, quelqu'un qui soit certainement tourmenté du démon. Sur l'ordre qui lui en sera donné par un chrétien quelconque, cet esprit se proclamera démon en toute vérité, comme ailleurs il se déclare faussement Dieu. » Un peu plus loin, Tertullien décrit ainsi les sentiments et l'attitude des esprits infernaux : « Craignant Dieu dans le Christ et le Christ en Dieu, ils sont soumis aux serviteurs de Dieu et du Christ : à notre contact ou à notre souffle, en rechignant et malgré eux, pour nous obéir, ils sortent des corps humains, et vous-mêmes êtes témoins de leur confusion. » Au c. XXXVII, *P. L.*, t. I, col. 526, la sotte ingratitude des païens est stigmatisée en ces termes : « Il vous a plu de nous qualifier d'ennemis du genre humain. Mais, sans nous, comment échapperiez-vous à ces autres ennemis occultes qui, de toutes parts, vous envahissent et ravagent vos âmes et vos santés? Je parle des assauts de ces démons dont nous vous délivrons sans salaire ni récompense aucune. Pour nous venger, ce serait assez de vous abandonner comme une place ouverte aux entreprises des esprits impurs. Et cependant, loin de songer à payer d'un retour quelconque une protection si précieuse, vous décidez de déclarer ennemie une race qui non seulement ne vous nuit point, mais vous est nécessaire. Ennemis, nous le sommes sans

doute, non pas toutefois du genre humain, mais de l'erreur. » Des déclarations de même portée se rencontrent dans le *De idololatria*, c. XI, et dans le *De præscriptionibus*, c. XLI. Voir EXORCISTE.

Minucius Félix n'est pas moins catégorique. Dans son *Octavius*, c. XXVII, *P. L.*, t. III, col. 339-340, nous lisons : « Ce sont là choses sur lesquelles la plupart d'entre vous savent que les démons entrent en aveu chaque fois que, par les flammes de la prière et la torture des paroles, ils sont chassés des corps. Saturne lui-même, et Sérapis et Jupiter, et tous les démons objets de vos hommages proclament, vaincus par la douleur, ce qu'ils sont ; et assurément, surtout en votre présence, ils ne mentiront pas pour leur propre déshonneur. Quand ils confessent qu'ils sont des démons, croyez au témoignage véridique qu'ils rendent d'eux-mêmes. Adjurés au nom du Dieu unique et véritable, ils commencent, malgré eux, à trembler dans les corps misérables qu'ils occupent, et alors ou ils en sortent immédiatement, ou ils disparaissent par degrés, selon que la foi du patient y aide et que la grâce du guérisseur est agissante. Ainsi, ils fuient épouvantés la présence de ces chrétiens que, de loin, dans vos assemblées publiques, ils maltraitaient. »

Ce que Tertullien et Minucius Félix attestent de la terreur que les chrétiens inspiraient aux démons, des « tourments » que la parole des exorcistes leur infligeait, Lactance le répétera encore, au IVe siècle, en nous parlant de ces esprits qui « hurlent, tourmentés et torturés par la vertu de la divine puissance ; » mais, avant lui, et plus proche de Tertullien, un autre Africain illustre, saint Cyprien, l'avait redit, avec une grande précision de détails, *Ad Demetrianum*, c. XIV, XV, *P. L.*, t. IV, col. 574-575 : « Rougis de rendre un culte à ceux dont tu es toi-même le défenseur ; rougis de demander protection à ceux dont tu es, toi, le protecteur. Ah ! si tu voulais les entendre et les voir, quand, adjurés par nous, fustigés des fouets spirituels, soumis aux tourments des paroles (*verborum tormentis*), ils sont expulsés des corps qu'ils possédaient ; quand, avec des gémissements et des hurlements de voix humaine, sentant les coups et les flagellations de la puissance divine, ils confessent le jugement futur ! Viens et constate la vérité de ce que nous affirmons. Et, puisque ce sont là les dieux que tu prétends honorer, crois au moins ceux que tu honores ; ou si tu veux t'en rapporter aussi à toi-même, il parlera du dedans de toi, et tu l'entendras, celui qui enserre actuellement ton intérieur, celui qui a jeté sur ton âme la nuit aveuglante de l'ignorance. Tu les verras, immobiles et enchaînés devant nous, trembler comme des captifs, en notre présence, ceux que tu acceptes et que tu vénères comme des maîtres. Assurément, alors, au moins, tu pourras avoir honte de tes terreurs, quand tu auras vu et entendu tes dieux avouer incontinent, en réponse à nos interrogations, ce qu'ils sont, et ne pouvoir, en dépit de votre présence, dissimuler plus longtemps leurs prestiges et leurs tromperies. »

Nous retrouvons des attestations analogues chez saint Hilaire de Poitiers, *In ps. LXIV*, n. 10, *P. L.*, t. IX, col. 419 : « Une fois le diable bouleversé, dit-il, tous ses ministères de terreur le sont également, et le fracas même des puissances ennemies, qui faisait trembler les nations, en ressent un tremblement. Rappelons-nous les accents cadencés des devins, les cris désordonnés des bacchantes ; rappelons-nous ces statues d'airain qui parfois ont émis je ne sais quel bruit mal défini, troublant pour les âmes des auditeurs ; rappelons-nous enfin l'univers entier retentissant du chant des cérémonies profanes. Et maintenant que Jésus-Christ a été annoncé au monde, tout se tait, tout est confondu et chancelant ; car ces divinités des temples païens sont châtiées par la puissance des fidèles ; elles sont tourmentées, déchirées, brûlées par les paroles des croyants. Un mot retient, punit, chasse ces êtres invisibles et incompréhensibles pour nous ; les devins sont réduits au silence, les temples sont muets. « Les nations seront « troublées et craindront, » dit le psalmiste, et cela parce qu'elles verront leurs dieux muets ou ne poussant que des gémissements de douleur lorsque nous leur imposons les mains. »

On voit, par ces dernières paroles, que l'imposition des mains faisait partie des rites de l'exorcisme. Le même détail nous est certifié par le diacre Paulin, en deux endroits de sa *Vie de saint Ambroise*. Il raconte, en effet, *op. cit.*, c. XXVIII, *P. L.*, t. XIV, col. 36, que le saint archevêque, « dans le temps où il habitait à Florence la maison de Decens, personnage chrétien important, guérit, par de nombreuses prières et par l'imposition des mains, le jeune fils de son hôte, que l'esprit impur tourmentait. » Il écrit pareillement, *ibid.*, c. XLIII, col. 42 : « Dans ces jours, nous avons vu, par son commandement accompagné de l'imposition des mains, une multitude de personnes délivrées des esprits impurs. » En revanche, d'après Sulpice Sévère, *Dialog.*, III, c. VI, *P. L.*, t. XX, col. 215, saint Martin, pour ses fréquents exorcismes, ne se serait astreint à aucun cérémonial déterminé. « Le bienheureux, dit-il, habitait un monastère situé à deux milles de la ville. Or, chaque fois qu'il mettait le pied hors de sa cellule pour venir à l'église, vous auriez vu, dans toute l'église, les énergumènes se mettre à crier et à trembler, comme feraient, devant leur juge, des troupeaux de criminels. C'est au point que les gémissements des démons annonçaient l'arrivée de l'évêque aux clercs, qui n'en avaient pas été informés par ailleurs. J'ai vu, à l'approche de Martin, un démoniaque se soulever et demeurer suspendu en l'air, les bras étendus, de telle sorte que ses pieds ne reposaient pas sur le sol. Quand Martin entreprenait d'exorciser des possédés, il ne touchait personne de ses mains, il n'adressait à personne des mots de reproche, à la différence de la plupart des clercs, qui déversent un torrent de paroles. Une fois les énergumènes amenés, il ordonnait aux autres de se retirer ; puis, les portes fermées, revêtu d'un cilice et couvert de cendre, il priait, étendu par terre au milieu de l'église. Alors, vous auriez vu ces malheureux agités de diverses façons : les uns étaient soulevés et suspendus en l'air, les pieds en haut, sans que cependant leurs habits vinssent à retomber sur leurs visages et à découvrir leurs corps de manière inconvenante ; d'un autre côté, vous en rencontriez qui, inquiets et tourmentés, alors que personne ne les interrogeait, confessaient pourtant leurs crimes. Ils révélaient aussi leurs noms spontanément, celui-ci avouant qu'il était Jupiter, celui-là Mercure. Finalement, vous auriez vu tous les ministres du diable, tourmentés avec leur chef ; de sorte qu'il nous faut reconnaître en Martin l'accomplissement de ce qui est écrit : *Quoniam sancti de angelis judicabunt.* »

Relativement aux procédés usités dans l'exorcisme, il ne sera pas inutile de noter encore, surtout à raison du rôle attribué à la crosse de l'abbesse, quelque chose de ce qui se lit dans la vie de sainte Euphrasie, religieuse du commencement du Ve siècle. Je reproduis, d'après les *Acta sanctorum* du 13 mars, un passage assez caractéristique. La sainte, à qui on avait amené une malheureuse démoniaque, s'adressant au démon : « Dieu te le commande, dit-elle, sors de cette femme ; car, si je prends la crosse de l'abbesse, je t'en fustigerai. Et le démon résistant et refusant de s'en aller, Euphrasie saisit la crosse et dit : Sors, ou je te frapperai, n'en doute pas. Il répondit : Comment pourrais-je sortir d'elle ? J'ai conclu avec elle un pacte, et il m'est impossible de l'abandonner. Sans hésiter donc, Euphrasie se mit à frapper ; ce qu'ayant fait trois fois,

elle ajouta : Sors de cette créature de Dieu, esprit immonde, et que le Seigneur Jésus-Christ te réprimande. Et le démon de répliquer : Je ne puis la quitter ; pourquoi me maltraites-tu ? Où irais-je ? Euphrasie lui dit : Dans les ténèbres extérieures, au feu éternel, dans les tourments infinis, préparés pour toi, pour Satan, ton père, et pour ceux qui font sa volonté... Et tout d'un coup, le démon, écumant, en produisant un bruit strident et en poussant un grand cri, sortit de cette femme, qui ainsi se trouva guérie. »

Comme l'Église latine, l'Église orientale a connu et utilisé la puissance des fidèles sur les démons. Ici encore les témoignages abondent. Je n'en citerai qu'un petit nombre, parmi les plus saillants. Les rapprochements avec ceux qui précèdent s'indiqueront presque toujours d'eux-mêmes.

Origène, *Contra Celsum*, l. VI, n. 4, *P. G.*, t. XI, col. 1425-1426, fait ce raisonnement : « Si la Pythie, quand elle rend ses oracles, est hors d'elle-même, si elle ne se possède plus, quel est donc l'esprit qui obscurcit son intelligence et sa raison ? Est-il d'une autre espèce que ces démons que la plupart des chrétiens expulsent des énergumènes, et cela sans le secours de vaines pratiques magiques et d'incantations, par des prières seulement et par de simples adjurations, dont l'homme le moins cultivé est capable ? De fait, ce sont des ignorants, le plus souvent, qui font cela. Ainsi, la grâce de Dieu inhérente à notre religion met à nu la déplorable faiblesse des démons, puisque, pour les vaincre, les éloigner, les faire fuir du corps et de l'âme de l'homme, il n'est point nécessaire d'être un sage ou un esprit très versé dans les vérités de la foi. »

Saint Athanase, *De incarnatione Verbi*, n. 47, *P. G.*, t. XXV, col. 179-180, écrit : « Autrefois, tout était plein des artifices des idoles et des superstitions humaines. Les oracles de Delphes, de Dodone, de Béotie, de Lycie, de Libye, d'Égypte, ceux des Cabires étaient universellement admirés. Mais maintenant, depuis que le Christ a commencé à être prêché partout, ces insanités ont complètement cessé et l'on ne rencontre plus de devins dans le paganisme. Jadis, les démons abusaient les hommes par des apparitions de diverse nature ; embusqués auprès des sources ou des fleuves, dans des arbres, dans des rochers, ils séduisaient les insensés par leurs prestiges ; mais depuis la venue du Christ-Dieu ces tromperies ont pris fin. Désormais, par un simple signe de croix, toutes les fourberies des démons sont repoussées. » Le même Père, *Epist. ad Marcellinum*, n. 33, *P. G.*, t. XXVII, col. 43-46, signale et condamne les travers de quelques exorcistes : « J'ai appris, disait un vieillard, de la bouche d'hommes instruits que jadis, chez les Israélites, par la seule lecture de l'Écriture sainte, on mettait les démons en déroute et l'on écartait les embûches dressées par eux au genre humain. D'où il concluait combien étaient répréhensibles ceux qui, négligeant cette méthode, se servaient, pour exorciser, de phrases élégantes, puisées ailleurs. Agir de la sorte, c'est plutôt s'amuser et s'exposer à la risée des démons, ainsi qu'il advint à ces Juifs, fils de Scéva, qui essayèrent une semblable manière d'exorcisme. Aussi bien, lorsqu'ils entendent ces formules recherchées, les démons se moquent de ceux qui les emploient. Les paroles des saints, au contraire, ils les redoutent, et ils sont incapables d'y résister ; car, dans les paroles de l'Écriture ils retrouvent ce Seigneur qu'ils ne pouvaient supporter et à qui ils criaient : *Je t'en prie, ne me tourmente pas avant le temps* ; tant, rien qu'à voir le Seigneur présent, ils se sentaient brûler ! C'est en suivant cette règle que Paul commandait aux démons impurs, c'est grâce à elle que les démons étaient soumis aux disciples... Maintenant encore donc, si quelqu'un veut du bien à des malades, qu'il emploie ce langage, et il soulagera grandement ces malades, tout en prouvant la vérité et la fermeté de sa propre foi. »

Des abus similaires sont visés par le pseudo-Clément dans sa première lettre *Ad virgines*, qui est du IIIe ou du IVe siècle. L'auteur avait d'abord, *op. cit.*, c. X, *P. G.*, t. I, col. 401-402, blâmé ces hommes vains et oisifs qui « circulent par les monastères de religieux ou de religieuses sous prétexte de visites, de lecture de l'Écriture sainte, d'exorcisme ou d'enseignement ; » il revient ensuite, *ibid.*, c. XII, col. 407-410, aux exorcismes, qu'il loue, mais dont il rappelle certaines règles : « C'est chose convenable, et bonne, et décente à ceux qui sont frères dans le Christ, de visiter ceux qui sont tourmentés des mauvais esprits, pour faire sur eux des prières et des conjurations utiles et agréables à Dieu. » Puis, après avoir protesté contre la tendance de plusieurs à prodiguer les belles phrases pour paraître savants et éloquents, il conclut : « Allons donc trouver le frère ou la sœur malade ; visitons-les de la manière qui convient, simplement, par pure charité désintéressée, sans bruit ni bavardage... Qu'après avoir jeûné et prié, on les exorcise, sans formules élégantes et recherchées, mais en agissant comme des hommes qui ont reçu du ciel le charisme des guérisons, avec confiance et en vue de la gloire de Dieu. »

Saint Grégoire de Nysse, *De vita Ephræmi*, *P. G.*, t. XLVI, col. 845-848, raconte la façon expéditive et simple dont Éphrem, à son lit de mort, guérit un possédé. Il s'agissait d'un malheureux dont le démon s'était emparé, après l'avoir fait consentir intérieurement à des intentions d'avarice. Amené auprès du vieillard mourant, et « encouragé par ses paroles, il avoua le dessein qu'il avait conçu à part soi de ne point se conformer aux instructions du saint (pour l'emploi d'une somme d'argent). Devant son aveu, Éphrem, plein de bonté, se sentit ému de compassion ; et aussitôt, se mettant à prier et lui imposant les mains, il le délivra de son infirmité, lui rendit sa première santé, et ajouta cet avertissement : Faites, mon ami, ce que vous avez promis depuis longtemps. » S. Épiphane, *Hær.*, XXX, n. 8, *P. G.*, t. XXX, col. 557-558, rapporte le cas d'une femme à laquelle des magiciens prétendaient inspirer une passion impure, mais contre laquelle ils s'acharnèrent en vain trois nuits durant, parce qu'elle se fortifiait « par le secours de la foi et par le signe du Christ. » Ce « signe du Christ » est évidemment le signe de la croix, dont Athanase vantait déjà la vertu invincible et que saint Grégoire de Nazianze, *Carm. adv. iram*, v. 415-420 ; *De expulsione dæmonum et invocat. Christi*, *P. G.*, t. XXXVII, col. 841-842, 1389, assure « être redoutable à tous les ennemis et lui avoir toujours fourni contre eux aide et protection. » Saint Jean Chrysostome, *De incomprehensibili Dei natura*, homil. III, n. 7 ; IV, n. 4, *P. G.*, t. XLVII, col. 727, 733, atteste que, de son temps, pendant la célébration des saints mystères, « un diacre introduisait les démoniaques dans l'église et leur ordonnait de courber la tête. » Ils devaient ainsi prier par leur attitude même, et, en outre, par le spectacle de leur misère et de leur humble silence, exciter les autres fidèles à prier avec eux, et pour eux.

Un peu antérieur à Grégoire de Nazianze, à Chrysostome et à Épiphane, saint Cyrille de Jérusalem est sans doute celui des Pères grecs qui a parlé le plus souvent des exorcismes. Il a surtout en vue les exorcismes qui étaient déjà en usage pour le baptême solennel, et il comprend sous cette dénomination, outre la conjuration proprement dite, l'ensemble des cérémonies préparatoires au sacrement, dont il s'attache à exposer le sens et les avantages. *Procat.*, n. 9, *P. G.*, t. XXXIII, col. 347-350, il dit : « Recevez les exorcismes avec dévotion. Qu'on vous exorcise ou qu'on souffle sur vous, c'est pour votre bien. Imaginez

de l'or souillé, gâté, mélangé d'éléments divers : airain, étain, fer, plomb. Vous voulez avoir l'or seul et à part. Sans le feu, impossible de le dégager des matières étrangères. De même, sans les exorcismes, qui sont divins et puisés dans les divines Écritures, impossible de purifier l'âme. On vous a mis un voile sur le visage, pour aider à l'attention et au recueillement de la pensée, de peur que l'œil vagabond n'entraîne le cœur dans ses divagations. Mais le voile qui couvre les yeux n'empêche pas de recevoir par les oreilles un secours salutaire. De même, en effet, que des orfèvres habiles, qui veulent fondre l'or dans le creuset et attiser le foyer placé en dessous, arrivent à leur but en lançant l'air sur la flamme au moyen d'appareils ingénieux, de même l'Esprit-Saint, par ceux qui exorcisent, inspire la crainte et stimule l'âme, enclose dans le corps comme en un creuset, et le démon s'enfuit, et la santé demeure avec l'espoir de la vie éternelle; enfin, purifiée de ses péchés, l'âme arrive au salut. » Plus loin, *ibid.*, n. 14, col. 353-356, Cyrille insiste en détail sur les règles de décence à observer dans les exorcismes, et il veut, notamment, que les catéchumènes des deux sexes soient rangés en deux groupes séparés, « les hommes avec les hommes, les femmes avec les femmes. » *Cat.*, XIII, n. 3, *P. G.*, t. XXXIII, col. 773-776, il vante l'efficacité des exorcismes chrétiens, en tant surtout qu'elle repose sur le mystère de la croix : « Si quelqu'un ne croit pas à la vertu du crucifié, qu'il interroge les démons; si des paroles ne le convainquent point, qu'il se rende devant des faits éclatants. Il y a eu, par le monde, bien des hommes attachés sur une croix, et pourtant aucun d'eux n'est redouté des puissances infernales, qui tremblent au seul aspect du signe de la croix sur laquelle notre Christ est mort pour nous. C'est que les premiers ont été crucifiés pour leurs propres péchés, tandis que le Christ s'est livré pour les péchés d'autrui. » Nous apprenons encore de Cyrille qu'il existait des exorcismes même pour l'huile des catéchumènes. Il écrit, en effet, *Cat.*, XX, n. 3, col. 1079-1080 : « Ainsi dépouillés, vous avez été oints de l'huile exorcisée, depuis le sommet de la tête jusqu'à la plante des pieds, et vous vous êtes trouvés associés à l'olivier franc qui est Jésus-Christ. Détachés de l'olivier sauvage, vous avez été entés sur le tronc de l'olivier franc, vous avez part à la sève vigoureuse du véritable olivier. L'huile exorcisée était donc un symbole, signifiant l'association à la vigueur du Christ et écartant inconstinent tout vestige de la puissance ennemie. De même que le souffle des saints et l'invocation du nom de Dieu brûlent les démons, comme ferait une flamme très ardente, et les met en fuite, de même cette huile exorcisée acquiert, par l'invocation de Dieu et par la prière, une telle force que non seulement elle purifie, en les brûlant, les traces des péchés, mais qu'elle met en déroute les invisibles puissances du mal. »

III. Discipline actuelle et doctrine de l'Église. — 1° *Exorcisme des possédés.* — L'Église n'a pas abandonné, il n'y a aucune apparence qu'elle doive abandonner jamais la pratique des exorcismes, même des exorcismes au sens plein et primitif du mot, c'est-à-dire des rites destinés à expulser le démon des personnes, des lieux ou des objets où sa présence et son influence se trahissent par des manifestations sensibles. Voir Démons et Démoniaques. Mais c'est une doctrine traditionnelle, déjà formulée par saint Hilaire et saint Athanase, voir plus haut, et solennellement rappelée par le concile provincial de Vienne de 1858, tit. IV, c. X, *Collectio lacensis*, t. V, col. 186, qu'avec la diffusion universelle du christianisme le démon a vu son pouvoir diminué et que, par conséquent, les cas de véritables possessions diaboliques sont devenus beaucoup plus rares. D'ailleurs, les inconvénients de la précipitation et de méprises éventuelles en semblable matière, très regrettables de leur nature et en toutes circonstances, acquerraient facilement, à notre époque, dans un monde frondeur et trop sceptique, une gravité exceptionnelle. C'est une des raisons qui ont déterminé l'Église à tracer, soit pour le discernement des cas de possession, soit pour l'exorcisme lui-même, des règles strictes et précises dont on trouvera un résumé à l'art. |Exorciste. Ces règles tendent aussi à sauvegarder constamment, dans les rapports avec les mauvais esprits, et les droits souverains de Dieu, et la dignité humaine; elles vont à empêcher qu'aucune forme de conjuration ne dégénère soit en pratique superstitieuse et magique, considérée comme agissant en quelque façon mécaniquement, soit en une sorte de prière ou d'hommage adressé au démon, et, par conséquent, en un acte d'idolâtrie satanique. Telles sont les idées et les préoccupations qui ont guidé toutes les générations chrétiennes dans l'usage des exorcismes, comme on peut le voir par les témoignages que nous avons empruntés aux Pères.

Elles se retrouvent dans les principes formulés et défendus par les grands théologiens, notamment par saint Thomas d'Aquin, excellent interprète, ici comme ailleurs, de la tradition catholique. Le docteur angélique se demande, *Sum. theol.*, II^{a} II^{æ}, q. XC, a. 2, « s'il est permis d'adjurer les démons, » et il répond : « Il y a deux sortes d'adjurations : l'une, par manière de prière ou de sollicitation, et qui est fondée sur le respect qu'on porte à un être saint; l'autre, par manière de compulsion. Il n'est pas permis d'adjurer les démons de la première manière, parce que cette forme d'adjuration paraît impliquer une certaine amitié, une certaine bienveillance, sentiments que nous ne pouvons avoir à l'égard des démons. Quant à la seconde manière d'adjurer, celle qui est compulsive, son usage sera permis ou ne le sera pas, suivant le but que l'on poursuivra. Dans le cours de cette vie, en effet, les démons sont pour nous des ennemis. Mais leurs actes ne sont pas soumis à notre pouvoir; ils sont, en revanche, soumis au pouvoir de Dieu et des saints anges; car, selon saint Augustin, *De Trinit.*, l. III, c. IV, « l'esprit « rebelle est gouverné par l'esprit juste. » Nous pouvons donc, pour empêcher les démons de nous nuire dans nos âmes ou dans nos corps, les repousser comme on repousse des ennemis, en les adjurant par la vertu du nom divin, usant en cela de la puissance divine que le Christ nous a communiquée lorsqu'il a dit, Luc., X, 19 : *Voilà que je vous ai donné le pouvoir de fouler aux pieds les serpents et les scorpions et toute la puissance de l'ennemi, et elle ne pourra vous nuire en rien.* Mais il n'est pas permis de les adjurer pour en apprendre quelque chose, non plus que pour obtenir quelque chose par eux, parce que cela impliquerait une sorte d'association avec eux. »

L'efficacité des exorcismes pour expulser les démons est analogue à celle que les théologiens catholiques reconnaissent à cette catégorie d'actes et d'objets qu'ils appellent des *sacramentaux*; elle est donc, non point d'ordre physique, mais d'ordre moral; elle n'est pas, du moins suivant l'opinion la plus commune, *ex opere operato*, comme celle des sacrements, bien qu'elle ne repose pas principalement et proprement sur la sainteté personnelle de l'exorciste; à plus forte raison, elle n'est pas inconditionnée et infaillible. Indépendamment des mérites du ministre, elle s'explique par trois considérations, elle a comme un triple aspect : *a*) les démons ont naturellement horreur des mystères de notre religion auxquels se rattache le souvenir de leur défaite; voilà pourquoi, à la seule vue du signe de la croix, à la simple invocation du nom de Jésus, etc., ils souffrent et s'enfuient; *b*) c'est l'Église qui prie dans la personne de l'exorciste, c'est à sa

prière qu'est accordée par Dieu la fuite des démons, et, à cause de sa sainteté, elle obtient facilement de son divin Époux cette grâce, comme toute autre grâce; *c*) cette même Église semble avoir reçu *un pouvoir spécial de commander aux démons*, car, dans l'ordination des exorcistes, elle communique à ceux-ci ce qu'elle appelle une *puissance*, et elle désigne apparemment par ce nom autre chose qu'une simple faculté ou mission de prier solennellement et à titre officiel. Toutefois Dieu peut avoir, dans chaque cas particulier, d'excellentes raisons, connues de lui seul, de s'opposer au départ des démons, et ainsi le pouvoir d'exorciser ne saurait être efficace sans conditions. On conçoit du reste que, dans la fixation de ces conditions, Dieu accorde une attention particulière aux qualités et aux dispositions tant du ministre que du patient. Rien d'étonnant donc que l'Église aussi, dans ses prescriptions relatives à l'exorcisme, insiste sur la conduite irréprochable de l'exorciste, sur le recours au jeûne et à la prière, expressément recommandés par Notre-Seigneur, sur la multiplication des signes de croix, sur l'emploi des reliques, de l'eau bénite, etc., sur la nécessité de commander à l'esprit malin et de lui commander au nom de Dieu. Voir Exorciste.

2° *Exorcismes préparatoires au baptême.* — L'Église, qui a, dès le IIe ou le IIIe siècle, établi un ordre distinct de clercs en vue des exorcismes, a aussi, de bonne heure, nous l'avons vu par la doctrine de saint Cyrille de Jérusalem, introduit, pour tous les catéchumènes adultes ou enfants, les exorcismes préparatoires à la régénération baptismale. Ce n'est pas assurément qu'elle vît dans tous les non-baptisés autant de *possédés* au sens rigoureux du mot, ou qu'elle crût, par cette cérémonie particulière, pouvoir suppléer ou prévenir l'effet propre du sacrement. Mais tout péché, soit actuel, soit originel, constitue celui qui en est entaché dans une véritable dépendance à l'égard du démon, encore que les marques de cette servitude n'éclatent pas nécessairement aux yeux. Satan voit, il est en droit de voir dans tous les pécheurs des compagnons de malice et de malheur, appelés à partager son sort éternel, à devenir les sujets de cet empire maudit dont il est le chef. « Quiconque commet le péché, dit Notre-Seigneur, Joa., VIII, 34, est l'esclave du péché. » Pareillement, il est l'esclave du démon, premier auteur du péché et inspirateur de tout péché; il est pris, dit saint Paul, Eph., VI, 11, dans « les embûches du diable; » il tombe « dans le filet du diable. » I Tim., III, 7; II Tim., II, 26. Bien plus, Notre-Seigneur et les apôtres nous attestent que les pécheurs « ont le diable pour père, » qu'ils sont ses « fils », « issus de sa race. » Joa., VIII, 44; Act., XIII, 10; I Joa., III, 8, 10. Cette dangereuse accointance avec le prince de l'enfer ne saurait, dans un catéchumène, être rompue, détruite, que par le sacrement même du baptême; c'est le baptême seul qui, d'un « enfant de colère », Eph., II, 3, d'un fils du diable, peut faire un enfant de grâce, un fils de Dieu et de l'Église. L'exorcisme, qui précède le rite sacramentel proprement dit, nous apparaît comme une représentation anticipée de son effet principal, qui est la délivrance du péché et, par conséquent, la délivrance du joug du démon. Voir t. II, col. 1984. De là vient que saint Augustin, dans la controverse avec les pélagiens, a maintes fois allégué, *Epist.*, CXCIV, n. 46, *P. L.*, t. XXXIII, col. 890; *Contra Julian.*, III, 8, *P. L.*, t. XXXIV, col. 705, l'application de l'exorcisme aux enfants, comme une des preuves du péché originel. Voir t. II, col. 195-196. Mais, outre sa portée symbolique, l'exorcisme baptismal a une double efficacité préparatrice au baptême : il écarte les obstacles qui viendraient du démon et produit dans le sujet les dispositions requises. Ce point de doctrine est encore très bien mis en lumière par saint Thomas, *Sum. theol.*, III^{a}, q. LXXI, a. 3 : « Quelques-uns, dit-il, ont prétendu que les rites de l'exorcisme ont une signification, mais ne produisent rien. Cette opinion est erronée, car l'Église se sert, dans les exorcismes, de formules impératives pour refouler la puissance du démon, par exemple, quand elle dit : *Sors donc, diable maudit*, etc. D'où il faut conclure que les exorcismes produisent un effet, différent pourtant de celui que produit le baptême même : par le baptême, l'homme reçoit la grâce pour la pleine rémission de ses fautes, tandis que les rites de l'exorcisme écartent deux obstacles à la réception de la grâce salutaire. Le premier obstacle, externe et consistant dans les efforts du démon pour s'opposer au salut de l'homme, est écarté par les souffles purificateurs, expulsifs de la puissance diabolique, suivant la parole citée de saint Augustin, *De symbolo*, l. I, c. I : *Parvuli exsufflantur et exorcizantur, ut pellatur ab eis diabôli potestas inimica, quæ decepit hominem;* il est écarté, dis-je, de telle sorte qu'il n'empêche point la réception du sacrement. Mais la puissance du démon sur l'homme, quant à la tache du péché et à l'obligation d'en porter la peine, subsiste jusqu'à ce que le péché soit effacé par le baptême; et c'est en ce sens que saint Cyprien dit : « Sache que la malice du diable peut demeurer jusqu'au bain salutaire; dans le baptême, par contre, toute méchanceté disparaît. » Le second obstacle est interne et consiste en ce que, par suite de l'infection du péché originel, les sens de l'homme sont fermés à la perception des vérités du salut. C'est pourquoi Raban Maur dit, *De institutione clericorum*, l. I, c. XXVII, « que la sagesse et la puissance divines opèrent le salut du catéchumène par la salive symbolique et le contact du prêtre, en ouvrant les narines pour faire percevoir la bonne odeur de la connaissance de Dieu, en ouvrant les oreilles pour faire entendre les commandements de Dieu, en éveillant au fond du cœur les sentiments qui nous font répondre à la grâce. »

Dans le Rituel romain, sous les deux titres : *Ordo baptismi parvulorum*, *Ordo baptismi adultorum*, nous retrouvons, prescrites pour l'exorcisme, la plupart des cérémonies que saint Cyrille de Jérusalem et d'autres anciens connaissaient déjà et qu'ils ont commentées. Après les premières interrogations et les premières réponses, qui aboutissent à la constatation du désir d'être baptisé, le prêtre souffle légèrement, à trois reprises, sur le visage du postulant, en prononçant ces paroles explicatives du geste : « Sors de lui, esprit impur, et cède la place au Saint-Esprit Paraclet. » Il devra tracer un grand nombre de signes de croix sur la tête et sur toute la personne du catéchumène, et il en ouvre immédiatement la série, en le signant sur le front et sur le cœur. Ensuite, il lui impose les mains, pour signifier la descente de la grâce et des dons célestes; il lui introduit entre les lèvres quelques grains de sel préalablement bénit, symbole de sagesse; du bout de son doigt, humecté d'un peu de salive, il lui touche les narines et les oreilles, en redisant le mot de Notre-Seigneur : *Ephphetha*, pour entr'ouvrir ses sens aux choses du salut et les fermer aux suggestions et aux influences du démon; enfin, lui ayant fait déclarer qu'il renonce à Satan, à ses pompes et à ses œuvres, il l'oint d'huile sur la poitrine et entre les épaules, comme pour le fortifier, à la manière des athlètes antiques, en vue des luttes à venir. Mais surtout il multiplie les invocations à Dieu et les adjurations et objurgations au démon. A celui-ci il dit, par exemple : « Je t'exorcise, esprit immonde, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, pour que tu sortes et t'éloignes de ce serviteur de Dieu N. Celui qui te le commande, être maudit et damné, c'est celui-là même qui a marché sur les flots de la mer et qui a soutenu Pierre, commençant à s'y enfoncer. Par conséquent, diable mau-

dit, reconnais la sentence qui te frappe, et rends honneur au Dieu vivant et véritable; rends honneur à Jésus-Christ, son fils; rends honneur au Saint-Esprit, et retire-toi de ce serviteur de Dieu N., appelé par la bonté de Dieu et de Notre-Seigneur Jésus-Christ à la grâce, à la bénédiction, à la fontaine du baptême. Et ce signe de croix, que nous imprimons sur son front, n'aie jamais, diable maudit, l'audace de le profaner. »

Pour le baptême des adultes, les prières de l'exorcisme sont plus longues, ses cérémonies plus nombreuses; et de même que le sujet répond personnellement aux questions posées par le prêtre, de même il prend, naturellement, une part plus active à l'accomplissement des différents rites. Cf. F. J. Dölger, *Der Exorcismus im altchristlichem Taufritual*, Paderborn, 1909; Kawereau, art. *Exorcismus*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1898, t. v, p. 695-700.

3° *Exorcismes des choses inanimées.* — Ce n'est pas seulement en faveur des personnes que l'Église estime les exorcismes utiles et les pratique; c'est parfois à l'égard des habitations ou d'autres objets matériels. Elle sait que les démons, en tant que natures intelligentes et supérieures, ont la capacité naturelle d'agir dans le monde visible et d'en faire servir les forces à leurs desseins pervers, bien que leur action, là comme ailleurs, reste toujours subordonnée aux règles et limites imposées par la divine providence. Elle professe également aussi que, par suite du péché, ce pouvoir originel des esprits mauvais a pris une extension nouvelle. En conséquence, des lieux et des choses, aussi bien que des personnes, peuvent être soumis à certaines influences diaboliques spéciales. L'exorcisme pratiqué en vue d'éventualités de ce genre n'est donc pas autre chose qu'une prière adressée à Dieu, au nom de son Église, pour qu'il daigne arrêter ou refréner les influences dont il s'agit; et cette prière, qui implique la foi en sa toute-puissance, implique pareillement l'espérance et une confiance filiale en sa miséricordieuse bonté. Parmi les choses auxquelles l'usage et le langage ecclésiastiques appliquent un exorcisme ou une bénédiction sous forme d'exorcisme figurent notamment l'eau, le sel, l'huile; et ces choses servent à leur tour pour la bénédiction ou la consécration, surtout solennelle, d'autres objets et de lieux destinés au culte public ou privé, comme temples, autels, ornements sacrés, cloches, etc. L'eau bénite, d'un usage si fréquent et si populaire parmi les fidèles, est elle-même un mélange d'eau et de sel exorcisés, auquel, grâce à la prière solennelle de l'Église, Dieu a attaché une vertu de protection spéciale contre les esprits infernaux. Voir Eau bénite.

Concluons en soulignant le caractère éminemment religieux et moral de l'exorcisme. L'exorcisme, tel qu'il a toujours été reçu dans l'Église catholique, est une conséquence naturelle, logique, de la croyance aux possessions diaboliques. Qu'il s'applique d'ailleurs directement à des personnes ou à des choses, non seulement il est fondé sur la promesse du Christ, Marc., xvi, 17, ainsi que sur son exemple et celui des apôtres, et conforme aux principes et aux usages de toute la tradition chrétienne, mais il constitue un acte de religion au fond duquel une analyse attentive découvre les éléments essentiels de divers actes vertueux. Exorciser dans les limites et en suivant les conditions rappelées plus haut, c'est attester qu'on croit et à l'existence des anges, et à la déchéance d'une partie d'entre eux, et aux suites funestes du péché, et surtout à la toute-puissance et à la miséricorde divines, desquelles on attend protection et secours efficaces contre les agissements des esprits mauvais. Les exorcismes, parce que leurs formules ne comportent, à l'adresse des démons, que des propositions impératives ou même comminatoires et des appellations humiliantes pour eux, évitent jusqu'à l'apparence d'hommages idolâtriques. En outre, parce que ces ordres sont donnés, ces menaces proférées, ces reproches articulés au nom de Dieu ou de Jésus-Christ, parce que l'on attend de Dieu seul leur efficacité, qu'on sait conditionnée par diverses dispositions morales du sujet ou du ministre, l'ensemble n'a rien du caractère magique et superstitieux des pratiques plus ou moins analogues que nous avons relevées chez différents peuples tant anciens que modernes. Que d'ailleurs, dans les siècles passés, on ait pu parfois abuser du recours à ces conjurations solennelles, en supposant trop facilement une intervention satanique, cela *a priori* ne serait pas très étonnant. Mais nous n'avons pas à examiner la question à ce point de vue purement historique. Cet article avait pour but de mettre en lumière le principe et l'essence de l'exorcisme; il nous suffit d'en avoir constaté la légitimité, en même temps que la sagesse des prescriptions par lesquelles l'Église en a réglé l'usage.

Probst, art. *Exorcismus*, dans *Kirchenlexikon*, Fribourg en-Brisgau, 1886, t. v, col. 1141-1146; Toner, art. *Exorcism*, dans *The catholic encyclopedia*, New York, 1909, t. v, p. 709-711.

J. Forget.

EXORCISTE. — I. Coup d'œil historique. II. Effets et nature de l'ordination d'exorciste. III. Conditions et règles imposées aux exorcistes.

I. Coup d'œil historique. — Le nom d'*exorciste*, en latin *exorcista*, en grec ἐξορκιστής ou ἐπορκιστής, n'est, étymologiquement et dans l'usage primitif, que le nom concret correspondant à l'abstrait *exorcisme*; celui-ci est l'acte, celui-là le sujet agissant. Dans les auteurs profanes, chez les écrivains juifs, souvent chez les Pères et même dans les livres du Nouveau Testament, quiconque exorcise, surtout s'il le fait habituellement, est appelé exorciste. Cf. Act., xix, 13; Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, ii, 5; Lucien, *Epigr. in Anthol.*, xi, 427. De soi donc, cette dénomination n'implique ni une dignité ou un ministère ecclésiastique, ni l'entrée ou l'enrôlement dans une catégorie réservée, fermée aux profanes. *Exorciste* est synonyme d'*exorciseur*.

De fait, nous voyons qu'à l'époque des origines chrétiennes et jusque vers le milieu du IIIe siècle, tous les fidèles, ceux du moins à qui les charismes n'avaient pas été refusés, pouvaient prétendre à exorciser. C'est ce qu'attestent clairement Tertullien, Minucius Félix et d'autres auteurs à peu près contemporains, cités à l'article précédent; c'est ce que dit notamment ce passage de l'*Apologeticus*, c. xxiii, *P. L.*, t. i, col. 410 : « Qu'on amène devant vos tribunaux une personne certainement tourmentée par le démon. Sur l'ordre qui lui en sera intimé par un chrétien quelconque, cet esprit se proclamera démon en toute vérité, comme ailleurs il se déclare faussement dieu. » La même conclusion se dégage de ces lignes du *De idololatria*, c. xi, *P. L.*, t. i, col. 794 : « Le chrétien vendeur d'encens, comment, en passant par les temples païens, conspuera-t-il les autels fumants? Comment leur lancera-t-il un souffle de mépris et d'éloignement, après les avoir alimentés? Avec quelle confiance exorcisera-t-il les clients dont sa maison se fait la pourvoyeuse? Que s'il réussit, lui, à chasser le démon, qu'il n'en fasse pas honneur à sa foi : ce sera plutôt une faveur facilement obtenue de celui qu'il rassasie quotidiennement. » Nous trouvons encore une confirmation de l'usage existant au c. xli du *De præscript.*, *P. L.*, t. ii, col. 68, là où le fougueux Africain reproche aux « femmes hérétiques l'insolence qu'elles poussent jusqu'à oser enseigner, discuter, accomplir des exorcismes : » le

fait de cette arrogance féminine se conçoit certes mieux, étant donné que l'exorcisme n'était pas, parmi les hommes, une fonction réservée à quelques-uns. Origène, il est vrai, parle des « démons que beaucoup de chrétiens expulsent des corps, » voir Exorcisme, col. 1773; mais la restriction que semble impliquer cette manière de dire vise sans doute les charismes, qui n'étaient pas donnés à tout le monde; elle ne vise pas, elle ne peut pas viser la distinction entre clercs et laïques, puisque, au même endroit, *Cont. Celsum*, l. VII, n. 4, *P. G.*, t. xi, col. 1425, la puissance de la grâce et la faiblesse des démons sont précisément mises en relief par cette circonstance que ce sont les gens les plus simples qui chassent les démons, sans qu'il soit besoin pour cela de sages ou de savants théologiens.

Peu de temps après Tertullien, l'emploi du terme exorciste a déjà évolué vers une acception plus restreinte. Dans une lettre à Fabius d'Antioche, dont Eusèbe, *H. E.*, vi, 43, *P. G.*, t. xx, col. 621, nous a conservé des fragments, le pape saint Corneille, 251-253, écrivait, à propos du schisme de Novatien, *P. L.*, t. iii, col. 768 : « Il ignorait donc, ce champion de l'Évangile, que, dans l'Église catholique (de Rome), il ne peut y avoir qu'un évêque? Tandis qu'elle a — il le savait, et, comment ne l'aurait-il pas su? — quarante-six prêtres, sept diacres, autant de sous-diacres, quarante-deux acolytes, des exorcistes et des lecteurs avec des portiers au nombre de cinquante-deux. » Corneille rangeait donc la fonction ou la dignité des exorcistes dans la même catégorie que celles des autres ministres ou dignitaires énumérés par lui, y compris les diacres et les prêtres; il en faisait un ordre. C'est le texte le plus ancien où nous trouvions explicitement mentionnés les sept ordres qui sont aujourd'hui en usage dans l'Église latine. Les deux premiers seulement de la série septénaire, le presbytérat et le diaconat sont contemporains des origines du christianisme. La chose est certaine, puisque tous les autres sont ignorés des écrivains du Nouveau Testament et des témoins de la tradition apostolique; elle a été solennellement reconnue dans cette défense, promulguée par Urbain II au concile de Bénévent, de 1091. « Que personne ne soit promu à l'épiscopat, s'il ne conste qu'il a vécu religieusement dans les ordres sacrés. Or nous appelons sacrés le presbytérat et le diaconat, parce que ce sont les seuls qu'on lise avoir existé dans la primitive Église. » Le sous-diaconat et les quatre ordres mineurs firent leur apparition successivement en partie au début du IIIe siècle, en partie déjà au IIe. Les exorcistes sont mentionnés sur les monuments chrétiens. Voir col. 322. Le pseudo-IVe concile de Carthage suppose tous ces ordres passés dans la pratique générale, et trace à l'évêque ordinateur les règles à suivre pour l'administration de chacun d'eux. Carthage (*IVe concile de*), t. ii, col. 1810. Son 7e canon est ainsi conçu : « Quand un exorciste est ordonné, l'évêque, en lui remettant le livre où sont inscrites les formules de l'exorcisme, dit : *Accipe et commenda memoriæ et habe potestatem imponendi manus super energumenos, sive baptizatos, sive catechumenos.* » Ce sont les paroles qui, actuellement encore, d'après le Pontifical romain, doivent servir à la collation du même ordre. D'ailleurs, l'institution d'une catégorie spéciale de clercs exorcistes n'empêcha point que l'exorcisme continuât, pendant quelque temps, à être pratiqué par d'autres qu'eux, tant laïques que clercs. Aujourd'hui, en principe, les clercs d'un ordre supérieur, tous les prêtres en particulier, parce qu'ils ont reçu et possèdent éminemment l'ordre d'exorciste, peuvent aussi en remplir le ministère. J'ai dit *en principe*, car, dans beaucoup de diocèses, sinon dans la plupart, des statuts particuliers subordonnent sagement l'exercice de cette fonction à l'autorisation préalable de l'évêque. C'est ainsi que le concile provincial de Vienne, de 1858, tit. iv, c. x, *Collectio lacensis*, t. v, col. 186, 187, après avoir signalé les très graves inconvénients de la précipitation en pareille matière, exige, pour chaque cas, une permission écrite de l'ordinaire.

Qu'il n'y ait pas toutefois sur ce point de disposition canonique générale, c'est ce qui ressort clairement d'une réponse de Benoît XIV aux évêques de Pologne. Ceux-ci s'étaient plaints de ce que des réguliers exorcisaient sans leur permission. Le pape leur fit observer qu'il n'avait pas connaissance d'une défense portée par eux, mais qu'ils pouvaient et devraient porter cette défense, dont lui-même alors aurait soin d'assurer l'observation. Ajoutons encore que la discipline de l'Église latine n'est pas sans offrir des traces de quelques fluctuations concernant l'ordre d'exorciste. Ainsi, dans un traité *De septem ordinibus Ecclesiæ*, qui nous a été conservé sous le nom de saint Jérôme, *P. L.*, t. xxx, col. 148-162, on ne mentionne ni les acolytes ni les exorcistes et l'on indique, en revanche, l'ordre des « fossoyeurs », comme le plus bas parmi les ordres mineurs. Saint Pierre, compagnon de martyre du prêtre saint Marcellin sous Dioclétien et Maximien, en 302, est peut-être le plus ancien exorciste dont l'histoire ecclésiastique nous ait conservé le nom. Voir Laderchi, *Basilic. SS. Marcellin. et Petri.* Saint Paulin de Nole rapporte que saint Félix, après avoir exercé l'ordre du lectorat, fut élevé à celui d'exorciste. Saint Martin fut ordonné exorciste par saint Hilaire, au témoignage de Sulpice-Sévère. *Vita S. Martini*, v. On n'est pas d'accord sur la question de savoir si l'accomplissement des exorcismes préparatoires au baptême était une fonction réservée aux exorcistes.

En Orient, l'ordre des exorcistes, s'il a été connu comme tel, ne l'a été ni partout ni toujours. Les historiens ne sont pas d'accord, non plus que les canonistes, sur la portée de ce canon 26 du concile de Laodicée (vers 360) : ὅτι οὐ δεῖ ἐξορκίζειν τοὺς μὴ προαχθέντας ὑπὸ ἐπισκόπου. Denys le Petit a traduit : *Quod hi qui non sunt ab episcopis ordinati, tam in ecclesiis quam in domibus exorcizare non possint.* Mais il est permis de se demander si c'est bien d'ordination que parle le texte grec, et Probst pense qu'on n'y a en vue que les infidèles à catéchiser. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. i, p. 1014. Quoi qu'il en soit, les *Constitutions apostoliques*, qui ont été composées en Syrie vers l'an 400, cf. Funk, *Didascalia et Constit. apost.*, t. i, p. xix, rangent les exorcistes au nombre des simples ministères ecclésiastiques, non seulement en dessous des évêques, des prêtres, diacres, sous-diacres et lecteurs, qui constituent des ordres au sens strict et reçoivent leur pouvoir propre par une χειροτονία ou imposition des mains, mais à la dernière place parmi tous ceux, confesseurs, vierges ou veuves, pour qui il n'y a point de χειροτονία. Il est dit expressément *Const. apost.*, l. VIII, 26, édit. Funk, t. i, p. 529 : « L'exortiste n'est pas ordonné (par imposition des mains), cette récompense des combattants dépendant de la libre et généreuse volonté et de la grâce de Dieu par le Christ dans la présence du Saint-Esprit; car une révélation divine fait connaître celui qui a reçu le charisme des guérisons, et la grâce qui est en lui devient manifeste pour tous. Que si l'on a besoin de lui comme évêque, prêtre ou diacre, alors il est ordonné. » Cette constitution du pseudo-Clément a été tout à la fois interprétée et résumée par Barhebræus, *Nomocanon*, vii, 8, Mai, *Scriptorum vet. nova collectio*, t. x, p. 52, en ces termes : « Que l'exorciste ne soit pas constitué tel par imposition des mains, mais uniquement par l'ordre et la permission de l'évêque. » A partir du vie siècle, les Orientaux, qui n'avaient ja-

mais admis l'ordre des acolytes, ne possèdent pas davantage celui de portiers ou celui d'exorcistes. Les eucologes et autres livres liturgiques des grecs ne mentionnent, parmi les ordres que nous appelons mineurs, que les lecteurs; et quand le VIIIe concile œcuménique, assemblé contre Photius, décide, act. X, can. 5, Mansi, *Concil.*, t. XVI, col. 401, qu'on ne peut créer évêque un homme qui n'a point passé par tous les autres ordres, il n'énumère que le lectorat, le sous-diaconat, le diaconat et le sacerdoce. Renaudot, *Perpétuité de la foi*, t. V, l. V, c. VI, montre qu'en ceci ni les jacobites d'Égypte ni les nestoriens de Syrie n'ont une tradition différente de celle des grecs.

II. Effets et nature de l'ordination d'exorciste. — L'ordre d'exorciste confère au clerc qui le reçoit plus qu'un ministère ecclésiastique ordinaire; il l'investit d'un véritable *imperium*, il en fait ce que le Pontifical romain appelle un *spiritualis imperator*, en tant qu'il lui donne autorité sur les esprits infernaux, pour les expulser au nom de Dieu et de l'Église et délivrer ceux qu'ils tenaient sous leur tyrannique domination. A ce pouvoir primitif et caractéristique l'Église a ajouté dans la suite la double charge de réserver, dans les assemblées des fidèles, une place à ceux qui désiraient communier (*dicere populo, ut qui non communicat det locum*) et d'avoir soin de l'eau bénite ainsi que de l'eau baptismale (*aquam in ministerio fundere*). J'ai indiqué plus haut la formule de l'ordination de l'exorciste. En même temps que l'ordinateur la prononce, il présente à l'ordinand, et celui-ci doit toucher de la main droite, le « livre des exorcismes », c'est-à-dire soit le Rituel, soit le Missel, soit le Pontifical.

Cet ordre est-il un sacrement? La question se présente tout naturellement et le doute paraît assurément permis, après ce que nous avons dit des vicissitudes que l'exorcistat a connues aux différentes époques et dans les diverses parties de la catholicité. Elle se pose du reste de façon identique pour les quatre ordres mineurs de l'Église latine et aussi pour le sous-diaconat, qui n'a jamais été considéré par les grecs comme un ordre majeur et qui n'a pas été élevé à ce rang chez les latins avant la fin du XIe siècle. En l'envisageant donc dans toute son ampleur, nous constatons qu'on y a fait deux réponses diamétralement opposées. Saint Thomas d'Aquin et la plupart des scolastiques sont pour l'affirmative; et les deux conciles œcuméniques de Florence et de Trente semblent appuyer très sérieusement cette manière de voir. Le premier, dans son décret *pro Armenis*, Denzinger, *Enchiridion*, n. 701, dit : « Le sixième sacrement est l'ordre, lequel a pour matière ce par la tradition de quoi on l'administre. Ainsi le sacerdoce est conféré par la porrection du calice avec le vin et de la patène avec l'hostie; le diaconat, par la présentation du livre des Évangiles; le sous-diaconat, par celle du calice vide, surmonté de la patène également vide; et de même les autres ordres, par la porrection des objets relatifs à leurs ministères propres. La forme du sacerdoce est : *Accipe potestatem offerendi sacrificium in ecclesia pro vivis et mortuis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.* Et ainsi de suite pour les formes des autres ordres, lesquelles sont données tout au long dans le Pontifical romain. Le ministre ordinaire de ce sacrement est l'évêque; son effet, une augmentation de grâce destinée à créer de dignes ministres. » Le concile donc, sans faire la moindre distinction entre ordres majeurs et mineurs, détermine la matière et la forme des uns et des autres, et il assigne en termes absolus la grâce productrice de dignes ministres comme effet du sacrement de l'ordre. Quant au concile de Trente, il définit à la fois, dans sa XXIIIe session, Denzinger, *Enchiridion*, n. 961 sq. : 1° que l'ordre en général est un sacrement au sens propre et véritable, can. 3; 2° qu'outre le sacerdoce il y a dans l'Église catholique d'autres ordres majeurs et mineurs, can. 2. Le rapprochement de ces deux affirmations montre que, dans la pensée de leurs auteurs, bien qu'ils n'aient nullement entendu émettre à ce sujet une déclaration expresse, le sous-diaconat et les ordres mineurs participent de la dignité et de la nature sacramentelles. Cette conclusion est encore confirmée par le fait que, si nous en croyons Theiner, *Acta genuina concilii tridentini*, t. II, p. 133 sq., telle était notoirement la doctrine de tous les théologiens du concile, à l'exception d'un seul. En outre, il n'est aucun de ces ordres auquel ne soit attaché un caractère, puisque le Pontifical dit explicitement : « L'évêque recommandera aux ordinands de toucher les instruments, par lesquels le caractère est imprimé; » et ce caractère est indélébile, car l'excommunication ne le fait pas disparaître.

Cependant beaucoup de théologiens modernes, à la suite de Jean Morin, *De sacris Ecclesiæ ordinationibus*, exercit. XI, c. I, défendent la thèse contraire, à savoir que les ordres dont il s'agit ne possèdent point la vertu sacramentelle, parce qu'ils ne remontent ni à Notre-Seigneur ni aux apôtres, mais datent seulement du IIe siècle ou du IIIe; parce que le nombre n'en est pas le même chez les grecs et les autres Orientaux que chez les latins; parce que les latins aussi ont varié dans leur pratique à cet égard; parce qu'enfin ces ordres ne sont pas administrés par le rite ordinaire et caractéristique de l'imposition des mains.

Mais il y a, semble-t-il, moyen de concilier, avec Thomassin, *Nouvelle et ancienne discipline de l'Église*, part. I, l. II, c. XL, les deux sentiments : c'est de considérer comme des démembrements successifs du diaconat tous les ordres qui lui sont inférieurs. Alors, on peut dire qu'ils sont d'origine et d'institution divine dans leur source commune, le diaconat; et si l'on admet que, pour l'ordre comme pour d'autres sacrements, Notre-Seigneur n'a pas déterminé lui-même la matière et la forme *in specie*, mais seulement d'une façon générale, en indiquant l'effet spirituel à produire et en laissant à son Église le choix du rite extérieur qui devrait exprimer et symboliser convenablement cet effet, rien n'empêche de regarder les parties détachées du diaconat comme sacramentelles, c'est-à-dire comme productrices de la grâce *ex opere operato* dans la mesure du pouvoir sacré qui est attaché à chacune d'elles. Cette théorie a l'avantage de cadrer avec les faits et les textes historiques, avec les plus anciens aussi bien qu'avec les déclarations du concile de Florence et du concile de Trente; elle explique comment on a pu d'abord ignorer les ordres moindres, puis les introduire peu à peu et sans suivre dans leur développement une marche constante et uniforme, et surtout ne les point recevoir en même nombre et de même façon dans les Églises d'Orient et dans l'Église latine. Elle paraît de plus en parfait accord avec la pensée intime de saint Thomas. Qu'on en juge par ces quelques lignes de la *Somme théologique*, III[a] *Supplem.*, q. XXXVII, a. 2, ad 2[um] : *In primitiva Ecclesia, propter paucitatem ministrorum, omnia inferiora ministeria diaconis committebantur, ut patet per Dionysium, ubi dicit : « Ministrorum alii stant ad portas templi clausas, alii aliud proprii ordinis operantur, alii autem sacerdotibus proponunt super altare sacrum panem et benedictionis calicem. » Nihilominus erant omnes prædictæ potestates, sed implicite, in una diaconi potestate. Sed postea ampliatus est cultus divinus; et Ecclesia quod implicite habebat in uno ordine, explicite tradidit in diversis. Et secundum hoc dicit Magister in littera, quod Ecclesia aliis ordines sibi instituit.*

III. Conditions et règles imposées aux exorcistes. — Le Rituel romain contient un chapitre intitulé : *De exorcizandis obsessis a dæmonio.* Il y trace la marche à suivre et les formules à employer pour un exorcisme. Voici les principales de ses prescriptions, qui ne sont elles-mêmes que l'application des règles ordinaires de la prudence et des principes théologiques résumées à l'art. Exorcisme, col. 1775 sq.

1° Appelé à se mesurer en quelque sorte avec le démon et à lui commander au nom de Dieu, que l'exorciste se recommande par un ensemble de qualités morales et de vertus en rapport avec cette haute et délicate mission. Qu'il soit donc de mœurs irréprochables, conformément à ce qui lui a été dit dans son ordination : « Secouez toute impureté et toute malice, pour n'être point vaincus par ceux que votre ministère vous appelle à chasser; apprenez par votre office même à commander aux habitudes vicieuses, de peur que votre conduite ne donne à l'ennemi quelque droit sur vous. » Qu'il se distingue surtout par sa piété, sa prudence, sa gravité, son amour désintéressé du prochain, la maturité du jugement unie à celle de l'âge. Qu'il aborde l'exercice de son ministère à la fois avec humilité et une ferme confiance en Dieu. 2° Qu'il connaisse et observe fidèlement, s'il en existe, les règlements diocésains sur la matière, ceux, par exemple, qui concerneraient l'autorisation préalable à obtenir de l'évêque. 3° Qu'il ait acquis, par l'expérience ou par l'étude, les autres connaissances indispensables. 4° Qu'il se garde de croire facilement et à la légère à une véritable possession ou obsession diabolique. Il est plus d'une maladie, notamment dans la catégorie des affections mentales ou nerveuses, qui pourrait ici donner le change. On doit être spécialement circonspect et réservé lorsqu'il s'agit de femmes suspectes d'hystérie ou de personnes qui auraient intérêt à tromper, comme, dans certains cas, les pauvres. Aussi bien ne faut-il jamais négliger de prendre l'avis d'un médecin consciencieux, expérimenté et exempt de toute prévention. Le fait d'une intervention diabolique ne sera certain que si le sujet présente des circonstances absolument inexplicables par les lois naturelles, comme l'intelligence ou l'emploi de langues entièrement inconnues de lui, la vision à distance, la pénétration directe des pensées ou le déploiement d'autres activités qui dépassent manifestement les forces de la nature. 5° L'exorciste ne devra jamais oublier que le démon est le père du mensonge et que, par conséquent, la plus grande défiance à son égard est de rigueur. Donc, soit avant l'exorcisme, soit au cours de l'exorcisme, qu'il n'ajoute point une foi aveugle et sans contrôle aux dires du sujet possédé ou supposé tel; qu'il n'accepte en particulier que sous bénéfice d'inventaire des protestations de guérison peut-être intéressées. Le plus souvent, il n'y aura que le temps et des épreuves réitérées pour lui donner à ce sujet une pleine conviction suffisamment justifiée. 6° Les remèdes purement naturels et propres à la médecine ne sont pas son affaire; qu'il en laisse le soin éventuel aux hommes de l'art. Qu'il ne s'imagine point du reste — c'est Benoît XIV qui lui donne cet avertissement — que des remèdes de ce genre puissent jamais suffire à l'encontre d'une vraie possession. A plus forte raison doit-il s'abstenir de tout autre expédient inconvenant ou superstitieux, tel que maléfice, etc. 7° Qu'aux qualités habituelles indiquées ci-dessus il ajoute, comme préparation prochaine, cette parfaite pureté de conscience qui est le fruit d'une bonne confession ou d'une vive contrition, la sainte communion ou la célébration de la messe, sans négliger les deux moyens généraux que Notre-Seigneur a déclarés seuls efficaces contre un certain « genre de démons », à savoir la prière et la mortification. 8° Qu'au sujet à exorciser, s'il est capable d'entendre et de suivre un bon conseil, il recommande l'emploi des mêmes moyens, ainsi que l'abandon entre les mains de Dieu et une confiance inébranlable en sa toute-puissance et en sa paternelle bonté. 9° Que toutes les conditions extérieures qui entoureront l'exorcisme soient, elles aussi, telles que le respect des choses saintes, l'esprit de foi et la décence le requièrent. Le lieu ordinaire de cet acte solennel de religion est l'église; on ne le fera à domicile qu'en cas d'impuissance du sujet à se transporter hors de chez lui ou pour une autre raison grave. Il convient qu'il se fasse en présence de témoins, surtout s'il a une femme pour objet, et ces témoins seront naturellement avant tous autres les plus proches parents du principal intéressé. Mais qu'on exclue tous les spectateurs qui accourraient en simples curieux. Que si des violences ou des extravagances inconvenantes paraissaient à craindre de la part du démoniaque, des mesures devront être prises pour le réduire à l'impuissance, ou le ministre sacré s'assurera le concours de gens qui puissent, au besoin, le maintenir. 10° L'exorciste s'abstiendra soigneusement de tout geste et de tout propos malséants ou contraires à l'édification. Il évitera en particulier de se laisser aller à un vain bavardage et de poser des questions dictées par la seule curiosité, par exemple, concernant l'avenir ou concernant des choses cachées sans rapport avec son ministère actuel. Les paroles d'adjuration qui s'adressent au démon, qu'il les prononce avec humilité sans doute, mais aussi avec foi et fermeté et d'un ton impératif. Aux invocations et expressions de son cru qu'il préfère toujours des invocations et expressions empruntées à l'Écriture sainte et s'il remarque que l'un ou l'autre détail des formules employées, surtout des formules comminatoires contre l'esprit mauvais, produit une impression plus profonde, qu'il ne manque pas d'y insister longuement ou d'y revenir à plusieurs reprises. 11° Les rites officiels de l'exorcisme impliquent de nombreuses aspersions d'eau bénite et de fréquents signes de croix. Il est, en outre, recommandé à l'exorciste d'avoir un crucifix, qu'il tiendra dans ses mains ou qu'il exposera bien en vue. Il se servira aussi très utilement des reliques des saints, les appliquant même sur le corps du patient, à condition pourtant d'éviter le danger d'irrévérence grave ou de profanation. Mais le respect exceptionnel dû au saint sacrement interdit de le faire servir jamais au même usage. 12° La rubrique du Rituel veut que le ministre de l'exorcisme soit, dans l'exercice de sa fonction, revêtu du surplis et d'une étole violette dont il placera, à certains moments, l'extrémité sur le cou du démoniaque, et qu'il emploie généralement les formules et prières contenues dans le Rituel même, avec faculté toutefois de répéter, comme il a été dit plus haut, les parties qui paraîtront plus opportunes ou plus efficaces. 13° Enfin, celui qui aura réussi à délivrer un démoniaque l'exhortera vivement à se garder désormais du péché, de peur de fournir à l'ennemi l'occasion d'un retour offensif.

Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, art. *Exorciste*; Probst, *Sacramente und Sacramentalien in den ersten Jahrhunderten*, p. 16-62; Heuser, dans le *Kirchenlexikon* de Wetzer et Welte, art. *Exorcistat*; Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, 4e édit., Paris, 1911, t. III, p. 22-23; Bischofberger, *Entwicklung der sog. Ordines minores in den drei ersten Jahrhunderten*, dans *Römische Quartalschrift*, Rome, 1907, suppl. 7; J. Toner, art. *Exorcist*, dans *The catholic encyclopedia*, New York, 1909, t. V, p. 711-712.

J. Forget.

EXPÉRIENCE RELIGIEUSE. — I. Notion. II. Aperçu historique. III. Question de méthode et division. IV. L'expérience religieuse *comme fait psychologique*. V. L'expérience religieuse *comme critère de connaissance*. VI. L'expérience religieuse *comme facteur de vie religieuse*. VII. Analogie des expériences entre les religions. VIII. Documents ecclésiastiques et conclusions.

I. Notion. — 1° *Sens actif et sens passif.* — Le mot expérience exprime, au sens actif, l'épreuve que l'on tente, au sens passif, l'impression qu'on éprouve. Ces deux acceptions ont cours en matière religieuse, soit que l'on cherche, en variant ses attitudes d'âme, à observer la diversité des réactions qui leur correspondent — c'est proprement une expérimentation; soit qu'on se borne à noter les manières différentes dont le divin affecte nos facultés cognitives et appétitives — ce sont là des expériences. Ce second sens est plus fréquent. Sauf avis contraire, c'est celui qui sera adopté ici.

2° *Définition réelle.* — Toutefois la signification du mot est autre dans une conception objectiviste et dans une mentalité criticiste ou agnostique. La première suppose prouvé le Dieu personnel; elle entend par expérience religieuse les visions, révélations, secours providentiels, touches mystiques..., par lesquels il agit sur le fidèle — *Hodie legimus in libro experientiæ : Convertimini ad vos ipsos*, S. Bernard, *In Cantic.*, serm. III, n. 1, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 794 — tels parfois que, dépassant à tous égards l'ordre de la providence ordinaire, ils ouvrent à qui en bénéficie un monde nouveau, inintelligible aux autres, *in hujusmodi non capit intelligentia, nisi quatenus experientia attingit. Ibid.*, serm. XXII, n. 2, col. 878. La seconde désigne, par le même terme, les sensations, émotions, illuminations, réconforts qui constituent, dans la pratique religieuse, le donné expérimental, objet de science, laissant ou déniant à d'autres disciplines (la métaphysique ou la foi) le droit de s'en servir à leurs risques et périls, pour remonter jusqu'à l'inconnaissable ou l'absolu.

3° *Définition nominale.* — Pour des raisons que nous exposerons plus loin, col. 1805, nous nous bornerons à employer ce mot, non en rigueur théologique, mais selon son acception d'usage. En ce sens, est expérience religieuse toute impression éprouvée dans les actes ou états que l'on a coutume de dénommer religieux.

4° *Objet de cet article.* — Certains sont allés jusqu'à déprécier, au bénéfice de ces impressions, fruit d'une prétendue passivité sous l'action divine, le rôle de la raison et de la liberté humaines. Cette tendance a conduit dans l'ordre pratique à des abus marqués, dans l'ordre spéculatif à remplacer la justification rationnelle des dogmes par leur appréciation affective ou par la critique des émotions auxquelles ils correspondent, bref à minimiser, voire à volatiliser, l'élément intellectuel de la religion. D'autres ont cherché à expliquer jusqu'aux phénomènes mystiques les plus relevés par des causes toutes naturelles ou même pathologiques. Ces théories opposées, et pourtant en étroite dépendance historique, feront l'objet de cet article. On en voit l'intérêt.

II. Aperçu historique. — 1° *Les premiers temps de la Réforme.* — Presque tous ceux qui, depuis le XVIe siècle, ont majoré l'importance de l'expérience religieuse l'ont fait en dépendance plus ou moins directe de Luther.

1. *Luther.* — Le dogme qui, dans sa pensée, commande cette orientation nouvelle est celui de la chute originelle. Non seulement, comme l'enseigne l'Église, la faute d'Adam « a spolié l'homme des dons surnaturels et l'a blessé dans ses qualités naturelles, » mais, au jugement du réformateur, elle l'a radicalement corrompu. Il est devenu aussi incapable de connaître Dieu par ses propres forces, que de pratiquer le bien par libre choix. Le vrai lui vient donc par la révélation *extérieure* et la justice par imputation *extrinsèque* des mérites du Christ. Il est juste, dès qu'il croit, non pas d'une « foi historique » aux faits évangéliques, mais d'une « foi fiduciale » à la justification que le rédempteur lui promet; ou plutôt, il devient tel, dès que le Saint-Esprit opère en lui cette conviction *personnelle* que *ses* iniquités, couvertes qu'elles sont par la sainteté du Fils, ne lui sont plus imputées. Conversion et justification sont donc purement passives : *Ibi nihil operamur aut reddimus Deo, sed tantum recipimus et patimur alium operantem in nobis, scilicet Deum. Ideo libet illam fidei seu christianam justitiam appellare passivam... In Gal.*, I, 14, *Luthers Werke*, Weimar, t. XL, p. 43 sq.; cf. *in Gal.*, IV, 9, *nostrum agere est pati in nobis operantem Deum... Ibid.*, p. 610; IV, 7, p. 597. Comparer le texte de la *Theologia germanica*, c. III : *Ad hanc instaurationem et correctionem nihil ego conferre scio aut valeo, nisi ut tantum patiar, ita ut Deus solus faciat atque agat, patiente me, suum opus atque voluntatem*, édit. de S. Castellion, *Theologia mystica...*, in-24, Lyon, 1655, p. 7.

Denifle, *Luther und Luthertum in der ersten Entwickelung*, 2e édit., in-8°, Mayence, 1904-1906, p. 630 sq., 727 sq.; trad. franç. J. Paquier, *Luther et le luthéranisme*, in-12, Paris, en cours; Grisar, *Luther*, 3 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1911, t. I, c. X, p. 304 sq.; t. II, c. XXVIII, sect. III, p. 737 sq.; J. Döllinger, *La Réforme*, trad. E. Perrot, 3 in-8°, Paris, 1848-1849, t. III, p. 9 sq.; sur la *Theologia germanica*, voir *Realencyklopädie*, 3e édit., art. *Theologia deutsch*, t. XIX, p. 626 sq.; voir les préfaces que Luther écrivit pour ses deux éditions de ce texte, 1516 et 1518, dans *Werke*, Weimar, t. I, p. 152 sq., 375 sq., et pour l'étude des influences, les notes marginales relevées dans les livres dont il se servit, saint Augustin, *ibid.*, t. IX, p. 2 sq.; P. Lombard, p. 28 sq.; Tauler, p. 95 sq., etc.

L'introduction de ces principes marque une révolution dans la vie spirituelle : le fidèle n'a plus à se reconquérir par la lutte contre ses passions, ni à chercher un accroissement de mérites dans l'abnégation volontaire; l'important est d'éprouver en lui qu'il croit sans ombre de doute à la rémission de ses propres péchés; la passivité est substituée à l'effort, l'attention reportée de la critique des œuvres à l'*expérience sentie* du salut, la foi réduite à une confiance, ou plutôt la foi-confiance, ou *foi du salut*, coexiste à une foi-assentiment, ou *foi des dogmes*, dont la ne est manifeste et l'utilité contestable, s'il suffit de se croire justifié pour l'être en effet. Il y a là, de l'aveu même d'auteurs protestants, un dualisme incohérent qui ne pouvait subsister longtemps.

Les caractères de cette expérience du salut apparaîtront mieux, et permettront de prévoir l'évolution qui va suivre, si l'on examine sur quel contrôle rationnel on l'appuyait.

Dès la première heure, le critère des œuvres avait été éliminé. On les exigeait, il est vrai, comme fruits naturels de la régénération, *arbor facit poma, non poma arborem, In Gal.*, II, 20, *Werke*, t. XL, p. 287 sq.; II, 18 sq., p. 265 sq.; III, 10, p. 401 sq.; mais c'était encore unir au salut par un lien nécessaire, donc désespérer les faibles. Au milieu de multiples fluctuations, Döllinger, *op. cit.*, t. III, p. 92 sq., Luther en vint à dire, qu'après tout la foi jugeait les œuvres et faisait leur valeur. *Ibid.*, p. 96 sq. Le critère des Écritures était sûr. Il l'imposa. Mais il le rendit illusoire par les procédés exégétiques qu'il mit en honneur, exigeant qu'on expliquât toute parole sacrée conformément au dogme intangible de la justification par la seule foi. *Ibid.*, p. 135 sq. Restait l'analyse psychologique : la passivité et la spécificité des touches mystiques de l'Esprit pouvaient donner matière à quelque contrôle. Mais trop de personnes, et Luther l'éprouvait plus que d'autres, ne constataient en elles que doutes et angoisses. Force lui fut d'enseigner qu'il fallait travailler à se convaincre : *Quare unusquisque assuefaciat se, quod certo statuat se esse in gratia... Si autem sentit se dubitare..., luctetur... ac nitatur ad certitudinem... Debemus... quotidie magis magisque luctari ab incertitudine ad certitudinem. In Gal.*, IV, 6, t. XL, p. 578, 579. C'était restaurer l'activité de la nature *dans l'acte même de la justification* et transformer l'expérience passive en une autosuggestion méthodiquement cultivée. Nous verrons les partisans de la *mind-cure* revenir à ce procédé. En fin de compte, le contrôle de la vie religieuse se trouvait transporté de la raison à l'expérience affective.

Si l'on recherche les sources de cette doctrine, on peut indiquer avec sûreté Occam, cf. Denifle, *op. cit.*, p. 591 sq.; Grisar, *op. cit.*, t. I, sect. IV, p. 102 sq., et Pierre d'Ailly, cf. Salembier, *Petrus de Alliaco*, Lille, 1886, p. 353 : leur nominalisme l'acheminait à l'agnosticisme et à la conception de la justification extrinsèque. Il conviendrait d'insister ensuite sur l'influence du petit livre qu'il édita, dès 1516, la *Théologie germanique*. Il y trouvait, avec des vues mystiques, une dépréciation excessive de la volonté libre, une tendance soutenue vers la passivité et l'annihilation en Dieu. Il faut enfin mentionner, puisqu'il s'est expressément réclamé d'eux, Tauler et saint Bernard.

En réalité, si Tauler semble exagérer parfois la passivité, *Homiliæ operaque...*, Cologne, 1553, *Domin. infra oct. Epiph.*, p. 110 *b*; *in Parascev.*, serm. II, p. 185 *b*, il est clair qu'il parle pour des âmes déjà élevées dans les voies spirituelles, car il proteste ailleurs contre les illusions d'un faux quiétisme. *In domin. I Quadrag.*, p. 153 *b*, 156 *a*; *in Pentec.*, serm. II, p. 260 *b*; *in domin. X post Trinit.*, p. 363 *a*. Il enseigne qu'aucun état de sainteté ne peut dispenser des commandements. *In domin. I Quadrag.*, serm. I, p. 157 *a*; *Instit.*, c. XVIII, p. 605 *b*. S'il demande la confiance du salut, c'est comme milieu entre le désespoir et la présomption, *In domin. XV post Trin.*, p. 387 ; et pour ruiner les thèses luthériennes, il suffirait des règles qu'il indique pour le discernement des mouvements de la nature et de la grâce. *Institut.*, c. III, IV, XVIII, p. 565 *b*, 569 *a* sq. Cf. Denifle, *op. cit.*, p. 566, 742 sq.; Grisar, *op. cit.*, t. I, p. 132-146.

Un passage de saint Bernard mérite une attention spéciale, car les réformateurs le citent à l'envi. Il te faut croire, dit le saint, que tout nous est possible par Dieu, pardon, mérite, vie éternelle. *Utique quod factum est non potest non fieri ;* IPSO TAMEN NON IMPUTANTE, *erit quasi non fuerit.* Mais cette foi à la possibilité *générale* de la rémission est insuffisante, si elle n'en vient à une application *personnelle* : *Verum hæc... non omnino sufficiunt; sed magis initium quoddam et velut fundamentum fidei sunt habenda... Adde adhuc ut et hoc credas, quia per ipsum* TIBI *peccata donantur.* HOC EST TESTIMONIUM QUOD PERHIBET IN CORDE TUO SPIRITUS SANCTUS *dicens : Dimissa sunt tibi peccata tua. Sic enim arbitratur apostolus* GRATIS JUSTIFICARI HOMINEM PER FIDEM. *In fest. annunt.*, serm. I, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 383, 384. L'analogie verbale est frappante, mais ce que Bernard entend d'une rémission par justification *intrinsèque*, d'une certitude *morale* en dépendance de la foi, d'une gratuité qui appelle encore notre *libre coopération*, les novateurs l'interprètent d'une justification *extrinsèque*, d'une foi *stricte* au salut personnel, sans révélation individuelle, d'une gratuité qui *exclut* la collaboration humaine. Les mêmes mots couvrent deux doctrines.

Voir Luther, *Comm. in Gal.*, I, 14, dans *Werke*, t. II, p. 458; Calvin, *Institution chrétienne*, l. III, c. II, n. 41, édit. de Baumgartner, p. 272; Mélanchthon, *Confess. doctr. saxonic. Ecclesiarum, Corpus reformatorum*, t. XXVIII, p. 388, 389; *Loci theologici*, c. VIII, *ibid.*, t. XXI, p. 748, etc.; Théodore de Bèze, *Confessio christ. fidei*, c. IV, dans *Tractationes theologicæ*, Paris, 1582, t. I, p. 6. Pour la discussion du texte, voir Bellarmin, *De controversiis*, Ingolstadt, 1593, t. III, *De justif.*, l. I, c. IV, p. 940; l. III, c. X, p. 1136 sq.

Il serait plus important de savoir si la source originale de ces thèses n'est pas l'expérience religieuse de Luther lui-même, puisque l'évolutionnisme religieux n'admet plus d'autre révélation que ces impressions affectives dans la conscience des grands initiateurs.

De toute évidence, sa psychologie explique la genèse et les variations de sa doctrine. Döllinger, *op. cit.*, t. III, p. 170 sq.; Denifle, *op. cit.*, p. 620 sq.; Grisar, *op. cit.*, t. I, sect. III, n. 3, p. 99 sq. Lui-même l'a déclaré, en avouant ses tentations et ses angoisses dans le cloître, en prônant sa thèse du salut inconditionné, comme la seule qui pût établir les âmes dans la paix. Il convient seulement de n'admettre que sous réserves une description de sa vie monastique plus acerbe, non au lendemain de la crise qui le libère, mais à mesure que croît sa haine et son opposition contre Rome. Denifle, p. 759 sq. Quant à voir dans cette évolution intérieure une révélation immanente de l'Esprit, on ne le peut faire qu'à charge d'expliquer les terreurs de ses dernières années, Döllinger, t. III, p. 240 sq.; Denifle, p. 781 sq., ses variations qui vont jusqu'à la contradiction, ses hésitations sur la valeur de sa mission, et ses efforts laborieux pour se convaincre le premier de sa doctrine : *Causa justificationis lubrica est... id quod ego ipse sæpe experior... Quanquam vehementissime decertaverimus, adhuc satis tamen sudabimus. In Gal.*, I, 12, t. XL, p. 129, 130. Cf. *In Gal.*, I, 16, p. 141; II, 14, 17, 19, 20, p. 209, 251, 271, 298; III, 2, 23, p. 345 sq., 526; IV, 3, p. 557, 563 sq.

Bref, ce que révèle la psychologie de Luther, autant que sa biographie permet de la restituer, c'est le besoin impérieusement senti par sa nature passionnée d'une rédemption sans condition — voilà le « donné » — d'où naît l'affirmation intransigeante et l'autosuggestion volontaire de la solution désirée, avec proscription méthodique de tout contrôle capable de la contredire, œuvres, hiérarchie, Écriture — voilà le « construit ».

2. *Calvin.* — Entre les mains de Calvin, la théorie garde ses caractéristiques essentielles, mais réalise un progrès de systématisation, qui en augmente singulièrement la séduction. La foi du salut et la foi des dogmes sont mises en rapport plus étroit et rattachées à l'action du Saint-Esprit, de qui le rôle mystique est décrit avec beaucoup d'ampleur et de charme.

Le point de départ est toujours la corruption foncière de l'homme : *Quicumque ex Adam nascimur, omnes Dei ignorantes sumus et expertes, perversi, corrupti omnisque boni inopes... siquidem nemo est nostrum qui aut velit ea quæ sunt officii sui facere, aut possit. Institutio christ. relig.*, 1536, p. 44 sq.; *Corpus reformatorum*, t. I, p. 28, 29. Aussi Dieu nous enseigne-t-il par sa parole; il nous réconforte par ses sacrements, nous illumine par son Esprit, par qui deviennent efficaces et la parole et les sacrements, 1536, c. IV, p. 206; *Corpus*, t. I, p. 104. Cf. c. II, p. 136; *Corpus*, t. I, p. 72; 1539, c. IV, p. 137; *Corpus*, p. 536 sq.; 1560, l. III, c. I; *Corpus*, t. IV, p. 1 sq. C'est donc abus du papisme de détourner au bénéfice de l'Église les promesses d'assistance faites à chaque fidèle : « Nous confessons donc (comme la vérité est) que le Seigneur éternellement assiste aux siens, et qu'il les conduit de son Esprit : que cest Esprit n'est pas d'erreur, ignorance, mensonge ou tenebres : mais de revelation, verité, sapience et lumiere : duquel ilz puissent sans tromperie apprendre quelles choses leur sont données de Dieu. I Cor., II, 12... Mais comme ainsi soit que les fideles reçoyvent seulement quelque goust et commencement de cest Esprit en ceste chair, mesmes ceux qui par dessus les autres sont pleins de richesses et graces de Dieu : il ne reste rien meilleur, sinon qu'en recognoissant leur imbecilité, ilz se contiennent soigneusement sous les termes de la parolle de Dieu. » *Institu-*

tion, trad. de 1541, *Corpus*, t. IV, p. 732 sq.; conforme au latin de 1536, c. VI, *ibid.*, t. I, p. 213 sq., et 1539, c. XIV, *ibid.*, p. 1049; texte modifié, 1559, l. IV, c. VIII, n. 11; *Corpus*, t. II, p. 853; 1560, t. IV, p. 732 sq. Le texte, comme on voit, trahit un effort curieux pour garantir à l'individu la guidance suffisante de l'Esprit-Saint, et pour le mettre en garde contre la suffisance de l'esprit propre.

Pour l'édition de 1539, Calvin a déjà pu profiter de ses relations avec Bucer et Mélanchthon. Même conception essentielle de la foi justifiante : « Il faut qu'en cest endroit la foy nous subvienne... afin que ce qui est caché de nous au cœur du Pere, nous soit revelé par l'Esprit: et que son Esprit nous rendant tesmoignage, nous persuade que nous sommes enfans de Dieu. » Trad. de 1560, l. III, c. XIII, n. 4, *ibid.*, t. IV, p. 270, 271, conforme au texte de 1539, c. VI, *ibid.*, t. I, p. 754. Cette certitude de la justification, l'Esprit l'apporte, quand, à la prédication de la parole, il scelle la foi dans les cœurs, 1560, l. III, c. XXIV, n. 5, *ibid.*, t. IV, p. 512.

L'angoissante difficulté, pour le docteur de Genève comme pour celui de Wittemberg, était d'établir la valeur critique de cette touche interne. A l'objection tirée des réprouvés, qui ont eu la foi, il répond : « Je ne nie pas qu'ils n'ayent des signes semblables avec les esleus : mais je ne leur concede pas ce fondement certain de leur election, que les fideles doyvent prendre selon mon dire de la parolle de l'Evangile. » Édit. 1560, l. III, c. XXIV, n. 7 sq., *Corpus*, t. IV, p. 514 sq. En fait, il n'y a dans cette réponse qu'une affirmation gratuite, ou une tautologie : quand le terme est différent, la vocation est d'autre sorte. La question est de savoir à quel signe on distinguera une certitude divine et absolue, d'une certitude temporaire et décevante.

Calvin est plus heureux à quelques égards contre les anabaptistes, qui s'autorisent de motions équivoques de l'Esprit pour se libérer de toute règle. La rigueur avec laquelle il condamne leurs excès ne laisse point de doute sur sa sincérité; mais sa solution ne vaut, qu'à condition de maintenir intangibles le contrôle des œuvres et celui de l'Écriture. Or il les ruine l'un et l'autre.

Texte de 1560, l. III, c. III, n. 14, *Corpus*, t. IV, p. 83 sq., reproduisant avec quelques modifications l'édit. de 1539, c. II, p. 44 sq., *ibid.*, t. I, p. 350 sq.; voir encore, 1539, c. I, p. 13, 14, *Corpus*, t. I, p. 300 sq.; 1560, l. I, c. IX, n. 1 sq., *Corpus*, t. III, p. 110 sq., et spécialement l'opuscule, *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituelz*, 1545, c. IX, *ibid.*, t. VII, p. 173 sq.

Rétablir la nécessité des œuvres, comme *fruits* d'une conversion authentique, c'était, en effet, enlever aux âmes la consolation que leur donnait la justification par la foi seule. Pour rassurer les faibles, ou réconforter ceux dont la foi vacille, Calvin en est amené à professer que « la moindre goutte de foy » suffit. Édit 1539, c. IV, n. 12 sq., *Corpus*, t. I, p. 459 sq.; édit. 1560, l. III, c. II, n. 19, *Corpus*, t. IV, p. 35 sq. A « la moindre estincelle..., nous en sommes suffisamment illuminez pour avoir ferme asseurance. » *Ibid.* « La racine de foy n'est jamais du tout arrachée du cœur du fidèle qu'elle n'y demeure tousjours fichée, combien qu'estant esbranlée elle semble advis encliner çà et là. » *Ibid.*, n. 21, t. IV, p. 37. Bref, la vraie foi est inamissible et l'a qui est sûr de l'avoir. *Ibid.*, n. 12, 37, t. IV, p. 25, 57.

Quant à l'Écriture, Calvin ne lui fait pas moins de tort par les libertés qu'il prend parfois à son égard, que par l'évidence qu'il lui attribue : elle tombe, comme on va voir, à la merci des appréciations subjectives. Renchérissant sur sa rédaction de 1539, c. I, *ibid.*, t. I, p. 294; 1541, t. III, p. 91, note, il écrit :

Quant à ce que ces canailles demandent dont et comment nous serons persuadez que l'Escriture est procedée de Dieu : c'est autant comme si aucun s'enqueroit dont nous apprendrons à discerner la clarté des tenebres, le blanc du noir, le doux de l'amer. Car l'Escriture a de quoy se faire cognoistre, voire d'un sentiment aussi notoire et infaillible comme ont les choses blanches et noires de monstrer leur couleur et les choses douces et ameres de monstrer leur saveur. Édit. de 1560, l. I, c. VII, n. 2, t. III, p. 91.

Le passage suivant prend une importance capitale, puisque nulle part, à notre connaissance, notre auteur ne s'est préoccupé avec plus de soin de noter les caractéristiques psychologiques de ces impressions :

Estans donc illuminez par la vertu [du sainct Esprit], desja nous ne croyons pas ou à nostre jugement ou à celuy des autres, que l'Escriture est de Dieu : mais par dessus tout jugement humain nous arrestons indubitablement qu'elle nous a estée donnée de la propre bouche de Dieu, par le ministère des hommes : comme si nous contemplions à l'œil l'essence de Dieu en icelle. Nous ne cerchons point ou argumens ou verisimilitudes : mais nous luy submettons nostre jugement..., comme à une chose elevée par dessus la necessité d'estre jugée. Non pas comme aucuns ont accoustumé, de recevoir legerement une chose incogneue... mais pource que nous sommes tres certains d'avoir en icelle la verité inexpugnable. Non pas aussi comme les hommes ignorans ont accoustumé de rendre leurs esprits captifs aux superstitions : mais pource que nous sentons là une expresse vertu de la divinité monstrer sa vigueur, par laquelle nous sommes attirez et enflambez à obeir sciemment et volontairement, neantmoins avec plus grande efficace que de volonté ou science humaine... C'est donc une telle persuasion, laquelle ne requiert point de raisons : toutesfois une telle cognoissance, laquelle est appuyée sur une tres bonne raison, c'est assavoir, d'autant que notre esprit a plus certain et asseuré repos qu'en aucunes raisons : finalement, c'est un tel sentiment qu'il ne se peut engendrer, que de revelation celeste. Je ne dy autre chose, que ce qu'un chacun fidele experimente en soy... Édit. de 1560 (1541), l. I, c. VII, n. 4, 5, *Corpus*, t. III, p. 95, 96; cf. 1539, t. I, p. 295, 296.

Ainsi le trait distinctif de ces expériences décisives, c'est l'excellence de l'attrait par lequel « nous sommes totalement ravis par dessus nostre intelligence, car l'âme illuminée reçoit quasi un œil nouveau pour contempler les secrets celestes, » 1560, l. III, c. II, n. 34, t. IV, p. 55; c'est l'irrésistibilité de l'impression, l'assurance qu'elle apporte, à défaut de toutes autres raisons, « comme si nous contemplions à l'œil l'essence de Dieu en [l'Escriture], » 1560, l. I, c. VII, n. 5, t. III, p. 96, « comme si nous contemplions la face de Dieu benigne et propice envers nous, » 1560, l. III, c. II, n. 19, t. IV, p. 35. Aucun terme ne semble assez fort pour traduire ces touches divines; par contre, quand il s'agit de les distinguer des contrefaçons possibles, Calvin *affirme* qu'elles sont tout autres, sans pouvoir, non plus que Luther, col. 1788, leur assigner d'autre note spécifique que la satisfaction affective de qui les éprouve. Nous aurons à discuter la valeur critique de ce fait, col. 1835.

Cette brève esquisse suffira, semble-t-il, pour faire voir la caractéristique essentielle du luthéranisme et du calvinisme : leur base expérimentale et subjective.

2° *Seconde période de la Réforme.* — L'époque suivante, loin de nous faire assister à une explicitation de ces principes, avec réduction du dualisme qui les encombre, col. 1788, nous les montre en régression marquée. Les causes obvies sont les suivantes : 1. les débordements de toute nature que leur application provoque : les aveux écœurés des réformateurs en font foi; voir Döllinger, *La Réforme*, 3 in-8°, Paris, 1848-1849; A.-L. Herminjard, *La correspondance des réformateurs dans les pays de langue française*, 2e édit., 9 in-8°, Genève, 1878; 2. la réaction naturelle du sens moral et du bon sens contre les exagérations amorales ou mystiques de la première heure; 3. le succès de la polémique catholique. En voici quelques indices :

1. *Théorie de la passivité.* — Si consolante que fût la thèse de la passivité, si intimement liée qu'elle fût au dogme capital de la corruption foncière après la chute, elle est abandonnée, du vivant même du maître, par Mélanchthon et son école. Des assertions comme celles-ci trahissent un changement profond. *Considerandus est modus procedendi contrarius in physica et in rebus spiritualibus. Medicus videt prius et experitur... Sequitur igitur assensio experientiam. Sed in Ecclesia experientia sequitur assensionem. Tu debes audire vocem Evangelii et ei assentiri. Postea sequitur pax et gaudium in Spiritu Sancto.* Mélanchthon, *In domin. Pentec.*, *Corpus*, t. XXIV, p. 899. L'expérience, au lieu de rester le déterminant de la foi, en devient l'adjuvant, sinon la conséquence. *Cum hæc quatuor argumenta* (absurdité des erreurs païennes, antiquité de la vraie religion, miracles, excellence de la doctrine) *simul conjunguntur*, écrit le même auteur, *movent homines non cyclopicos. Et cum postea accedit sensus judicii Dei in agnitione pe calorum, et consolatio et vivificatio in corde, agnito Filio Dei, in his motibus Spiritus Sanctus trahit et confirmat corda, ut jam convinci se fateantur et Evangelio assentiri firmius incipiant. In I Cor.*, c. XIV, *ibid.*, t. XV, col. 1169. Cf. *In Joa.*, c. VIII, col. 179 sq. Les théologiens protestants le disent avec justice : « Ce n'est plus la Réforme, c'est du scolasticisme ! »

On sait comment, après de longues querelles, Döllinger, *op. cit.*, t. III, p. 409 sq., 462 sq., le « synergisme » parvint à prévaloir dans la formule élaborée à Bergen, mais fut éliminé ou du moins adouci dans la rédaction de Torgau. La célèbre *Formule de concorde* édulcorait les formules de Luther : *quod D. Lutherus scripsit hominis voluntatem in conversione pure passive se habere, id recte et dextre est accipiendum. Formula concordiæ, Epitome*, c. II, § 9, dans J. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, 10e édit., Gutersloh, 1907, p. 526. Elle enseignait qu'avec le mépris de la parole ou de l'Église l'homme ne pouvait espérer de miséricorde, *neque misericordiam apud Deum consequi potest. Ibid., Declaratio*, c. II, n. 57, Müller, p. 602. Elle expliquait en ce sens cette inertie du pécheur, « comme d'une souche ou d'une pierre, » que le réformateur avait enseignée, *ibid.*, n. 59, reconnaissait une certaine collaboration de la volonté, sous l'action sanctifiante de l'Esprit, n. 63 sq., p. 603 sq., et quelque nécessité des œuvres, comme fruits de son influence, n. 65, p. 604.

2. *Théorie de l'inamissibilité de la justification.* — Engagé dans cette voie de réaction, le luthéranisme ne pouvait tolérer la doctrine prêchée par Calvin, col. 1791, et par Th. de Bèze, *Tractationes theologicæ*, 2e édit., Paris, 1582, *Confessio fidei*, c. IV, t. I, p. 16, 17; *De prædestinationis doctrina*, t. III, p. 435 sq.: l'inamissibilité de la justification pour les élus. Déjà la Confession d'Augsbourg avait condamné cette thèse chez les anabaptistes. Müller, *op. cit.*, p. 41. Les discussions soulevées par l'enseignement de Zanchi amenèrent la *Formule de concorde* à renouveler la proscription. Part. II, c. III, n. 64, Müller, *op. cit.*, p. 624; cf. Döllinger, t. III, p. 535 sq. Par ailleurs, au sein du calvinisme lui-même, la pratique corrigeait heureusement l'outrance des principes. Ainsi, dans les deux confessions, se rétablissait peu à peu l'union entre la religiosité et la moralité, si gravement compromise par les théories maîtresses des initiateurs.

3. *Théorie du témoignage de l'Esprit.* — Les mêmes appréhensions qui avaient soulevé contre les anabaptistes tant de colères portaient les deux Églises à préciser leurs dogmes : remède à quelques égards pire que le mal, puisqu'on ne se mettait d'accord sur l'obligation de croire et son étendue, qu'au prix de transactions doctrinales qui faisaient saigner les consciences. Le libre examen recevait une atteinte plus grave encore, quand on substituait pour les laïques, au contact direct avec la parole de Dieu, l'étude assidue des catéchismes de Luther : *quod eos quasi laicorum biblica esse censeamus (Laienbibel), in quibus omnia illa breviter comprehenduntur, quæ in sacra Scriptura fusius tractantur et quorum cognitio... ad æternam salutem est necessaria. Formula concordiæ, præf.*, § 3, Müller, *op. cit.*, p. 518.

La théorie du témoignage de l'Esprit pour la distinction des Écritures canoniques, après un moment de faveur qui la fit agréer des luthériens, en vint rapidement, même parmi les calvinistes, à perdre en crédit. Cf. J. Pannier, *Le témoignage du Saint-Esprit*, Paris, 1893, p. 139 sq. Le ministre du Moulin ira jusqu'à écrire : « Afin que nul ne nous attribue ce que nous ne croyons pas, nous ne disons pas que tous ceux qui sont de nostre Eglise sentent ceste efficace de la parole de Dieu : mais seulement que Dieu la donne à qui il veut... Quant à ceux qui ont receu de Dieu plus de graces, jamais ne se vantent d'inspirations ni de revelation, et ne se disent point juges des doutes de la foy, ni du sens de l'Escriture, comme calomnieusement on leur impose... Faut aussi remarquer que ce que nous disons de ce mouvement intérieur n'est pas pour exclure l'entremise des pasteurs, desquels Dieu se sert ordinairement pour l'instruction des ignorans. » *Juge des controverses*, p. 292, dans J. Pannier, *op. cit.*, p. 151. Jurieu et Claude, selon la thèse des *articles fondamentaux*, ne défendent plus l'évidence de l'Écriture que dans les « choses essentielles » et Jurieu avoue : « Nous avons la voye de l'authorité de direction de l'Église, et c'est une grande ayde à trouver la vérité... les simples sont conduits par les sçavants, les disciples par les docteurs. » *Le vray système de l'Église et la véritable analyse de la foy*, l. III, c. II, p. 450, d'après J. Pannier, *op. cit.*, p. 166. Bref, la maîtrise de l'homme, ou peu s'en faut, se substitue à la « maîtrise de l'Esprit ».

Toutefois ce recul théorique ne pouvait arrêter la maturation pratique des principes au fond des cœurs. L'intransigeance des orthodoxies de chaque Église était devenue d'autant plus rigoureuse que ses adhérents étaient moins nombreux, ses juges sans appel, ses articles, après élimination des éléments adventices, tenus pour plus nécessaires, et qu'au lieu et place d'une autorité spirituelle qui veillât à leur conservation, le prince temporel « de qui était la terre » surveillait leur évolution. Dans de telles conditions, la vie affective ne se trouvait pas moins menacée que par le « scolasticisme ». Comment éviter, dès lors, que le sentiment ne prît un jour sa revanche et ne tentât de faire valoir à son profit les principes libérateurs qui restaient comme lettre morte dans la dogmatique des premiers maîtres?

D'autre part, il est malaisé de ne pas reconnaître le tort fait aux droits de l'intelligence, soit par les assertions de Calvin et de Luther, cf. A. Baudrillart, *L'Église catholique, la renaissance, le protestantisme*, 10e édit., Paris, 1908, c. IX, p. 357 sq., soit par la multiplication troublante des confessions, des églises et des sectes, soit par le concessionnisme au prix duquel s'établissaient provisoirement les « formules de concorde ». Si l'on observe de plus que la critique va revendiquer ses droits, soit par réaction contre le caractère miraculeux des Livres saints, indûment majo é au début de la Réforme, soit par suite du progrès des sciences archéologiques, philologiques et historiques, on comprendra mieux la tentation des écoles protestantes de justifier l'individualisme doctrinal et de débouter toutes les attaques de la science en établissant la foi hors des prises de la dialectique et de l'érudition, dans un domaine à part, celui de l'émotion religieuse et de la mystique.

3° *Baianisme, jansénisme, quesnelianisme.* — Plusieurs analogies de pensée sont à signaler dans le camp janséniste, en raison de l'influence qu'elles ont eue pour développer dans la piété du temps une certaine tendance à la passivité et au sentimentalisme.

Dès l'origine, on a dénoncé leurs attaches protestantes. Si les dépendances directes ne sont pas si évidentes que le pense E. Dechamps, *De hæresi janseniana*, Paris, 1728, spécialement l. I, la ressemblance des thèses est plus manifeste que les jansénistes n'aimaient à en convenir. E. Dechamps, *op. cit.*, l. I, c. II, p. 3 sq.; P. Nicole, *Réfutation des principales erreurs des quiétistes*, Paris, 1695, p. 69, 76 sq.

Le principe foncier est le même : corruption radicale de la nature, après la faute originelle. C. Jansénius, *Augustinus*, 3 in-fol., Paris, 1641, *De statu naturæ lapsæ*, l. I, c. XVI sq., t. II, p. 102 sq.; l. II, c. I sq., p. 119 sq. En conséquence, si l'homme peut encore poser des actes matériellement bons, il les corrompt toujours par l'intention qui les anime. *De hæresi pelagiana*, l. IV, c. VI, t. I, p. 83 sq. Comme il n'y a pas de milieu entre la charité et la culpabilité, *De statu naturæ lapsæ*, l. III, c. XIX, t. II, p. 218 sq.; l. IV, c. I, p. 228 sq., tout agir ou connaître est mauvais, à moins que la grâce ne l'inspire. *Ibid.*, l. III, c. VII sq., p. 191 sq.

Mais la grâce, pour l'école nouvelle, se présente sous forme de délectation prédominante, qui *détermine* l'assentiment de la volonté. *De gratia Christi*, l. VII, c. VII, VIII, t. III, p. 323 sq.; *De gratia primi hominis*, c. XVII, t. II, p. 69 sq. La vie honnête se trouve donc confondue avec la vie parfaite, ou de charité, et la vie de charité se mesure au « sentiment du cœur », de qui elle reçoit son efficacité. Si, d'une part, la thèse de la corruption porte le jansénisme à déprécier la dévotion sensible, où l'humain se mêle trop, de l'autre, celle de la passivité doit aboutir aux abus qu'elle produisit ailleurs, et jusqu'aux convulsions de Saint-Médard.

L'influence de ces idées sur Pascal oblige à distinguer avec soin ce qui est chez lui psychologie pénétrante ou contamination regrettable. On tiendra compte, sans doute, du pessimisme de l'opinion ambiante sur les suites de la chute primitive, cf. Paquier, *Qu'est-ce que le quiétisme?* Paris, 1909, c. II, p. 33 sq.; *Revue du clergé français*, 1909, t. LIX, p. 270 sq., mais aussi de ses exagérations toutes jansénistes sur le rôle de la foi et de la grâce, soit dans la connaissance de Dieu, soit dans la pratique du bien, voir DIEU, t. IV, col. 803 sq., et de sa confusion, due aux mêmes causes, entre la piété et le sentiment.

La secte, qui connaissait l'expression, cf. de Barcos et Saint-Cyran, dans Pascal, *Pensées*, édit. des *Grands écrivains*, Paris, 1904, t. II, p. 201; Jansénius, *Augustinus, De ratione et auctoritate*, c. VII, t. II, p. 7 sq., entre tant d'autres corrections destinées à prévenir les critiques, Pascal, t. I, p. XIII sq., rectifiait d'elle-même la définition célèbre :

Édit. de 1669 :	Édit. de 1670 :
Voilà ce qu'est la foi : Dieu sensible au cœur.	Voilà ce que c'est que la foi *parfaite* : Dieu sensible au cœur. *Ibid.*, t. I, p. CLXXVIII; t. II, p. 201.

A coup sûr, la formule n'avait pas encore le sens qu'elle prendra avec Semler et Lessing, mais la dépréciation excessive de la raison théorique et l'insistance sur la vie affective ne pouvaient déjà manquer d'attirer à Pascal toutes les sympathies de l'agnosticisme et du sentimentalisme protestants.

Les thèses jansénistes et leurs conséquences renaissent avec l'oratorien Quesnel. Denzinger-Bannwart, n. 1351 (1216) sq. Voir surtout J. de la Fontaine, *Constitutio Unigenitus theologice propugnata*, 4 in-fol., Rome, 1717 sq.

Sans qu'on puisse le moins du monde confondre avec des théories condamnées une spiritualité qui se recommande de très saints prêtres, on trouverait un intérêt psychologique réel à rechercher les liens qui unissent, d'assez loin d'abord, la doctrine du cardinal de Bérulle, puis, de plus près, celle des Pères Séguenot et Malebranche avec la thèse philosophique de l'ontologisme. Celui-ci fournissait, en effet, aux tendances mystiques de ses partisans ce que les tenants modernes de l'expérience religieuse demandent en partie à la thèse de l'immanence : l'immédiation sentie des rapports entre Dieu et les facultés, et la dissociation du composé humain qui devait permettre à l'âme l'exercice de la contemplation continue et de l'amour pur.

Sur ce dernier point, voir Paquier, *op. cit.*, p. 47, 81 sq.; H. Watrigant, *L'école de la spiritualité simplifiée et la formule le « laisser-faire Dieu »*, in-8°, Lille, 1903, p. 48-61. Cf. E. Griselle, *Descartes et Malaval*, dans les *Études*, 1903, t. XCVI, p. 408 sq.

4° *Quiétisme et semi-quiétisme.* — La thèse de la passivité, cette fois nettement accusée, nous amène à signaler avec une tout autre insistance l'erreur quiétiste.

Il est difficile de déterminer quelles influences ont provoqué les spéculations de Molinos, s'il les doit à ses prédécesseurs, Benoît de Canfield, Falconi surtout et Malaval, aux restes mal éteints de l'illuminisme espagnol, M. Menendez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, l. V, c. I, t. II, v. 521 sq., ou à l'illusion personnelle, fréquente d'ailleurs, de s'imaginer ajouter à l'honneur de Dieu tout ce qu'on dénie aux facultés de la créature, et de l'erreur de confondre les états psychologiques de personnes menées par des voies très spéciales, avec la condition commune des âmes de bonne volonté. Ce qui est possible chez les unes, après une longue épuration des appétits, risque de prêter aux pires abus, chez les autres.

M. Paquier ramène à deux tendances les erreurs quiétistes et semi-quiétistes : exagération de la corruption originelle, simplification de la vie spirituelle par l'abandon à Dieu, *op. cit.*, p. 31; *Revue du clergé français*, t. LIX, p. 269 sq., l'une dérivant de l'autre : si tout est mauvais dans l'homme, toute sa tactique doit se borner à « laisser faire » Dieu en lui. Aussi Molinos prêche-t-il la « voie intérieure » par opposition aux actes extérieurs et à l'ascèse, et « l'annihilation » de l'âme en Dieu. Il en arrive à la conclusion ordinaire des docteurs de la passivité, à excuser les dérèglements des sens par la violence que l'âme subit du fait de Dieu ou du fait du diable. Scandales et erreurs provoquent sa condamnation, le 26 août 1687.

Ces excès ne sont point de ses seuls disciples, comme on aimerait à le croire, voir Paquier, *op. cit.*, p. 26, mais son œuvre propre et le fruit de ses conseils formels : les actes du procès en font foi. On trouvera le texte de ces propositions dans Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1221 (1088) sq., leur examen critique et les actes du procès dans N. Terzago, *Theologia historico-mystica*, Venise, 1764, presque reproduit dans *Analecta juris pontificii*, Rome, 1863, t. VI, col. 1561 sq.; documents complémentaires, *ibid.*, t. X, col. 570 sq.

Après les déclarations formelles de Mme Guyon et de Fénelon, Paquier, *op. cit.*, p. 25, on ne peut songer davantage à leur imputer une dépendance directe de Molinos et des auteurs quiétistes; mais la même thèse fondamentale de la corruption de la nature et les mêmes illusions les amenaient à une égale simplification de la vie spirituelle, en substituant à l'exercice des vertus l'annihilation des puissances et la passivité sous l'action de Dieu. L'âme, dit Mme Guyon, « se laisse aller à tout ce qui l'entraîne, sans se mettre en peine de rien, sans rien penser, vouloir ou choisir... C'est Dieu qui la fait agir sans qu'elle le sache... Dieu seul est son guide : car dans le temps de sa perte, elle a perdu toute volonté... » *Les torrents spirituels*, part. I, c. IX, n. 8, 9, dans *Œuvres complètes*, édit. Dutoit, Paris, 1790, t. XXII, p. 231 sq.

Si dangereux que fussent ces principes, on ne voit pas qu'ils aient conduit à des désordres graves, mais il est intéressant de noter les illusions grossières auxquelles déjà ils donnaient occasion, cette « plénitude de grâce » que Mme Guyon prétendait sentir et la communication ridicule qu'elle en pensait faire aux dociles dévots qui prenaient place à ses côtés. Cf. Bossuet, *Relation sur le quiétisme*, sect. II, dans ses *Œuvres*, édit. Lachat, t. XX, p. 89 sq. Voir FÉNELON, GUYON, QUIÉTISME.

Il est remarquable que ce mysticisme frelaté trouva ses plus chauds admirateurs et ses plus tenaces partisans parmi les piétistes, Spener, Arnold, Poiret. Voir spécialement J. Chavannes, *Jean-Philippe Dutoit*, 1721-1793, Lausanne, 1865, part. II, c. III, p. 196 sq., et les préfaces de Dutoit aux *Œuvres* de Mme Guyon, par exemple, t. XXXIII, *Lettres chrétiennes*, t. V, p. III sq. Récemment encore W. James saluait Molinos « un génie spirituel ». *The varieties of religious experience*, p. 130.

5° *Les temps modernes; Kant, Schleiermacher, Ritschl.* — Le sentimentaliste et la thèse de la passivité gagnaient, en effet, en crédit dans les cercles protestants, sous l'influence du piétisme et la propagande des frères moraves. Par lassitude des disputes doctrinales et du formalisme officiel, un grand nombre d'âmes s'unissaient pour chercher une vie intérieure plus intense et le contact de Dieu. Elles dégagent des principes de la Réforme une conséquence assez obvie : l'instantanéité de la conversion. Si la justification est toute passive, chacun peut et doit savoir le moment précis où la grâce s'empare de son cœur. Tel est l'enseignement de Spener, bientôt celui des frères Wesley et de tout le mouvement du *Réveil*.

Par contre, le conflit des évidences fondées sur ces mouvements douteux de l'Esprit va accentuer encore le scepticisme dogmatique. La tentation deviendra de plus en plus vive de confiner la foi dans un domaine bien à l'abri des querelles doctrinales, dans le pur sentiment.

Voir Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne*, 2e édit., 3 in-12, Paris, 1888, t. I, c. VII, p. 245 sq., les cercles pieux; V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, 1905, Introd., p. 3 sq.; J.-A. Mœhler, *La symbolique*, 2e édit. franç., t. II § 72, p. 292 sq.; § 75, p. 307 sq.; 9e édit. allemande, § 73, p. 542; § 76, p. 553; A. Léger, *La jeunesse de Wesley*, Paris, 1910, c. III, § 2, p. 322 sq.; § 3, p. 389; *La doctrine de Wesley*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1911; et les art. MÉTHODISME, PIÉTISME, RÉVEIL.

1. *Kant.* — Un homme contribue singulièrement à cette évolution; c'est Kant. Ramener toute sa philosophie à la question de l'expérience interne, dissimuler soit les difficultés critériologiques qui l'ont justement frappé, soit les libertés qu'il a prises à l'égard même de ceux dont il dépend, serait d'une critique assez fantaisiste. On entend seulement signaler ici des influences manifestes exercées sur lui par le milieu, et par lui sur la dogmatique protestante.

Élevé par des parents piétistes, empruntant nombre de ses conceptions religieuses à un catéchisme piétiste, témoin de cette bigarrure des doctrines et des progrès du doute, il s'en va détruire lui-même l'autorité de la raison spéculative et restituer toute la connaissance sur le sentiment du devoir. Les deux thèses étaient assurées du succès : l'agnosticisme criticiste apportait sa justification philosophique au dogme luthérien de l'impuissance de la raison; la restauration de la certitude sur l'autorité d'un fait de conscience indiscuté répondait à la méthode subjective et expérimentale dès longtemps pratiquée par la Réforme. Par ailleurs, il rompait doublement avec la dogmatique primitive, en déclarant accessoire l'historicité des faits évangéliques et essentielle la préoccupation éthique; il contribuait par là même à dégager des dernières angoisses et à satisfaire les tendances morales des mieux intentionnés. Critiqué d'abord pour ses audaces, poursuivi par la censure, il apparut bientôt comme un libérateur et marqua de son empreinte tous les maîtres de la période moderne.

Voir *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, Kœnigsberg, 1792; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Kœnigsberg, 1793; *Theorie der rein moralischen Religion mit Rücksicht auf das reine Christentum*, Riga, 1796; *Der Streit der Facultäten*, Kœnigsberg, 1798. Analyses pénétrantes et bibliographie dans V. Delbos, *op. cit.* c. VII, p. 600 sq. Sur son succès près des théologiens protestants O. Pfleiderer, *Entwicklung der protest. Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbritannien seit 1825*, Fribourg, 1891; R. M. Wenley, *Kant and his philosophical revolution*, Édimbourg, 1910; et la controverse : J. Kaftan, *Kant der Philosoph des Protestantismus*, Berlin, 1904; M. Glossner, *Kant der Philosoph des Protestantismus* (contre Kaftan et Paulsen), dans *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, t. XXII, p. 1-23.

2. *Schleiermacher.* — Le plus marquant de tous est Schleiermacher. De multiples influences l'ont préparé, celles des frères moraves à Niesky et à Barby, celle du romantisme par Schlegel et ses amis, celle du sentimentalisme de Jacobi, de Steffen, peut-être de Herder, celle de Kant, étudié avec ardeur, et visité à Kœnigsberg, celle de Spinoza. En 1799, paraissent les *Discours sur la religion*. D'emblée, l'orateur établit l'essence de la religion dans le sentiment. Édit. Pünjer, in-8°, Braunschweig, 1879, disc. II, p. 46. Les concepts spéculatifs lui sont extérieurs : c'est de la mythologie, *ibid.*, p. 60 sq.; la pratique dite religieuse ne l'intéresse pas : c'est de la superstition, p. 71 sq. La religion est une expérience, c'est le sentiment immédiat de notre dépendance à l'égard de l'Univers, l'intuition de l'Infini dans le fini. Elle découle nécessairement du tempérament individuel. Toutes les formes du sentiment religieux sont donc déficientes et légitimes au même titre : la tolérance seule est la forme authentique de la piété, p. 66 sq.; une religion sans Dieu peut être plus religieuse que celle qui s'exprime en un tel concept, p. 120; cf. p. 125, 133, 145. Ce sentiment n'a pas à régler la conduite : ce n'est pas plus une éthique qu'une dogmatique; comme l'impression esthétique, c'est une divine musique qui doit accompagner toute action humaine, dont la tonalité et l'intensité traduisent le degré individuel de religiosité, p. 71.

Par le fait se trouvent transposées toutes les notions traditionnelles de miracle, de prophétie, de révélation, de surnaturel. La révélation n'est plus une articulation prédicée de vérités; c'est une émotion hors pair, évocatrice de réalités insoupçonnées. Est surnaturel non plus ce qui est don gratuit, hors des exigences du créé, mais ce qui est impression immédiate du divin.

Les éditions suivantes s'appliquent à adoucir le panthéisme spinoziste et l'amoralisme inquiétant de la première.

Plus tard, dans sa *Dogmatique*, Schleiermacher, très libre d'ailleurs dans l'interprétation des dogmes traditionnels, reconstruit la dogmatique sur les données originales de l'expérience et du sentiment.

L'importance de cette tentative a été nettement caractérisée par F. Kattenbusch. Jusque-là, observe-t-il, les discussions entre orthodoxes et libéraux portaient sur un minimum de dogmes, les premiers maintenant comme obligatoires les vérités consignées dans l'Écriture, les autres visant à les réduire, et « voyant la justification de leur entreprise dans ce fait qu'il n'y

avait plus de difficulté à admettre la paire d'assertions qu'ils laissaient debout. » *Von Schleiermacher zu Ritschl*, 3e édit. (modifiée), Giessen, 1903, p. 4. Avant Schleiermacher, on avait invoqué le témoignage intime — et c'était pour une bonne part encore une sorte d'évidence rationnelle — comme *la preuve apologétique de la foi*; après lui, on considérera cette expérience subjective comme le *donné original de la foi* et la source de la dogmatique. En fait, ce n'était que la mise en formule claire d'une méthode prédominante dans la Réforme. Luther avait-il fait autre chose, et ses disciples après lui, que de régler sur le sentiment de satisfaction que les propositions de foi leur apportait, bref, sur leur émotion personnelle, l'interprétation de l'Écriture et par elle la dogmatique entière. L'expérience affective, érigée ainsi en juge suprême, contrecarrée par des compromis illogiques à chaque rédaction des formules de concorde, au moment où l'on se trouvait lassé de ces subterfuges, réclamait d'aller jusqu'au bout de ses droits. Après la période de régression que provoquent d'ordinaire les formules trop claires, nous verrons le symbolo-fidéisme, le pragmatisme, le libéralisme même, se rapprocher de plus en plus des principes émis dans la première édition des *Discours*.

A des degrés divers, l'influence de Schleiermacher s'est exercée sur toutes les écoles postérieures, libérale, confessionnelle ou orthodoxe, et école dite du « juste milieu ». F. Kattenbusch, *Von Schleiermacher zu Ritschl*, 3e édit., p. 14 sq. Il n'appartient pas à notre sujet de suivre leur histoire, mais uniquement de préciser leur position à l'égard de l'expérience interne.

Voir *Reden über die Religion*, 1799, 1806, 1821; l'édition citée de Pünjer indique les modifications successives pour la bibliographie, voir SCHLEIERMACHER, et O. Kirn, dans la *Realencyklopädie*, art. *Schleiermacher*, n. 3, p. 593 sq.; *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*, 1821-1822, bibliographie, *loc. cit.*, p. 587 et plus complète dans K. Gœdeke, *Grundriss der Geschichte der deutschen Dichtung*, 2e édit., t. VI p. 214 sq.

Les théologiens (orthodoxes) d'Erlangen semblent s'appliquer les premiers à systématiser la théorie. Voir H. W. J. Thiersch, *Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkles für die Kritik der neut. Schriften*, Erlangen, 1845. Au jugement de J. Chr. Hofmann, *Schriftbeweis*, Nördlingen, 1852-1855, l'expérience d'où naît la foi est celle d'une renaissance, conçue comme la restauration de l'union à Dieu par le Christ. Rien n'est recevable qui ne soit comme le développement nécessaire de cette impression fondamentale : la connaissance du christianisme doit être pour le chrétien connaissance et expression de soi. Les spéculations de H. Plitt, *Evangelische Glaubenslehre*, 2 vol., Gotha, 1863-1864, marquent un recul : l'Écriture seule est norme suprême; l'expérience ne sert, comme témoignage de l'Esprit, qu'à l'éclairer. Avec Frank, au contraire, s'affirme un effort d'analyse et de construction audacieux et vigoureux.

L'expérience chrétienne, observe-t-il, présuppose l'expérience morale. — Nous voici donc ramenés sur un terrain moins exclusivement « romantique », aux crises d'âme étudiées par Luther et Mélanchthon. Elles se résolvent, au moment où l'impulsion divine fait prédominer le moi nouveau : c'est la renaissance; elle s'achève dans la conversion. Il ne reste qu'à déduire de cette expérience les éléments qui la conditionnent ou qu'elle implique, immanents (péché, passion, liberté et justice recouvrées), transcendants (Dieu, la Trinité, le médiateur), transitifs (monde, Église, sacrements). En quelques rares passages, Frank affirme qu'il n'entend pas fonder la foi sur ces déductions, mais seulement exposer comment, partant de l'expérience, on peut rejoindre les assertions de la foi. Le problème de la certitude religieuse subsisterait donc en entier. De manière générale, on a interprété son essai de manière plus rigoureuse et presque tous se sont accordés à lui reprocher son subjectivisme. Soutenues après lui par G. Dâxer et par Ruling, ses thèses sont attaquées par des théologiens du juste milieu comme Dorner, par des libéraux de toutes nuances, issus de Ritschl, par des orthodoxes, comme E. Cremer, Kœhler, Polstorff, K. Wolff.

Frank, *System des christl. Gewissheit*, 2 vol., Erlangen, 1879; 2e édit., 1881-1884; trad. M. J. Evans, *Christian certainty*, Édimbourg, 1886; *System der christl. Wahrheit*, 2 vol., 1878-1880; *Geschichte und Kritik der neueren Theologie*, 1894; 2e édit., 1895; *Dogmatische Studien*, Leipzig, 1892, etc.

En France, les théologiens (orthodoxes) de Montauban insistaient sur l'expérience interne, en protestant contre les excès du libéralisme. Tel E. Doumergue, enthousiaste au début de sa carrière, *La méthode expérimentale* [Paris, 1878], sévère à la fin, *Les étapes du fidéisme*, Paris, s. d. [1906], avec les pasteurs Babut, de Nîmes, et G. Frommel, de Genève. Tel H. Bois, adversaire rigoureux du subjectivisme, *De la certitude chrétienne, Essai sur la théologie de Frank*, Paris, 1887, du symbolo-fidéisme, *De la connaissance religieuse*, Paris, 1894, bien que les divergences s'adoucissent dans son dernier livre, l'une des études les plus pénétrantes sur la question, *La valeur de l'expérience religieuse*, Paris, 1908. Néo-idéaliste, l'auteur s'efforce d'établir l'objectivité de l'expérience religieuse, y reconnaissant une *intuition*, au sens kantien, dans le temps, non dans l'espace, c. III, p. 67 sq., et cherchant à l'expliquer par les théories récentes du subconscient, c. V, p. 114 sq., au surplus maintenant grande ouverte au libéralisme qu'il combat la porte qui lui suffit : « La nature même de l'expérience religieuse concrète rend à la fois inutile et impossible et l'infaillibilité de la Bible et l'infaillibilité de l'Église et du pape, » c. VI, p. 158.

Pendant que le libéralisme allemand, avec Schweizer, Daub, Marheinecke, Biedermann, Lipsius et Pfleiderer, travaillait à l'élargissement du dogme, le même mouvement avait en France pour représentants les deux Coquerel, Fontanès, Ph. Jalabert, A. et J. Réville et la faculté de Paris.

Le livre d'Ath. Coquerel père, *Le christianisme expérimental*, Paris, 1847; 2e édit., 1866, répond si peu à son titre, qu'on l'accuse de n'avoir d'expérimental que le nom. Mme Coignet, *L'évolution du protestantisme français au XIXe siècle*, Paris, 1908, c. VII, p. 79. L'auteur prend comme point de départ l'expérience interne et les faits de conscience; il en arrive à cette « règle fondamentale » : « la Bible n'est pas la révélation, mais la révélation est dans la Bible, » p. 334; « tout chrétien est pape, sa Bible à la main, » p. 400; « le dogme chrétien, *de quelque manière que la force intellectuelle l'entende*, suffit individuellement au progrès, au salut, au retour vers Dieu, » p. 408; par ailleurs il développe longuement cette idée, que « les preuves de l'inspiration ne peuvent être qu'objectives, extérieures et visibles. » La doctrine visiblement n'est pas faite.

A ce stade, Coquerel pouvait écrire encore : « Sans doute, il y a un point où le christianisme finit, et le passer, c'est sortir du christianisme... C'est donc à chaque fidèle à bien examiner s'il est en dehors ou en dedans, » 2e édit., p. 291. Mais l'indépendance absolue des libéraux, et les audaces singulières des plus orthodoxes devaient bientôt poser la question de savoir *où* se trouvait ce point critique, et même *si* il en existait un. A. Ritschl et son inspirateur W. Herrmann contribuent à accentuer le problème, par la solution étrange qu'ils proposent.

3. *Ritschl.* — On sait la distinction qu'ils établissent entre les jugements d'existence, *Seinsurteile*, et les jugements de valeur, *Werturteile*, les uns concernant les choses telles qu'elles sont, les autres telles qu'elles nous affectent, chaque classe demeurant pleinement hétérogène à l'autre. La religion est à ce titre entièrement dégagée de la philosophie. On la libère de l'histoire, tout en invoquant avec insistance les documents scripturaires, en distinguant le *fondement* et le *contenu* de la foi : le fondement, c'est la personne du Christ; le contenu, c'est le jugement de valeur que l'esprit formule à son sujet; et celui-ci n'a rien à voir avec le terre à terre de la critique historique. Les Évangiles consignent les jugements de valeur et les expériences de la première génération chrétienne : il faut les vénérer, les lire même dans la communauté des fidèles qui seule y retrouve le vrai sens de la foi, mais en se gardant d'un littéralisme qui supposerait aux mots une portée métaphysique, et à la mentalité des premiers chrétiens l'aptitude à s'exprimer en une langue qui valût pour tous les temps.

Cette distinction du contenu et du fondement de la foi a provoqué les plus vives controverses. Qu'est-ce que la vérité historique, si l'on sépare des faits l'interprétation qu'ils comportent? Qu'est-ce qu'un fondement de la foi qui a besoin d'être interprété par elle?

Des orthodoxes comme E. Cremer et M. Kœhler, des ritschliens comme Reischle et Th. Hæring ont protesté, en affirmant la nécessité d'un lien ferme avec l'histoire, quitte à réduire, comme A. Harnack, à une expérience pure, dans la conscience de Jésus, l'apport de la révélation nouvelle.

On trouvera le résumé de ces débats dans Scholz, *Der gegenwartige Stand der Forschung über den dogmatischen Christus und den historischen Christus*, dans *Theologische Rundschau*, 1898, et dans M. Goguel, *W. Herrmann et le problème religieux actuel*, Paris, 1905, part. II, c. IV, V, p. 189 sq. Voir entre autres E. Cremer, *Der Glaube und die Thatsachen*, dans *Greifswalder Studien*, Gutersloh, 1905; *Ueber die Entstehung der christlichen Gewissheit*, Gutersloh, 1893; M. Kœhler, *Der sogenannte « historische » Christus und der geschichtliche biblische Christus*, Leipzig, 1892; M. Reischle et Th. Hæring, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1893, 1897, 1898; A. Harnack, *Reden und Aufsätze*, 2e édit., Giessen, 1906, t. II, p. 3 sq. Voir RITSCHL.

Pendant que les « positifs » s'essaient à déterminer le minimum d'historicité requise, spécialement Reischle et Hæring, *loc. cit.*, 1898, pendant que les audaces de l'école libérale provoquent par un dernier excès la *Jesusbewegung*, pour ou contre l'existence du Christ, des libéraux n'hésitent pas à déclarer que la réalité historique du Christ, voire même la notion d'un Dieu personnel, n'importent pas à leur foi.

Bibliographie de la lutte pour l'existence du Christ, dans L. Cl. Fillion, *Les étapes du rationalisme*, Paris, [1911], p. 320-350; *Revue du clergé français*, 1910, t. LXIV, p. 420 sq.; 1911, t. LXVII, p. 162 sq. Sur la volatilisation dogmatique voir, entre autres, E. Doumerge, *Les étapes du fidéisme*, p. 12 sq.; F. Buisson contre Ch. Wagner, *Libre-pensée et protestantisme libéral*, Paris, 1903; du point de vue catholique, J. Lebreton, *L'encyclique et la théologie moderniste*, dans les *Études*, 1907, t. CXIII, p. 497 sq.; Paris, 1908, et trad. anglaise et italienne.

Par des voies un peu différentes, le symbolo-fidéisme aboutit au même terme.

6° *Le symbolo-fidéisme et le modernisme.* — A vrai dire, ce mouvement est des plus composites. Issu du kantisme, quant à la critique de l'intellectualisme, de Schleiermacher, quant à la conception affective de la religion, il doit à Fries et à son disciple de Wette ses thèses propres du pressentiment et du symbole.

C'est par « le pressentiment » que l'homme entre en communication avec les réalités supérieures, sans que le raisonnement ait aucun titre à s'ingérer dans ces relations. Nous voilà bien proches des *jugements de valeur* et l'on s'étonnera peu de voir les représentants modernes du symbolo-fidéisme adopter la distinction ritschlienne des deux ordres de connaissance et des deux classes de jugements.

Faire pressentir n'est point révéler : le dogme qui traduit l'émotion religieuse, à aucun titre, ne peut donc avoir une valeur littérale. Son mérite et son rôle sont ceux du symbole : on comprendra la foi du passé en dégageant de ce langage poétique les impressions subjectives qu'il a voulu exprimer.

Sans grand mérite d'originalité, comme on le lui a justement fait observer, Lobstein, dans la *Theologische Literaturzeitung*, 3 avril 1897, mais avec un incontestable talent, qui a exercé grande influence sur le modernisme anglais, français et italien, A. Sabatier s'est donné la mission de vulgariser ces idées.

« Les vérités de l'ordre religieux et moral se connaissent par un acte subjectif de ce que Pascal nommait le cœur. » *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 9e édit., Paris, s. d., l. III, c. IV, § 4, p. 382; c. I, § 2, p. 269. « La science n'en peut rien connaître, car ces choses ne sont pas de même ordre. » *Ibid.*

En son dernier stade, voici les caractéristiques de la certitude religieuse. En les rapprochant des thèses de Luther, col. 1787, et de Calvin, col. 1792, il sera aisé de voir s'il y a, sur ce terrain, modification aucune : « C'est le résultat immédiat et pratique de l'expérience interne que [les chrétiens] ont faite et font tous les jours. Ils sentent que leur besoin religieux est entièrement satisfait, que Dieu est entré avec eux et qu'ils sont entrés avec lui en une relation si intime et si heureuse, qu'au-dessus d'elle... non seulement ils n'imaginent rien, mais encore ils ne désirent rien, » l. II, c. II, § 1, p. 176.

« Cette foi était devenue [en Luther] si vivante, si sûre d'elle-même, ...qu'elle ne pouvait accorder ni crédit, ni valeur, à aucun témoignage biblique qui paraissait la contredire. » *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*, 3e édit., Paris, 1904, l. II, c. I, § 4, p. 275. Ainsi en est-il de plein droit pour tout chrétien. *Esquisse*, l. III, c. I, § 5, p. 285.

C'est qu'en effet autre est l'expérience primitive, autre la formule symbolique qui prétend la traduire; autre la piété, autre le dogme. *Esquisse*, l. III, c. I, § 2, p. 265 sq.; *Les religions d'autorité*, l. III, c. V, § 4, p. 534 sq. Illégitime donc, si elle prétend à une valeur objective, la théologie est recevable comme science des adaptations sociales des formules au sentiment. *Ibid.*, p. 539. Et l'auteur trace le plan d'une théologie qui déroulerait méthodiquement « l'étude et l'explication de l'expérience chrétienne. » *Ibid.*, c. VI, § 4, p. 561 sq.

Dans le même sens, E. Ménégoz, *Le fidéisme et son application à l'enseignement chrétien traditionnel*, 2e édit., 2 in-8°, Paris, 1909; P. Lobstein, *Essai d'une introduction à la dogmatique protestante*, Paris, 1896; trad. allemande, Fribourg-en-Brisgau, 1897, et — étude très tendancieuse — *La connaissance religieuse d'après Calvin*, dans la *Revue de théologie et de philosophie* de Lausanne, janvier-avril 1909.

On retrouvera les mêmes pensées, ou peu s'en faut, chez les auteurs modernistes, Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Paris, 1902, p. 66 sq., 173 sq.; *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903, p. 195 sq.; G. Tyrrell, *Rights and limits of theology*, dans le *Quarterly review*, 1905, p. 406; *Through Scylla and Charybdis*, Londres, 1907, p. 208, 306 sq. Se défendant du sentimentalisme de Schleiermacher, *Lex credendi*, Londres, 1906, part. I, c. IV, p. 15 sq., 251 sq., Tyrrell n'arrive pas à maintenir aux formules dogmatiques une valeur suffisante de vérité. Voir *Théologisme*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1907, t. IV, p. 499 sq. Tels encore, avec une nuance plus tapageuse, les modernistes italiens. *Programma dei modernisti*, Rome, 1908, p. 97 sq.

Ces thèses manquant d'originalité, il nous paraît plus important de marquer nettement de quelles sources elles dérivent et quelle est leur place dans le grand mouvement agnostique issu de la Réforme, que d'analyser longuement leur contenu.

7° *Pragmatisme.* — Quand l'agnosticisme a désespéré tout effort pour connaître la vérité, quand l'habitude des compromis dogmatiques et le principe de l'universelle tolérance a bien soulignéle subjectivisme de la croyance, la tentation est forte — appuyée par la logique instinctive que l'esprit ne peut dépouiller — de réduire à cette utilité subjective l'essentiel de la foi : c'est le pragmatisme. Deux de ses formes méritent d'être signalées.

La « philosophie nouvelle » de M. Bergson, dont MM. E. Le Roy et Wilbois se sont fait spécialement les champions parmi les catholiques, s'appuie sur un idéalisme qui rappelle à quelques égards le panthéisme de Spinoza. Tout est pensée; la matière même n'est que de la pensée ralentie. La forme originale et parfaite de l'être, c'est le devenir. La pensée spéculative qui découpe des stades de repos dans ce mouvement est donc déformante par son morcelage; l'« action » est plus proche du réel, dont elle respecte l'intégrité. Se replonger dans l'action est donc le meilleur moyen de connaître sans déformation. Toute la vérité des dogmes est de chiffrer des attitudes qui permettent de trouver dans l'action religieuse les expériences vraiment révélatrices. Le Roy, *Dogme et critique*, 2e édit., Paris, 1907.

Le pragmatisme de W. James s'est inspiré de ces thèses, surtout pour sa critique de l'intellectualisme et sa conception utilitaire des idées abstraites. *A pluralistic universe*, Londres, 1909, lect. v, p. 214; lect. vi, p. 225 sq. A cet égard, il dépend aussi des idées émises par Pierce, dès 1878, *Popular science monthly*, janvier 1878; *Revue philosophique*, décembre 1878, janvier 1879, et des théories de MM. Schiller et Dewey.

Le grand intérêt de ses études est d'avoir analysé de plus près le *contenu* des expériences religieuses et leur *mécanisme* psychologique.

Les prédilections de l'auteur vont à la conception luthérienne d'une expérience salvifique indépendante de la moralité personnelle. *A pluralistic universe*, lect. viii, p. 304; *The varieties of religious experience*, Londres, 1902; trad. franç. par Fr. Abauzit, 2e édit., Paris, 1908, p. 207 sq., 211, et aux conversions où domine la passivité et « l'abandon ». *Ibid.*, p. 177 sq. Analysant ces crises, il observe avec Leuba que la conversion ne requiert nullement la croyance à un Dieu personnel, que le sentiment de régénération et de délivrance n'exige pas la foi au Christ et peut se produire par une voie qui ne soit nullement intellectuelle, p. 209 sq., bref, que le sentiment mystique d'expansion, de libre épanouissement, n'a pas de contenu intellectuel propre, p. 360.

Quant à l'explication de ces phénomènes, il fait siennes les observations de Myers sur la conscience subliminale, rappelant et complétant celles de Leibnitz sur les « petites perceptions ». L'incubation prolongée de notions subconscientes, leur explosion inopinée, dans le champ de la conscience claire, surtout quand la détente de l'activité, aux heures d'abandon, laisse place à l'automatisme psychologique, suffirait à rendre compte d'un grand nombre, sinon de tous. *Ibid.*, p. 398-405; cf. *Journal of phil., psych. and scientific methods*, 1910, p. 85 sq. Il n'est besoin que d'observer la multitude des problèmes que W. James pense résoudre par cette voie, pour sentir l'exagération et prévoir une réaction prochaine.

En tous cas, il est difficile de porter un coup plus grave au fidéisme pseudo-expérimental des sectes protestantes : l'analyse de James dénonce et les *facteurs tout naturels* de ces phénomènes, et l'*arbitraire* du lien qui les unit à une dogmatique définie.

Que reste-t-il donc de la religion? L'incoercible besoin qui en fait « une fonction éternelle de l'esprit humain, » *Expérience religieuse*, 2e édit., p. 423; et l'utilité pratique qui fait toute sa vérité. Les déclarations sont précises : les attributs métaphysiques de Dieu, *ens a se, necessarium, unum infinite perfectum*, ... n'ont pas de sens. Ils ne prennent une signification que dans et par les ressources d'action que nous trouvons en eux. « Dieu est dans son ciel ! Tout va bien pour le monde ! Voilà le vrai cœur de votre théologie. » *Pragmatism*, lect. iv, p. 121, 122. C'est aussi la pensée de Leuba : « Il ne faut pas dire que l'on *connaît* Dieu... il faut dire que l'on s'en sert... Le but de la religion n'est pas Dieu, mais... une vie plus large, plus riche, plus satisfaisante, » cité par W. James, *L'expérience religieuse*, 2e édit., p. 422. La vie religieuse est donc réduite à une sorte de thérapeutique par l'idée religieuse, indépendamment de sa vérité.

En fait, tel est le but poursuivi par les sectes ou associations américaines de la *mind-cure* et de la *christian science*, *ibid.*, p. 80 sq., et l'on ne doit pas oublier pour comprendre James qu'il est lui-même un converti de la première.

Conclusion. — Un écrivain autorisé, J. Kœstlin, observe le désaccord absolu qui règne, dans tous les camps du protestantisme, entre théoriciens de l'expérience religieuse, *même sur les points essentiels*, *Realencyklopädie*, t. iv, p. 743 sq. Le lecteur peut apprécier par ce qui précède si la remarque est exagérée.

Sur un seul point l'accord est unanime de Luther à James : sur la prétention de maintenir à tout prix, comme règle de foi, le critère de l'expérience. Luther l'opposait « à toute autorité extérieure, » col. 1786 sq., et pratiquement même aux textes de l'Écriture qui le gênaient, col. 1787; pendant quatre siècles, le sens individuel a ainsi éliminé toute contrainte de l'autorité, du dogme, puis de la raison spéculative.

Sur cette pente, les Églises et les individus marchent d'un pas très inégal. Il y aurait injustice souvent à nier leur sincérité, erreur à les imaginer rendus au même point. Mais l'identité du principe garantit l'aboutissement nécessaire de leur évolution. Au dernier stade, il n'y a plus rien, rien que le besoin du divin affirmé malgré tout dans ces hymnes à l'idéal que font retentir, dans des temples vides, la libre-pensée, le libéralisme, le symbolo-fidéisme, le pragmatisme : c'est l'agnosticisme et l'athéisme mystiques.

III. Question de méthode; division. — Le problème de l'expérience religieuse peut être abordé, soit du point de vue positif, au nom de l'histoire, de la phénoménologie, de la physiologie, ou de la psychologie, cf. J. Segond, *La prière*, Paris, 1911, Introd., 1, p. 1-13; soit du point de vue spéculatif, si nous prétendons traiter de son explication transcendante.

Il ne peut exister de doute sur la méthode qui convient à ce dictionnaire : dogmatique, par articulation des points de foi, théologique, par la justification rationnelle de leur contenu et de leurs connexions. Toutefois le sujet présent commande une réserve spéciale.

Les thèses que nous avons à étudier procèdent, en effet, de l'agnosticisme. Bien que la réfutation fournie par les art. Agnosticisme et Dieu, nous donne le droit d'en appeler à l'action d'un Dieu personnel, il y aura avantage à ne point heurter de front, par un dogmatisme croyant, le dogmatisme négatif des théoriciens adverses.

De plus, la méthode comparative qu'ils emploient, imprégnée trop souvent d'*a priori* positivistes, encore mal définie dans des questions où l'observation est plus délicate et la déformation systématique moins

palpable, ne peut être ici ni négligée, ni acceptée sans que l'on prenne soin de noter ses erreurs. Nous les avons signalées, *Quelques précisions sur la méthode comparative*, dans l'*Anthropos*, 1910, t. v, p. 534 sq.

Voici les plus graves. Sous prétexte de n'admettre aucun *a priori*, ces auteurs déterminent eux-mêmes leur champ d'observation, sans remarquer que la distinction entre faits religieux et non religieux suppose déjà une théorie de la religion; qu'à l'admettre, on sort des faits; qu'à l'omettre, on risque de fonder ses conclusions à la fois sur des observations légitimes et sur des sujets hétérogènes. De quel droit, par exemple, exclure ou inclure dans son objet d'étude l'appétit sexuel, où d'aucuns veulent voir une prière? Da Costa Guimaraens, *Le besoin de prier et ses conditions*, dans la *Revue philosophique*, 1902; ou l'ivresse anesthésique, que d'autres regardent comme une révélation? B. J. Blood, *The anæsthesic revelation*, New York, 1874; voir W. James, *L'expérience religieuse*, 2e édit., p. 328 sq.

De plus, à n'envisager qu'un aspect des phénomènes, l'émotif ou l'affectif, on risque de négliger des différences capitales, peu notables dans leurs caractéristiques physiologiques ou psychologiques. Ainsi paraissent presque identiques les états de conscience que produisent l'indéfini du rêve, le vague de l'ivresse, l'intuition dialectique de l'idéal, l'extase mystique. Cette impression délicieuse d'éblouissement, d'évanouissement à l'entrée d'un monde supérieur, est obtenue par des voies très différentes. Si les sens, voire même la conscience directe, sont incapables de démêler les réactions très diverses que la raison prévoit et que décèle soit l'analyse philosophique, soit l'étude des manifestations sociologiques parallèles, peut-on croire qu'en nivelant indûment tous ces faits, on puisse aboutir, même du point de vue positif, à une conclusion scientifique?

Enfin, de quel droit dépasser le point de vue phénoméniste, en prononçant soit des jugements de valeur (non seulement subjective, mais objective) sur les formes religieuses considérées, soit des arrêts absolus sur la nature et l'origine du fait religieux? Nier, en cette matière, n'est pas moins dépasser l'expérience, qu'affirmer.

Pour ces motifs, voici la méthode de cette étude.

Nous plaçant sur le terrain de nos adversaires, nous prendrons les mots *religion*, *prière*, *divin*, *mystique* et autres, non selon leur acception théologique, comme désignant la religion révélée et le surnaturel authentique, mais selon leur notion générique et confuse. Voir abbé de Broglie, *Religion et critique*, Paris, 1896, *Définition de la religion*, p. 3-106.

Modifiant légèrement la définition de A. Réville, *Prolégomènes de l'histoire des religions*, Paris, 1881, c. ii, p. 34, pour insister sur le caractère d'ordination *totale* de l'homme vers son dieu, nous nommerons *religion* : « la détermination de la vie humaine par le sentiment d'un lien unissant l'être humain à l'être mystérieux — personnel ou impersonnel — dont il reconnaît la domination sur le monde et sur lui-même et auquel il aime à se sentir uni. » Nous n'exclurons donc, par préjugé confessionnel, aucune forme religieuse ou prétendue telle, mais nous emploierons les mots, à tout le moins, dans leur sens *historique*, nous refusant de considérer comme religieux l'appétit sexuel ou l'émotion anesthésique, quelque prétention que manifeste une époque agnostique et religieuse à les dénommer tels. Si l'on comprend, en effet, pourquoi certains réclament le bénéfice de cette qualification, on voit aussi pourquoi *l'usage* — et c'est au fond toute une philosophie rudimentaire, au-dessus de tout soupçon — ne saurait la tolérer.

Les mêmes raisons semblent requérir l'ordre suivant : nous aborderons successivement les trois aspects du problème, qui se commandent, psychologique, critériologique, ascétique. Débutant par une mise au point ou critique des faits, voir plus bas, qui doit éclairer tout ce travail, nous fournirons ensuite leur explication théologique, col. 1814, ne la tirant pas de l'expérience, puisque sous sa forme fidéiste nous l'en prouverons incapable, col. 1828 sq., mais présupposant les études connexes fournies par ce dictionnaire, Agnosticisme, Dieu, Religion.

La question délicate de la spécificité des expériences catholiques ne sera abordée qu'en dernier lieu, parce qu'elle requiert la solution préalable des trois ordres de problèmes.

IV. L'expérience religieuse comme fait psychologique. — *1. Critique des faits.* — Les phénomènes invoqués comme caractéristiques de l'expérience religieuse sont surtout les suivants : sentiment de dépendance à l'égard du divin, comme d'une étreinte extérieure ou intime ou d'une présence, sentiment d'expansion et de réconfort attribués à son influence, illuminations et commotions accompagnées ou non de révélations ou de visions, changement de vie ou conversion, satisfaction ou consolation dans l'apaisement des facultés. Avant de risquer une théorie, il convient d'examiner de près quelle objectivité leur revient, quels caractères les distinguent.

Que le lecteur veuille bien ne chercher ici aucune solution positive : il s'agit seulement, pour l'instant, de précisions indispensables et comme d'un déblaiement préliminaire.

1° *Question préjudicielle d'objectivité.* — Un trait met en défiance : c'est l'ineffabilité prétendue de ces états : les uns affirment ne pouvoir s'en expliquer à qui ne les a pas partagés; les autres déclarent n'y rien comprendre; de là à conclure qu'ils n'ont rien d'intelligible, la pente est rapide.

En réalité, il n'y a de spéciale ici que l'erreur, si fréquente dans les choses de la foi, d'imaginer qu'on en puisse juger, sans y être « expert »; mais le sentiment religieux n'étant pas moins une spécialisation de la sensibilité que le sentiment artistique ou le sentiment moral, on ne peut pas plus suspecter de ce chef l'objectivité de ses facteurs, ou la véracité des privilégiés qui le décrivent, qu'on ne peut mettre en doute les délices éprouvées par un Beethoven, un Cauchy, un Kant, dans leurs spécialités respectives. S. Bernard, *In Cantic.*, serm. lxxiii, n. 10, *P. L.*, t. clxxxiii, col. 1138.

Si l'on a quelque expérience de ces émotions, on ne doit non plus oublier qu'il peut y avoir entre les divers degrés d'initiation des différences telles, qu'on puisse être à leur égard comme dans une ignorance absolue. « Qui aura expérimenté quelque chose de plus relevé, dit Suarez, pourra parler selon son expérience, car en cette matière elle est d'une importance souveraine. » *De oratione*, l. II, c. ix, n. 13. Formulée au sujet de la contemplation mystique et de sa durée, l'observation est de portée très générale. Voir plus loin. Nous recevrons donc, à titre de phénomène objectif, ce que nous trouverons garanti, soit par des assertions convergentes, soit par des témoignages de première valeur.

2° *Classifications provisoires.* — Pour mettre un peu d'ordre dans ces recherches, il sera bon d'adopter une classification provisoire, qui n'implique aucune interprétation systématique des faits.

Plus on insiste sur l'aspect affectif de ces phénomènes, en négligeant leurs éléments représentatifs, plus on sera porté à les distribuer selon la diversité des caractères. On pourra prendre, comme point de départ, soit la distinction aristotélicienne des passions en *concupiscibles* et en *irascibles*. S. Thomas, *In Ethic.*, l. II, lect. v, Paris, t. xxv, p. 500; *In IV Sent.*, l. III,

dist. XXVI, q. I, a. 3, Paris, t. IX, p. 402; soit la distinction physiologique, reprise par Kant, Lotze, Wundt, des quatre tempéraments, *sanguin, mélancolique, colérique, lymphatique*; soit, du point de vue psychologique, selon la faculté qui prédomine, la division de Bain en type *intellectuel, émotionnel*, ou *volitionnel*, Hébert, *Le divin*, Paris, 1907; soit les analyses plus fouillées de M. Ribot, *Psychologie des sentiments*, Paris, 1896, c. XIII, p. 273 sq.

C'est toutefois simplifier les choses à l'excès et commettre dès le principe une erreur de méthode, que de réduire les catégories à deux, celle des bien portants, et celle des maladifs, W. James, *L'expérience religieuse*, 2e édit., p. 139 sq., ou encore celle des âmes tendres et celle des âmes rudes, les unes « raisonneuses, procédant par principes, intellectualistes, idéalistes, optimistes, convaincues du libre arbitre, monistes, dogmatistes, » les autres « empiristes, exigeant des faits, sensualistes, matérialistes, pessimistes, irréligieuses, fatalistes, pluralistes, sceptiques. » W. James, *Pragmatism*, p. 12. Et ce n'est pas une faute moindre, sous prétexte que, pour bien connaître un objet, il faut l'observer « comme à travers un microscope, c'est-à-dire sous ses formes les plus exagérées, » *L'expérience religieuse*, 2e édit., p. 34, de ne vouloir arrêter son attention que sur les cas aigus *Ibid.*, p. 34, 35, 39. Autre chose est « étudier à la loupe », autre chose n'examiner que les types anormaux ou tératologiques. Qui se limite à ces derniers risque d'ignorer les caractères vraiment spécifiques des organismes sains. Le danger est d'autant plus grave, si l'on se met sous la conduite de W. James, que les crises sur lesquelles il a concentré ses recherches ne relèvent guère que d'un seul genre, l'émotionnel ou l'affectif. Des milliers de vies religieuses se développent sans donner trace appréciable d'exaltations analogues, et pourtant c'est peut-être parmi ces amorphes, qui sont le nombre, sinon l'élite, que se révéleront les attaches profondes de la religion avec la nature humaine, seules propres à expliquer la stabilité des masses dans la foi.

Pour adopter une classification plus objective, nous distinguerons les expériences religieuses en fondamentales, dérivées et mystiques. Seront dites *fondamentales* les impressions qui n'en supposent pas de plus simples avant elles et n'impliquent encore aucune interprétation : telles l'appétit du divin comme tendance spontanée vers un plus grand, un plus beau, un meilleur anonyme encore; telle l'impression de limitation et, au même sens, celle de dépendance. Seront regardées comme *dérivées* les émotions qui résultent d'une combinaison des précédentes, comme celle de lutte intérieure, ou qui présupposent une interprétation, comme le sentiment d'approbation, d'improbation ou de réconfort dus à l'action divine. Seront enfin tenus pour *mystiques* les phénomènes qui dépassent assez le niveau commun, pour être à un titre spécial *mystérieux*, soit qu'ils n'exigent qu'une intensité supérieure, soit qu'ils comportent vraiment quelque note irréductible. Ainsi, en évitant l'abus de mots qui fait de *mystique* le synonyme de *religieux*, nous réserverons pour le moment la grave question de la limite et de la spécificité des états mystiques.

Cette classification, basée sur la complexité psychologique des expériences, doit trouver sa justification, plus ou moins parfaite, dans le jeu des facteurs ontologiques à qui nous devrons les attribuer, col. 1815.

3° *Distinctions nécessaires entre les expériences.* — 1. *Expériences fondamentales.* — Quelque attention que puisse mériter le phénomène de conversion, il apparaît trop factice de vouloir expliquer par là, avec Hofmann et Frank, toute l'évolution de la vie religieuse : trop d'âmes, soit médiocrité, soit innocence, ignorent ces crises aiguës.

Si l'on veut seulement indiquer comme phénomène premier le déchirement intime d'une volonté partagée entre le bien et le mal, comme W. James, il est clair que cet état de lutte suppose des états de conscience plus simples et des émotions antérieures de caractère opposé.

Faire sortir le fait religieux du seul fait moral, comme d'aucuns l'ont tenté, en s'inspirant de Kant, prête à la même critique. Si la moralité n'est qu'un des aspects du réel, c'est une méthode factice d'appuyer sur lui seul une théorie de la religion.

En appeler, avec Schleiermacher, au sentiment de dépendance du fini à l'égard de l'infini n'est pas moins arbitraire. La dépendance, entendue au sens d'influx physique d'un plus grand, ne traduit qu'une des relations d'être à être : celle qui résulte de l'agir. Pourquoi ce découpage dans la réalité? La qualification de dépendance suppose de plus les appréhensions plus simples de l'existence de ce Tout, ou de cet Univers, ou de cet Infini, et des attributs au moins confus qui le caractérisent.

La théorie n'est pas plus mûre chez A. Sabatier, lorsqu'il indique tour à tour, comme origine du fait religieux, « le sentiment de détresse, la contradiction initiale de la vie intérieure, » *Esquisse*, 9e édit., l. I, c. I, § 2, p. 19, et encore « le sentiment de subordination, base expérimentale et indestructible de l'idée de Dieu, » *ibid.*, p. 20; lorsqu'il nomme ailleurs « émotion religieuse primitive », le frisson « de crainte et d'espérance » qui vous saisit devant quelque grand spectacle de la nature, l. III, c. II, § 2, p. 304 sq.

Il suffit de reconnaître, pour échapper à l'esprit de système, que la réalité peut être atteinte sous de multiples aspects : de vérité, si l'on considère son être propre, absolument; de beauté, si l'on tient compte de son harmonie avec les facultés connaissantes et de l'excellence des qualités qu'elles y apprécient; de bonté, si on envisage ses rapports de convenance avec les besoins du sujet; de moralité, si on en juge au regard de ce qui convient ou répugne à une nature raisonnable. Évidemment les notions abstraites de beauté, de bonté, de moralité sont postérieures à la sensation ou à la perception brutes qui nous renseignent — à un degré quelconque — sur l'être des choses. Le point qui importe est la quasi-simultanéité des impressions d'existence, de vérité, de beauté, de bonté, qui dérivent d'une qualité *originale* de l'être objectif et correspondent à une orientation également *primitive* des facultés.

En tout ordre d'expérience subjective, la première donnée est toujours celle d'un appétit au moins vague, qui résulte directement de l'aptitude à sentir ou à éprouver; vient ensuite celle de la satisfaction ou de la déception, dans la possession de l'objet convoité; d'où naissent de nouvelles excitations des facultés avivées par le plaisir ou irritées par la souffrance.

Expériences fondamentales, par conséquent, toutes celles qui traduisent l'appel du divin, fût-ce le seul mécontentement de tout ce qui n'est pas lui; fondamentales, à un titre plus spécial, les premières perceptions de son être sous l'un quelconque de ses aspects, frissons à l'entr'aperçue du Vrai, du Beau, du Bon, du Bien, tressaillements de tout notre être en présence de cette contemplation (physique, notionnelle ou morale), qui nous fait entrevoir plus et mieux que l'ambiance ordinaire et, par delà cette mesure plus riche, une abondance suprême, peut-être infinie. Il serait singulier, en effet, de prétendre qu'un grand spectacle de la nature évoque une émotion religieuse et qu'une symphonie admirable ou un acte de vertu extraordinaire ne l'éveille pas, au moins chez certaines âmes. A s'en tenir à la définition nominale de la religion, dans un cas comme dans l'autre, la sensation éprouvée a les mêmes caractères d'une révélation vague de l'idéal, et

les mêmes effets de provoquer une ordination de tout notre être vers lui.

Corrélatives de ces expériences, celles qui se greffent immédiatement sur elles, amenées par une raison de contraste. Toute sensation de grandeur nous fait sentir notre petitesse, toute puissance notre infirmité, toute vertu nos propres défauts. De là ces impressions de limitation, d'impuissance, en tout ordre où nous avons entrevu le plus grand et le mieux. Elles ne sont pas proprement religieuses, puisque leur terme immédiat est le sujet, mais on voit comment elles préparent et développent l'acuité de celles qui le sont.

Pour la même raison, il convient de mentionner ici les dégoûts et les souffrances qu'apporte avec soi la pratique de la vie : elles aiguisent l'appétit de l'idéal par l'écœurement du réel.

Toutes ces expériences sont simples, en ce sens qu'elles résultent de l'impression directe de la réalité, qu'invitant à rechercher et à définir le divin, aucune ne présuppose encore qu'on lui ait donné un nom.

2. *Expériences dérivées.* — *a*) *La lutte intérieure.* — Du conflit de ces attraits et de ces répulsions primordiales, naît l'épreuve de la lutte intérieure. Il semble que l'âme soit partagée en tendances contraires qui se disputent l'hégémonie. Aucune n'échappe pleinement à cette crise, ne serait-ce qu'à l'entrée de l'adolescence, lorsqu'elle s'éveille à la vie personnelle et ressent plus vivement l'appel des passions. Les uns se blasent, nient le problème ou le disent insoluble; d'autres se contentent des solutions héréditaires, d'autres en cherchent quelque nouvelle qui les satisfasse. Esprits religieux, ou areligieux diffèrent par l'attitude qu'ils prennent au cours de ce drame ou à son terme, non par l'expérience douloureuse qui le constitue.

b) *Illuminations et réconforts.* — Pendant qu'il se poursuit, et selon les interprétations définitives ou provisoires dont l'individu fait choix, se placent des incidents multiples. Certaines joies, des moments de bien-être intérieur et de paix sont tenus pour une approbation; des amertumes, à la suite d'évidentes faiblesses, pour une improbation; les périodes d'atonie morale, de dégoût, de lassitude, de désespoir, pour un abandon; les sautes de vigueur et de générosité, pour un réconfort divin. Certaines connexions d'événements obtenues par la prière ou rencontrées par une bonne fortune plus marquée seront attribuées à une providence spéciale : elles appelleront la gratitude et l'allégresse; des espoirs déçus, des prières longtemps inefficaces, des malheurs répétés paraîtront les effets de l'immisériCorde ou d'une implacable justice. A considérer les choses avec cette approximation, ce sont les conceptions du divin qui diversifient les religions, non les expériences.

Il va falloir préciser.

c) *La conversion.* — Si les phénomènes de conversion, considérés dans leurs formes aiguës, manquent totalement en nombre de vies, ils ont une telle importance en d'autres, spécialement dans quelques sectes chrétiennes, qu'il convient de leur accorder une attention spéciale. Aussi bien chaque retour au devoir, après un manquement grave, reproduit-il en petit les mêmes péripéties.

Une première constatation s'impose : la diversité du concept de conversion suivant les Églises. C'est chose grave : il ne s'agit pas en effet d'une spéculation annexe au fait psychique, mais du fait même dont chacun prétend parler.

A se reporter à la Formule de concorde, part. I, a. 2, n. 54; cf. Müller, *Die symbol. Bücher*, p. 601, la conversion luthérienne peut se réduire à deux temps, un effroi de la conscience, à la pensée de ses fautes et de la loi divine, une appropriation de la justice du Christ, par l'apparition d'une étincelle de foi, *scintillula fidei*, terreurs et confiance *passivement* reçues et justification *inconditionnée*.

Autre était la notion mélanchthonienne : les synergistes exigeaient que le pécheur se disposât à la grâce par des œuvres positives et lui reconnaissaient une coopération réelle sous l'action du Saint-Esprit. On sait comment la rédaction de Bergen corrigea celle de Torgau, et avec quelle âpreté chaque parti continua à défendre son opinion.

Différente aussi la conception méthodiste, plus proche de la luthérienne par la saisie subite de conscience qui lui est essentielle, très distincte par son caractère de changement moral et de retour aux bonnes œuvres.

Non moins disparate le concept de la *christian science* et de la *mind-cure*. Leurs adeptes sont moins préoccupés de rallier le chemin du devoir, que de retrouver l'équilibre et la santé mentales, en s'administrant des idées reconnues efficaces : le côté pratique seul les intéresse.

Tout autre enfin la conversion catholique : on se convertit quand on se reconquiert, non par ses seules forces, certes, mais *comme si* l'on était seul; lorsque *l'on se décide* à accepter la vérité qui déplaît et le devoir qui coûte, parce que Dieu le veut, et que la justice du Christ ne devient nôtre que si nous faisons effort pour nous conformer à sa foi et à sa loi. A cette résolution motivée la commotion sensible de quelque phénomène extraordinaire n'est nullement essentielle, et le cas de A.-M. Ratisbonne, sur lequel insiste W. James, ne peut être reçu comme caractéristique.

Encore ces quelques précisions sont-elles loin d'être suffisantes.

Autre chose est se convertir au Vrai, autre chose se convertir au Bien. Une âme qui, dès le principe, est résolue à ne jamais « pécher contre la lumière » ne passera pas par les mêmes phases qu'une autre dépourvue de cette impeccable loyauté : pour elle, le drame peut se dérouler dans l'intelligence seule, pour l'autre dans la seule volonté. Autre chose est surtout se convertir à la « voie étroite », autre chose se convertir à une voie plus large. Si dure que soit cette dernière épreuve — puisque prêtres et moines qui abandonnent l'Église romaine éprouvent immédiatement le besoin de ne l'affronter qu'appuyés sur le bras d'une épouse — d'où vient que les synodes qui les accueillent, pour prévenir « le scandale », se voient obligés de surveiller la publication des motifs de leur conversion? Dans Aymon, *Synodes nationaux des Églises réformées de France*, La Haye, 1710, t. I, p. 464, etc., cité par J. Dutilleul, *Convertis et apostats*, dans les *Études*, 1910, t. CXXIV, p. 520, note 2.

Autre erreur de méthode, si l'on prend, comme éléments d'étude, non tous les types spécifiques, mais celui qui cadre avec la mentalité personnelle du critique et ses solutions préférées. « Les conversions où l'effort domine, écrit W. James, sont moins intéressantes pour nous que celles où l'on s'abandonne... D'ailleurs, l'opposition entre ces deux types n'est pas irréductible. Même dans une régénération où la volonté s'exerce au plus haut degré, il y a des intervalles d'abandon ou de semi-abandon. » *L'expérience religieuse*, 2e édit., p. 177. La question n'est point là précisément — le semi-abandon, si l'abandon est essentiel, ne donnera jamais qu'une semi-conversion — c'est de savoir si l'on peut échafauder une théorie de la conversion sur la psychologie de l'abandon, prédominante en effet dans la conception protestante, accessoire ou nulle dans la mentalité catholique, s'il est scientifique de baser une thèse sur l'étude du type émotionnel, en négligeant presque entièrement le type intellectuel et volontaire.

Pourquoi toute conversion protestante relève *essen-*

tiellement du type émotionnel, le lecteur le voit sans peine : il faut *sentir* l'action de la grâce. Pourquoi la conversion catholique peut être du type purement intellectuel, comme chez Newman, ou purement volontaire, comme chez Ignace de Loyola, ce n'est pas moins clair : *se convertit* celui qui *se résout* au devoir connu, fût-ce froidement, uniquement par raison. Il n'en résulte pas qu'il n'y ait entre les conversions scientistes, protestantes ou catholiques aucune analogie. Une âme affective et sensible, avant de se donner au catholicisme, passera par bien des crises de sensibilité. Le cas d'Augustin est classique. Mais c'est une faute de donner à ces phénomènes une importance égale dans toutes les Églises, d'insister, par exemple, sur la dernière étape d'Augustin, *Confess.*, l. VIII, c. XII, *P. L.*, t. XXXII, col. 762, sans tenir compte du processus intellectuel qui, dès longtemps, l'avait conduit à la *certitude* de la vérité. *Ibid.*, l. VIII, c. I, n. 1, col. 749; l. VI, c. IV, n. 6, col. 722.

d) Visions et révélations. — Nous mentionnerons ici, sans nous y attarder, les visions et révélations. En fait, il n'est guère de religion qui n'en réclame pour elle le bénéfice. Ces deux ordres de phénomènes sont souvent associés, mais distincts en droit. Par contre, si l'on considère la manière dont ils sont perçus, on pourra les distinguer également en *sensibles*, s'ils correspondent à une perception externe, réelle ou estimée telle, en *imaginatifs*, s'ils sont atteints uniquement dans des phantasmes ou images intérieurs, en *intellectuels*, s'ils se produisent sans aucun concomitant physiologique de nature spatiale ou quantitative.

Enregistrant ces distinctions, parce que la diversité des témoignages autorisés les exige, nous renverrons le lecteur aux articles spéciaux. La raison en est que ces expériences, à tout le moins, ne sont pas du domaine commun; leur étude ne s'impose donc pas dans un travail où l'on envisage surtout l'expérience religieuse en tant que critère *ordinaire* de connaissance, ou facteur *général* d'évolution. De plus, elles ne sont pas liées davantage aux phénomènes supérieurs dont nous allons traiter : bien des témoins s'en disent gratifiés qui manifestement n'ont, de toute leur vie, rien soupçonné des « touches mystiques ».

3. *Expériences mystiques.* — Nous gardons ici la même réserve, nous bornant à articuler quelques distinctions indispensables.

La meilleure notion des états mystiques est celle qui voit en eux, par opposition avec la connaissance abstraite et discursive, une connaissance expérimentale de Dieu. Le fidèle conçoit le divin; le mystique le sent et le goûte.

a) Le sentiment de présence. — Au premier degré de ces impressions se place le sentiment de la présence de Dieu, non plus par effort intellectuel ou de mémoire, mais par impression sensible. Toutefois, sous un même mot s'abritent encore des phénomènes très divers.

a. Le sentiment de dépendance. — A. Sabatier écrit : « Le sentiment de notre subordination fournit la base expérimentale et indestructible de l'idée de Dieu... *Avant toute réflexion et toute détermination rationnelle*, [son objet] nous est donné... On peut établir sans crainte cette équation : le sentiment de notre dépendance est celui de la présence mystérieuse de Dieu en nous. » *Esquisse*, 9e édit., l. I, c. I, § 2, p. 20. D'autres renchérissent : « En m'isolant de tout ce qui est extérieur et en me repliant sur la profondeur la plus intime de ma conscience, j'éprouve soudain avec une incomparable intensité le contact brûlant, la pénétration directe d'une vie où la mienne semble se noyer, ou plutôt d'où la mienne semble surgir... Dans une *intuition spontanée, vivante et intime*, je connais *de la façon la plus intuitive* que mon être se mêle à un être qui le déborde et l'enveloppe... Je le nomme *spontanément* Dieu. » Schneider, *Les raisons du cœur*, Paris, 1907, p. 119 sq. On le prévoit : les critiques les plus posés refuseront cette interprétation trop rapide. Ils ne verront là rien de plus que l'*impression commune* de limitation, de contingence, traduite dans l'espèce en langue panthéiste, mais qu'on reste libre de considérer d'autre manière.

b. Le sentiment de présence. — Les mystiques catholiques parlent de bien autre chose. Il conviendrait, ce semble, de distinguer un degré inférieur, que voici : l'intensité, la fréquence, la suavité des actes de charité peuvent devenir telles que le fidèle, conscient de sa propre faiblesse, se sente porté à en attribuer la cause à une assistance spéciale de Dieu; il serait là, provoquant lui-même cette activité de l'amour. A quelques égards, ce cas ressemble donc au précédent : la présence de Dieu n'est pas proprement donnée; elle se conclut. En cela rien de proprement mystique.

Le sentiment mystique de présence s'accompagne, au contraire, d'une touche intérieure toute nouvelle. Les premières fois, l'âme qui en est gratifiée sent en quelque sorte qu'elle entre dans un monde jusque-là inconnu. Fort justement, l'on s'accorde à regarder cette impression comme caractéristique.

Mais n'y a-t-il pas dans ce phénomène des aspects encore trop peu étudiés? Laissons de côté la présence sensible ou imaginative qui équivaudrait à une vision de même nom. Ne faut-il pas nettement distinguer une présence *affective* et une présence *intellectuelle*?

Le mot *affectif* est très impropre, si l'on songeait à une expérience confinée dans les seules puissances affectives. Les mystiques expliquent que tantôt cette présence est plus éclairante qu'enflammante, S. Jean de la Croix, *Vive flamme d'amour*, str. III, vs. 3, § 10; *Nuit obscure*, l. II, c. XIII; au surplus, sans conscience concomitante, sans connaissance aucune, un état affectif ne serait pas humain et ne pourrait être objet de mémoire. Ce terme toutefois pourrait être utile, par opposition avec la présence strictement intellectuelle, pour indiquer un mode de présence certainement lié à des états affectifs particuliers, tels que les facultés inférieures y ont encore leur part.

Ici se place un problème délicat : cette présence affective consiste-t-elle dans une touche *sui generis* qui provoque l'amour, ou n'est-elle qu'un mouvement d'amour *sui generis* qui révèle la présence spéciale de Dieu? la présence de Dieu est-elle connue *antécédemment* à l'amour qu'elle éveille, ou seulement *dans et par* cet amour? La complexité psychologique du cas et la rapidité de l'inférence qui porte à conclure d'un sentiment manifestement extraordinaire à sa cause transcendante, peuvent amener les mystiques qui ne s'analysent pas à parler *per modum unius* de la présence de Dieu comme d'un donné original. On voit, par contre, la gravité des conséquences de l'une ou l'autre solution: dans la seconde, l'explication psychologique est aisée, la critique ascétique très facile, le rôle du « don de sagesse » prépondérant; la première, plus difficile à entendre, prête aussi à plus d'illusions. On croit pouvoir dire que la question reste ouverte.

Voici, à titre d'exemple, quelques témoignages de contemplatifs, qui ont cherché plus de précision : Dieu, dit Angèle de Foligno, se joue à visiter l'âme et à se retirer, quand elle veut le retenir; *remanet tamen in anima... tanta lætitia, quod nullomodo dubitat quin Deus sit præsens. Vie*, c. XIII, n. 154, *Acta sanctorum*, t. I, p. 211. « Je ne me retire pas réellement, dit le Christ à Catherine de Sienne, mais c'est l'effet sensible de ma charité dans l'âme qui paraît et disparaît... Mes serviteurs me voient et me goûtent, non pas dans mon essence, mais *dans l'effet de la charité*, de diverses manières. » *Dialogues*, édit. E. Cartier, Paris, 1855, t. I, p. 202 sq., 205. *In via amativa*, écrit Louis de Blois, *sentit* [*anima*] *æstum quendam quieti amoris, sive contactum*

Spiritus Sancti. Opera, Anvers, 1632, *Specul. spirit.*, c. XI, n. 1, p. 578 *a*. « La grâce de Dieu, dit la sœur Gojoz, me fait comme sentir son attouchement sacré. C'est ce que je ne puis exprimer qu'en disant que mon âme sent, presque sensiblement, une plénitude de Dieu et que ce même attouchement divin est la grâce même... On dirait qu'il fait de sa créature une même chose avec Lui, par une liaison de miséricorde et d'amour. » M.-E. de Provane, *Vie de l'humble sœur J.-B. Gojoz*, Besançon, 1901, part. I, c. VIII, p. 70. Le même témoin parle de « cette adorable onction, dont le propre est de rendre Dieu présent, » *ibid.*, p. 71; de « cette mesure de grâce... *dans laquelle et par laquelle* je crois sentir la divine substance se joindre à moi. » *Ibid.*, part. III, c. VIII, p. 480. Sainte Thérèse elle-même paraît donner comme synonymes ces deux expressions : « Quand ce feu de l'amour n'est pas allumé dans la volonté *et* qu'on ne sent pas la présence de Dieu..., » *Château intérieur*, VIe dem., c. VII, *Œuvres*, Paris, 1907, t. VI, p. 234; elle dit plus expressément : « A peine nous mettons-nous en oraison... *aux effets*... qui naissent en notre âme... on comprend qu'il est là... » *Vie par elle-même*, c. XXVII, t. I, p. 338 sq. Il s'agit bien de ce qui se passe *pendant* les états mystiques, non dans les intervalles qui les séparent.

Pour la première opinion (avant l'amour), Poulain, *Les grâces d'oraison*, 6e édit., p. 79 sq.; pour la seconde (dans et par l'amour), Alvarez de Paz, *De inquisitione pacis*, l. V, part. I, app. II, c. IX, *Opera*, Mayence, 1619, t. III, p. 1631, 1632; Schram, *Institutiones theologiæ mysticæ*, Paris, 1868, t. I, § 312, p. 455; § 318, p. 464 sq. La question ne se posant pas pour ces auteurs dans les termes précis où nous l'exprimons, leur texte laisse encore place à la discussion. C'est le témoignage des mystiques qui doit dirimer le débat.

La présence dite intellectuelle ne prête pas à la même difficulté. Elle est nettement distincte de la charité. C'est une certitude absolue de la proximité de la personne aimée, sans représentation sensible ou imaginative de ses traits.

Du point de vue *purement psychologique*, ces phénomènes *pourraient* s'expliquer en rigueur comme les cas de projection spatiale hallucinatoire, si les descriptions précises de quelques mystiques ne semblaient exiger une interprétation différente. Si l'on admet, en effet, la réalité de certaines « paroles intellectuelles » communiquées sans aucun phantasme quantitatif, Ste Thérèse, *Vie par elle-même*, c. XXVII; *Château de l'âme*, VIe dem., c. III, ne voit-on pas que la possibilité d'une équivalence profane approchée ne prouve rien contre la possibilité d'une connaissance d'êtres localisés qui serait cependant obtenue autrement que par l'intermédiaire d'images spatiales? L'analogie des « paroles intellectuelles » suggère l'idée de « présence intellectuelle » et de bons témoins affirment l'avoir éprouvé. J. M[aréchal], *A propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques*, dans la *Revue des questions scientifiques*, 1908, t. II, p. 527 sq.; 1909, t. I, p. 219 sq., 367 sq.

b) L'extase. — Dans toutes les religions enfin, certaines âmes prétendent atteindre parfois à une union spéciale et indicible avec le divin; c'est l'extase.

A s'en tenir à ce thème commun, tout est identique en tous. Mais pour faire œuvre critique, il importe de distinguer l'*extase pharmaceutique*, produite par l'absorption de certaines vapeurs anesthésiantes, B.-P. Blood, *The anæsthetic revelation and the gist of philosophy*, Amsterdam (N. Y.), 1894; cf. W. James, *L'expérience religieuse*, 2e édit., p. 330 sq.; l'*extase hystérique*, par surexcitation anormale de certains centres nerveux; l'*extase théurgique* de Jamblique, et de certains moines chrétiens, obtenue par des pratiques réglées; l'*extase dialectique*, procurée par l'ascension intellectuelle du multiple à l'unité pure comme chez Plotin, et dans certaines pages d'Augustin directement inspirées par lui. Comment confondre avec ces phénomènes à cause nettement assignable, à technique définie, l'*extase mystique* de certains saints catholiques, différente par la préparation presque exclusivement éthique, par les caractéristiques affectives et intellectuelles qui l'accompagnent, et — critère plus incontestable — par ses effets physiques et moraux sur ceux qui en bénéficient?

L'étude détaillée de ces expériences aura sa place à l'art. Extase. Il importait seulement de noter ici qu'à ne point distinguer des choses aussi disparates, on s'expose aux plus invraisemblables et aux plus illégitimes conclusions.

Poulain, *Des grâces d'oraison*, 6e édit., Paris, 1909, spécialement c. XVIII, p. 253 sq., et *passim*; J. Maréchal, *loc. cit.*, 1909, t. I, p. 390 sq.

II. Explication théologique. — Reste à expliquer les faits que nous venons de distinguer et de rectifier.

1° *Notion de la religion.* — Une notion domine toute la question : celle de *religion*, non sous le rapport métaphysique, mais sous son aspect psychologique. L'attitude d'âme proprement religieuse commande, en effet, toutes les réactions affectives dites religieuses. Or la pensée catholique n'est point douteuse.

La vertu de religion n'est pas une adhésion platonique à la vérité connue — *une sagesse*; ni une correction toute extérieure, dans les rapports avec le divin — *une étiquette*; encore moins un autosuggestion par les idées, propre à charmer les ennuis de la vie — *une recette*; ou une attention calculée aux pratiques qui peuvent assurer la protection ou la connivence du souverain justicier — *un marchandage*; fondée sur le droit absolu du créateur à l'hommage de sa créature, elle relève de la vertu de justice. Mais, observent les théologiens, la justice qui lie l'homme à Dieu n'a point pour analogue stricte celle qui unit deux individus indépendants l'un de l'autre, hormis leur commune dette : elle est semblable à celle qui unit les enfants aux parents. Le fait qu'ils leur doivent la vie et tous les secours qui l'ont développée ne diminue point leur devoir de reconnaissance; il l'accentue. Par contre, comme ils sont la chair de leur chair, ils ne peuvent les tenir comme des étrangers : l'obligation de justice devient proprement un devoir de *piété*.

Ainsi en est-il de nos rapports avec celui qui nous a donné et nous donne la vie à chaque instant, père comme tous, parce qu'il nous produit à son image, et plus que tous, parce que nul agent humain n'atteint, comme la cause première, l'être intime de notre substance. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CI, a. 3; Suarez, *De virtute et statu religionis*, tr. I, l. III, c. IV, n. 4 sq., 16 sq. Si donc, en raison de la dette qui lie toutes nos facultés, la volonté et le cœur autant que les autres, on pouvait, au sens large, définir la religion *une amitié*, on voit qu'à bien considérer notre origine, le mot doit se prendre en toute rigueur, ou plutôt avec cette nuance très spéciale d'affection qui marque l'amitié entre pères et enfants. En évitant l'erreur condamnée de Baius, Denzinger, *Enchiridion*, n. 1016 (896), et de Quesnel, n. 1408 (1273), qu'il n'y a d'acte religieux ni méritoire hors de la charité, on a tout droit de dire, avec saint Augustin, que la religion ne réalise sa pleine notion que par l'amour : *Pietas cultus Dei est, nec colitur ille nisi amando. Epist.*, CXL, c. XVIII, n. 45, *P. L.*, t. XXXIII, col. 557; *De Trinit.*, l. XII, c. XIV, n. 22, t. XLII, col. 1010. Selon les temps et du fait de l'homme, elle peut prendre un caractère plus ou moins prédominant de crainte, ou de formalisme; de sa nature, elle est autre, et ce qui est vrai en toute hypothèse l'est spécialement dans l'ordre surnaturel, après l'adoption divine.

De ce chef, sont à prévoir, dans la pratique religieuse, les réactions émotionnelles qui existent entre humains dans la pratique de la *piété filiale*, non que l'amour y ait place exclusive, mais comme il est le but et l'agent

normal, l'action de Dieu, soit qu'elle récompense, soit qu'elle châtie, soit qu'elle éprouve, doit viser à le produire; sa présence ou son absence doit expliquer les différences et les vicissitudes de la vie religieuse. La constatation précédente est donc grosse des plus graves conséquences.

Ce commerce d'amitié entre Dieu et l'homme naît et s'entretient par les facteurs que nous allons déterminer.

2° *Facteurs psychologiques de la vie religieuse.* — Avec prédilection les pseudo-mystiques de tous les temps et, de nos jours, les théoriciens de l'expérience religieuse insistent sur l'immanence divine : présent au fond de toutes les consciences, Dieu provoque lui-même et dirige le mouvement qui les amène vers lui.

A cette thèse est venue s'ajouter récemment celle de Myers, vulgarisée par W. James, sur le rôle de la subconscience. Les bords extrêmes de la conscience, d'après James, seraient en quelque sorte continus avec « le moi plus grand » ou les « moi » supérieurs, d'où découleraient dans le fidèle les expériences de salut. La théorie prend une teinte panthéiste. *A pluralistic universe*, p. 307; *L'expérience religieuse*, 2e édit., p. 398-405.

M. Bois, protestant positif, l'adapte à ses vues théistes : il essaie de montrer que la région subliminale est naturellement indiquée comme terrain de communication entre Dieu et l'homme, des manifestations plus nettes de l'action divine devant périmer le jeu de la liberté. *La valeur de l'expérience religieuse*, c. v, p. 104-138.

Une accommodation analogue, où l'on souhaiterait parfois de plus expresses réserves, a été tentée, du point de vue catholique, par M. de Hügel, *The mystical element of religion*, t. II, p. 265 sq., 338 sq.

Ces théories ne sont pas sans valeur.

Élaborée surtout en vue d'expliquer les crises religieuses des sectes américaines, il serait surprenant que la thèse de la subconscience n'eût pas réussi à éclairer leur mécanisme psychologique et, du même coup, nombre de phénomènes émotionnels ou nerveux, purement naturels, qui peuvent se rencontrer d'ailleurs avec d'autres phénomènes pleinement irréductibles au même type. Omettant ce qui serait en ce genre détente nerveuse ou synthèse subite d'aperceptions latentes, nous étudierons seulement ce qui relève de principes plus relevés et de causes plus profondes.

L'immanence divine elle-même ne répond pas adéquatement au problème. Sous les réserves que nous indiquerons bientôt, col. 1821, elle constitue une indiscutable vérité, mais, si l'on écarte la solution panthéiste, il reste à expliquer la raison dernière du mouvement d'affection qui porte l'un vers l'autre l'âme et Dieu. S'ils sont même chose, l'identité d'appétits se comprend — mais que de contradictions le système entraîne ! S'ils sont distincts, pourquoi Dieu vient-il travailler l'âme, et pourquoi dans l'âme cet incoercible appel du divin?

La théologie catholique, ou plutôt, pour une large part, la philosophie traditionnelle, présente sur le sujet cinq thèses principales.

1. *Similitude entitative* (συγγένεια). — Mise en garde contre le panthéisme par le dogme de la création, l'Église trouvait en même temps, à la première page de la Genèse, I, 26, la solution qui lui suffisait : l'homme est créé à l'image de Dieu. Il existe donc entre créature et créateur une parenté réelle, fondée sur une *analogie* de nature.

Ne pouvant développer cette doctrine dans toute son ampleur, en montrant comment toute création est nécessairement *participation*, parce qu'aucun être n'est possible que par *imitation* entitative de celui qui seul, en rigueur, *est*, puisque seul il se suffit pour exister, voir ANALOGIE, t. I, col. 1146 sq.; CRÉATION, t. III, col. 2087, nous nous contenterons d'insister sur un seul trait de ressemblance : ce qui fait l'homme, à un titre spécial, « image de Dieu », c'est l'intelligence.

Dans la mesure où ils participaient au Verbe divin (λόγος σπερματικός), dit saint Justin, chaque philosophe s'est approché de la vérité, διὰ τὸ συγγενὲς ὁρᾶν. *Apol.*, II, n. 13, *P. G.*, t. VI, col. 465. *Ex ipsa ratione ac prudentia*, écrit Lactance, *intelligitur esse quædam in homine ac Deo similitudo*... De là procède la tendance religieuse, caractéristique de l'homme : *id affectare nos... quod nobis familiare, quod proximum sit futurum... ipsa cogente natura, sentiens vel unde orta sit, vel quo reversura. Divin. instit.*, l. VIII, c. IX, *P. L.*, t. VI, col. 765, 766. Saint Augustin, qui combattit toutes les exagérations hérétiques, *Contra Fortunatum*, l. I, n. 11, *P. L.*, t. XLII, col. 116, 117; *De actis cum Felice manichæo*, l. II, c. XIX, col. 549; *De Gen. ad litt.*, l. VII, c. II, n. 3, t. XXXIV, col. 357; c. XI, n. 17, col. 361; c. XXVIII, n. 43, col. 372..., *nec cujus portio, sed cujus conditio est, De civitate Dei*, l. VII, c. V, t. XLI, col. 199, a insisté plus que d'autres sur cette similitude entre l'âme et Dieu par la raison, *De Genesi liber imperfectus*, c. XVI, n. 54 sq., t. XXXIV, col. 241; n. 60, col. 243; *De Genesi ad litteram*, l. III, c. XX, n. 30 sq., col. 292 sq. On peut voir la même doctrine condensée dans ces quelques mots de saint Thomas : *non enim esset in natura alicujus quod amaret Deum, nisi ex eo quod unumquodque dependet a bono quod est Deus. Sum. theol.*, Ia, q. LX, a. 5, ad 2um; IIa IIæ, q. XXVI, a. 13, ad 3um.

Il suffira, pour justifier ces vues, d'attirer l'attention du lecteur sur l'intellectualité de l'âme. Nous concevons cette perfection surtout de manière négative, par exclusion de toute composition (quantitative) : peu importe. Nous entrevoyons déjà comment elle reproduit, mieux que toute autre substance, la simplicité (même qualitative) de l'être divin : il y a donc entre les deux termes similitude entitative ou ontologique (συγγένεια, *cognatio cum Deo*). Elle entraîne une similitude d'appétits.

En effet, une substance qui n'agit pas par application de quantité à quantité est apte à percevoir les ensembles, les rapports, les notions simples; de là découlent toutes ses propriétés : aptitude à connaître l'Infini et tendance nécessaire vers ce terme.

Ce que nous voudrions accentuer dans cette esquisse, c'est le caractère intuitionnel de cette connaissance et le caractère spontané de cette recherche : réduite à la perception de certaines notions premières et de certains principes, à plus d'un égard, ni la déduction, ni la liberté n'y ont de part; c'est comme une expérience.

Remontons aux origines de la connaissance, et pour éviter tout esprit de système, considérons non telle ligne exclusive, comme la moralité, mais tous les aspects immédiats de l'être : vérité, beauté, bonté, moralité.

Chacun concédera le fait pour la perception du vrai. L'évidence qui l'impose prend précisément ce caractère de paraître, au point d'arrivée, moins une déduction, qu'une expérience : on voit et l'on voit avec tant de force qu'on ne peut pas plus douter de cette intuition que de ces données immédiates impliquées dans l'évidence physique la plus rudimentaire. Certains théoriciens ont voulu la découper en trois vérités primitives : aptitude à connaître, principe de contradiction, existence du moi. En réalité, il n'y a là que le triple aspect d'un fait de conscience simple en quelque manière : aucune de ces vérités n'est *connue* explicitement; chacune est *sentie* dans la nécessité physique, pour le sujet, de s'atteindre dans et par la représentation de tel objet : l'ordre logique et l'ordre ontolo

gique s'identifient pour lui, en quelque sorte, dans l'impression d'une nécessité subie.

La perception du beau a le même caractère. On insiste souvent sur ses normes objectives, sans noter suffisamment l'élément subjectif qu'il requiert : une certaine excellence d'harmonie entre l'objet et la faculté. Le charme qui en résulte s'éprouve donc, avant qu'on soit en mesure de l'analyser et de le définir.

Ainsi en va-t-il dans l'ordre de la bonté : elle est expérimentée dans la satisfaction qu'elle apporte.

De même, si la moralité, de quelque façon qu'on explique ses derniers fondements, s'appuie certainement sur la convenance des actes avec la nature raisonnable, ne voit-on pas que ce rapport, au moins dans les cas rudimentaires qui forment la trame de la vie, est moins conçu que senti? La légitimité de certaines actions se perçoit d'instinct dans le besoin qui les appelle; l'illégitimité de certaines autres dans l'entorse violente que la volonté se donne en prenant à leur occasion le contre-pied d'une attitude jugée légitime ailleurs. Le nier, ce serait oublier que les connaissances ne sont pas des abstractions qui se succèdent sans lien dans l'intelligence, mais des états de conscience dont chacun laisse sa trace, engendrant dans la faculté un commencement d'habitude.

Il est aisé de comprendre, dès lors, comment de ces expériences l'âme passe irrésistiblement, non à la perception directe du Vrai, du Beau, du Bon, du Bien absolus, mais à la conception confuse de ces réalités et à leur recherche inconsciente.

Dès que la répétition d'impressions analogues est venue l'orienter vers les idées générales, avant même que ces notions abstraites ne soient explicitement formulées, elle conçoit — mieux vaudrait dire, tant cette connaissance est fatale et immédiate, *elle sent* — qu'aucun des êtres qui l'entourent n'épuise la notion d'être, de grandeur, de beauté, de bonté, de moralité, et elle se sent attirée par le meilleur et le mieux, indépendamment de tout acte réflexe, par le seul fait que, vaguement mais nécessairement, elle l'entrevoit comme possible et qu'elle subit son influence. L'organe visuel, après avoir passé par divers degrés de lumière, éprouve, s'il est placé dans une semi-obscurité, qu'il n'a pas toute la clarté dont il peut jouir et qu'il l'appelle invinciblement. Il ne perçoit pas la lumière parfaite dans l'imparfaite, mais comme toute faculté s'atteint elle-même dans son acte, il expérimente le besoin et la recherche de ce surcroît dans la sensation simultanée de son énergie inassouvie. Ainsi en va-t-il de l'intelligence.

Placée, par la simplicité de sa nature, en dehors de l'ordre quantitatif, elle n'a plus rien à sa mesure, comme terme de connaissance ou comme terme de son appétit, que l'Infini, parce que l'intellectualité lui permet de le concevoir, et que l'amour du mieux ou du parfait — quoi qu'il en soit des actes réfléchis — n'est pas plus affaire de choix, pour les tendances *spontanées* de l'âme, que ne l'est pour l'œil l'amour de la lumière.

Inutile de parler d'innéisme strict avec Descartes, de perception immédiate de l'Infini dans le fini, avec Max Müller, ou bien avec Gratry, de sens divin, passant d'un bond du fini à l'Infini; il suffit d'un innéisme large, tel que l'ont entendu les scolastiques; *ejus cognitio nobis innata dicitur esse, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse.* S. Thomas, *In Boet., De Trinit.*, q. I, a. 3, ad 6um; *Sum. theol.*, Ia, q. II, a. 1, ad 1um.

Le divin est donc pressenti, dès l'aurore de la vie raisonnable, sous les traits vagues du plus grand et du meilleur. Subconscientes à quelques égards, ces perceptions préparent de loin l'intellection des notions les plus hautes. Lorsque se posent, devant la conscience claire, des degrés de vérité, de beauté ou de bonté, encore inéprouvés, l'effort d'intelligence qu'ils provoquent réveille sympathiquement les émotions antérieures; ces aperceptions obscures se fondent avec la perception présente dans une synthèse lumineuse : l'âme tressaille, comme à la solution d'une énigme inexprimée qui la tourmentait. Mais ces intuitions de réalités supérieures n'apaisent pas son mal : en confirmant les tendances instinctives, elles les désespèrent et les excitent à la fois : *inhorresco in quantum dissimilis ei sum; inardesco in quantum similis ei sum.* S. Augustin, *Confess.*, l. XI, c. IX, *P. L.*, t. XXXII, col. 813. En voyant ce qu'elles sont et ce qui leur manque, le cœur s'éprend d'un « mieux » plus accompli.

Ce « mieux », la raison théorique le nomme Dieu et, puisqu'il est au terme de toutes les voies où nous cherchons quelque satisfaction, puisqu'il donne à chaque être la participation de son être qui le rend aimable, les scolastiques n'ont pas craint de dire qu'il était implicitement recherché et connu dans tout objet. S. Bonaventure, *Opera*, édit. Quaracchi, t. V, p. 315. Le nom qu'on lui donne suppose une décision libre, non l'idée qu'on s'en fait, ni l'amour qu'on lui porte : *Non dubia sed certa conscientia, Domine amo te... Quid autem amo, cum te amo? Non speciem corporis, nec decus temporis, nec candorem lucis... et tamen amo quamdam lucem, et quamdam vocem, et quemdam odorem.* On l'objective sous toutes les formes qui répondent à un appel de la nature, sans l'imperfection qui rebute en elles. *Hoc est quod amo, cum Deum meum amo.* S. Augustin, *Confess.*, l. X, c. VI, n. 8, *P. L.*, t. XXXII, col. 782 sq.; c. XXII, n. 32, col. 793.

Ce qui est vrai de l'idée de Dieu, l'est aussi de l'idée de moralité ou de béatitude. A voir comment tous la cherchent, on dirait que, dans quelque vie antérieure, tous l'ont connue : *Ubi noverunt eam, quod sic volunt eam?* Le mécanisme de ces perceptions confuses, enregistrées dans la subconscience, suffit à en rendre compte : *Habemus eam nescio quomodo.* S. Augustin, *Confess.*, l. X, c. XX, n. 29, col. 792 ; cf. c. XXI sq., col. 792 sq.

Si les premières connaissances (*in communi, in confuso*) et les premières tendances sont imposées par la nature, les déviations qui résultent soit de l'erreur, soit du libre choix, entraînent, au lieu de la jouissance qui s'épanouit spontanément sur l'acte normal, le malaise et la souffrance. Constatation de psychologie élémentaire, presque de physiologie, qu'Augustin a traduite par le mot connu : *Fecisti nos ad te, [Domine], et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te. Confess.*, l. I, c. I, n. 1, *P. L.*, t. XXXII, col. 661. Mot admirablement choisi, puisque « l'inquiétude » correspond aux appréhensions vagues, cf. l. IV, c. X, n. 15, col. 669 sq.; l. VI, c. XVI, n. 26, col. 732; *nam in ipsa misera inquietudine... satis ostendis quam magnam creaturam rationalem feceris, cui nullo modo sufficit ad beatam requiem quidquid te minus est, ac per hoc nec ipsa sibi*, l. XIII, c. VIII, n. 9, col. 848. Cf. *De Trinit.*, l. X, c. V, t. XLII, col. 977.

Ainsi s'expliquent par une analogie de nature entre l'homme et Dieu les expériences fondamentales de la vie religieuse. Voir col. 1808.

2. *Assimilation progressive.* — Cette similitude est susceptible de progrès, non qu'il soit possible de perdre ou d'augmenter la simplicité substantielle de l'âme, mais parce qu'il dépend de nous de réformer la vie animale, qui prédomine pendant l'enfance, et de spiritualiser des habitudes qui engendrent, si elles se règlent sur les sens, une « seconde nature », toute sensuelle.

En dépendance de l'école pythagoricienne, Platon, Philon et Plotin ont donc inculqué la nécessité pour le sage de se reconquérir : qui n'imite point la pureté

divine ne peut espérer une connaissance profonde du divin, μὴ καθαρῷ γὰρ καθαροῦ ἐφάπτεσθαι οὐ θεμιτὸν ἦν. Platon, *Phædon*, c. XII, 67 c; cf. c. X-XIV.

Le mot de l'Écriture : « Bienheureux les cœurs purs, parce qu'ils verront Dieu, » Matth., v, 6, orientait les Pères dans la même voie. Ils s'y sont engagés de telle sorte qu'on s'étonne vraiment de l'oubli dans lequel leur thèse est tombée.

Nous rappellerons brièvement son histoire, avant de montrer le parti qu'on en peut tirer.

Ébauchée dans saint Justin, col. 1816, elle est reprise par Théophile d'Antioche : les vices sont à l'âme ce que les ténèbres sont aux yeux, *Ad Autolyc.*, l. I, n. 2, *P. G.*, t. VI, col. 1025, 1028; et développée par Clément d'Alexandrie : la pureté de vie, en nous rendant semblables à Dieu, nous permet seule de le connaître, car la connaissance véritable n'est pas une science de mots, c'est une lumière qui se répand dans l'âme par l'observation de la loi. *Strom.*, III, c. V, *P. G.*, t. VII, col. 1145, 1148; cf. *Protrept.*, c. IX, col. 197. Voilà le culte en esprit et en vérité. *Strom.*, V, c. XI, t. IX, col. 101 sq. Origène s'en explique plus sommairement. *Contra Celsum*, l. VI, n. 69, *P. G.*, t. XI, col. 1404; l. VII, n. 33, col. 1468.

L'âme pure, observe saint Athanase, contemple dans son verbe intérieur le Verbe à l'image de qui elle est faite, et dans le Verbe le Père, *Orat. contra gentes*, n. 2, *P. G.*, t. XXV, col. 5, 8; la voie qui mène à Dieu n'est donc pas loin de nous, ou hors de nous, mais en nous, n. 30-35, col. 60 sq. Cf. *De incarnatione Verbi*, n. 57, col. 196, 197.

La théorie est plus approfondie chez les Pères cappadociens. En détruisant ou en restaurant la ressemblance avec Dieu, les mœurs, dit saint Basile, permettent ou interdisent à l'âme de le connaître, en se connaissant. *Homil. in Attende tibi*, n. 7, *P. G.*, t. XXXI, col. 213 sq.; *De legendis gentilium libris*, n. 7, col. 581 sq.; *Epist.*, CCXXXIII, t. XXXII, col. 864 sq. Ce qui est impur, dit saint Grégoire de Nazianze, après Platon, ne peut entrer en relation avec ce qui est pur, *Orat. theol.*, I, c. II, *P. G.*, t. XXXVI, col. 13 sq.; II, c. I, II, col. 25 sq. Comme Clément d'Alexandrie, il montre dans la pratique des préceptes l'école providentielle de cette spiritualisation, *Orat.*, XXXIX, c. VIII, col. 344, 345, et condense ses enseignements dans une formule prégnante : le fondement de la spéculation, c'est l'action, πρᾶξις γὰρ ἐπίβασις θεωρίας. *Orat.*, XX, c. XII, t. XXXV, col. 1080.

Nul n'a insisté sur ces principes autant que saint Augustin. Voir AUGUSTIN, t. I, col. 2332 sq. Il conçoit le mouvement du retour à Dieu comme une intériorisation de l'âme vers l'absolu immanent en elle, par une purification croissante de la vie : *non enim ad eum qui ubique præsens est locis movemur, sed bono studio bonisque moribus, De doctrina christiana*, l. I, c. X, t. XXXII, col. 23; *in illo enim vivimus et movemur et sumus. De Trinitate*, l. VII, c. III, n. 5, t. XLII, col. 950. C'est donc affaire moins dialectique que pratique : *non oculo sed corde quærendus est; sed quemadmodum si solem... videre vellemus, oculos corporis purgaremus..., volentes videre Deum, oculum quo Deus videri potest, purgemus. In Epist. I Joa.*, tr. VII, n. 10, t. XXV, col. 2033. Cf. *De moribus manichæorum*, l. II, c. VII, n. 10, t. XXXII, col. 1349; *Epist.*, CLXXXVII, c. V, n. 17, t. XXXIII, col. 838. Le véritable principe d'assimilation, c'est l'amour. *In Epist. I Joa.*, tr. X, n. 9, t. XXXV, col. 2051; en modelant l'un sur l'autre ces deux termes, immanents par nature, il les rend présents l'un à l'autre par recherche consciente. *Ibid.*, tr. X, n. 4, col. 2057; *De Trinitate*, l. VIII, c. IV, n. 6, t. XLII, col. 951; c. X, col. 960. De là son rôle considérable dans la vie religieuse : *amore petitur, amore quæritur, amore pulsatur, amore revelatur, amore denique in eo quod revelatum fuerit permanetur. De moribus Ecclesiæ*, l. I, c. XVII, n. 31, t. XXXII, col. 1324. En conséquence, il ne saurait y avoir ni connaissance éminente, ni jouissance intense qu'au prix de la sainteté : *nemo invenit nisi purgatus. Soliloq.*, l. I, c. I, n. 3, *ibid.*, col. 870. *Cum [Deo] autem est, quando purissime intelligit et tota charitate quod intelligit diligit. De vera religione*, c. XXXI, n. 58, t. XXXIV, col. 148.

Conçue de ce point de vue tout moral, la purgation de l'âme n'a rien à faire de l'apparat rituel des « mystères »ethniques et de la théurgie néoplatonicienne. *De civitate Dei*, l. X, c. IX, t. XLI, col. 286; *De Trinitate*, l. VIII, c. VII, n. 11, t. XLII, col. 957; *Epist.*, CCXXXV, n. 2, t. XXXIII, col. 1032. Mais notre docteur se garde bien de confondre avec ces recettes humaines les règles de pensée et d'action que Dieu pourrait avoir révélées, pour conduire l'homme, par une pédagogie intégrale, à l'assimilation parfaite. La voie qu'il indique est celle de la soumission complète à ces dogmes et préceptes. *Soliloq.*, l. I, c. VI, n. 12, t. XXXII, col. 875 sq.; *De Trinitate*, l. I, c. I, n. 3, t. XLII, col. 821; l. VIII, c. IV, n. 6, col. 951; *Serm.*, CCLXI, c. IV sq., t. XXXVIII, col. 1204 sq. On le voit par ce sommaire, la théorie de la κάθαρσις a été abordée par Augustin sous tous ses aspects, psychologique, critériologique, ascétique. Nous aurons à préciser sa pensée, voir col. 1838, 1852.

Pour comprendre son apport personnel au problème psychologique, il convient de se souvenir que, comme toute perception de vérité est, dans sa philosophie, participation de la vérité incréée, tout mouvement de charité est participation de celui qui s'est défini la Charité. Cf. *In Epist. I Joa.*, tr. VII, n. 4, t. XXXV, col. 2031. *Et quo nisi Deo plenus est qui plenus est dilectione. De Trinitate*, l. VIII, c. VIII, n. 12, t. XLII, col. 957, 958; *Confess.*, l. XIII, c. XXXI, t. XXXII, col. 865; *In Epist I Joa.*, tr. VIII, n. 12, t. XXXV, col. 2043. A chaque stade du mouvement ascensionnel qui ramène à Dieu, et à proportion de la similitude acquise, nous sommes donc portés vers Dieu par Dieu lui-même : la communauté de nature devenue plus étroite est plus exigeante d'une union plus accomplie. Il est visible toutefois que l'attention du saint docteur s'est portée beaucoup plus vers l'influence de l'action sur la spéculation, que sur la corrélation entre l'action et l'émotion.

La remarque serait à répéter au sujet de saint Bernard, voir col. 1838, et de saint Thomas, voir col. 1841, qui tous deux ont magistralement exploité cette thèse. La pensée des Pères attend donc de nouvelles précisions. S'ils ont admis une connaissance par sympathie, pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, c. II, § 9, *P. G.*, t. III, col. 673, ou comme parle saint Thomas, *per quamdam affinitatem ad divina, In IV Sent.*, l. III, dist. XXXV, q. II, a. 1, sol. 1ª; *per quamdam unionem ad divina, ibid.*, sol. 3ª; *per quamdam connaturalitatem, Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XLV, a. 2; il reste à montrer comment des appréhensions vagues préparent ces idées claires, comment, à chaque degré de la purification intérieure, correspondent des appétits et des émotions plus ou moins purs.

Sans faire appel aux *habitus* surnaturels, ni aux grâces actuelles de la théologie, il est hors de doute, en effet, que l'habitude de la chasteté, de la tempérance, bref, des diverses vertus, développe en nous, non précisément des tendances expresses au Dieu de l'ordre surnaturel, ni même au Dieu de l'ordre naturel, mais vers les voies ascendantes de l'ordre moral, qui toutes vont aboutir à ce terme. La vie affective en est transformée d'autant.

3. *Action immanente de Dieu.* — En fait, au cours de cette évolution, l'âme ne reste pas livrée à ses propres forces. Dieu, au plus intime d'elle-même, la stimule et la dirige. Saint Paul en donne la raison, en soulignant ce point de contact entre le christianisme et la philosophie profane : *in ipso enim vivimus et movemur et sumus.* Act., XVII, 28. Les docteurs de l'Église ne pouvaient manquer d'accentuer cette importante vérité. Ils l'ont fait, au double point de vue statique et dynamique, avec une profondeur de pensée trop méconnue. Voir CRÉATION, t. III, col. 2087, 2091; CONSERVATION, CONCOURS, IMMANENCE.

Ce n'est donc pas sur *le fait* de l'immanence, mais sur *son mode*, que le désaccord peut exister entre catholiques et acatholiques. L'encyclique *Pascendi* le rappelait expressément : « Les uns la comprennent en ce sens que Dieu est plus présent à l'homme que l'homme ne l'est à lui-même; ce qui manifestement, à charge de le bien entendre, est irréprochable. D'autres la mettent en ceci que l'action de Dieu ne fait qu'un avec l'action de la nature, comme cause première et cause seconde, ce qui supprime en fait l'ordre surnaturel. D'autres enfin l'expliquent de telle sorte qu'ils donnent lieu de soupçonner un sens panthéiste; c'est d'ailleurs ce qui cadre le mieux avec le reste de leurs doctrines. » Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 2087.

En insistant sur la compénétration du fini par l'Infini, oublier l'infinie distance qui les sépare, non quant au lieu, mais quant à l'être, Denzinger-Bannwart, n. 1782 (1631), c'est, logiquement, en supprimant la distinction des deux termes, ruiner le fondement de la religion. Cet abus évité, l'Église maintient plus que toute autre école l'action intime de Dieu dans les âmes par une présence immédiate. A un double titre, comme cause première, et comme auteur de l'ordre surnaturel, il imprègne et dirige toute l'activité de la créature.

Le plus habituellement son intervention ne se fait pas sentir, parce qu'il n'a pas à entrer dans l'âme — il est toujours en elle — et parce qu'il a garde de ne pas supprimer la liberté. Ses premières sollicitations, disent les théologiens, se mêlent aux attraits indélibérés, d'abord à peine perçus, qui précèdent les délibérations explicites, et dont nul ne peut dire souvent quel strict enchaînement d'idées les a provoqués. A cet égard, et du point de vue psychologique, il est d'ordinaire impossible de discerner ses suggestions de celles que des incidents multiples font monter de la subconscience. Mais borner là son rôle est de tous points arbitraire.

Dans l'hypothèse panthéiste, il est vrai, on ne peut guère concevoir comme relation que la transmission, par le seuil de la conscience contigu à la substance divine, des vibrations affaiblies (ou des pensées) qui l'agitent. Mais on ne peut refuser à un Dieu personnel d'ordonner son action à un but spécial et précis, d'agir nettement et de parler dans la conscience claire, aussi bien que sur ses bords extrêmes. Ses moyens sont multiples : il peut, mêlant son action à celle des causes secondes, modifier seulement leur énergie, augmentant, par exemple, de manière singulière l'illumination ou l'émotion que d'ordinaire elles provoquent, ou même en introduisant, sans connexion avec les états de conscience antécédents, des états nouveaux propres à modifier le cours des pensées ou des désirs : ces plus-values providentielles et ces motions sans cause, précisément en raison de leur caractère anormal, pourront être reconnues avec une probabilité plus ou moins grande. Suarez, *De religione Societatis Jesu*, l. IX, c. V, n. 39 sq.; Bona, *Traité du discernement des esprits*, l. VI, § 3, n. 14; l. VII, § 1, n. 2. Que par ailleurs elles ne détruisent pas la liberté, il est aisé de s'en rendre compte : c'est que, avant toute critique rationnelle, elles n'ont rien de plus singulier que les successions souvent si imprévues, si déconcertantes, de nos idées ou de nos affections; même après critique, comme nous ne voyons strictement ni Dieu, ni son action, elles ne sont d'ordinaire intelligibles que par la foi; l'âme garde donc la faculté ou de les tenir pour divines, en s'appuyant sur le dogme, ou de les regarder comme naturelles, en invoquant le mystère de la vie psychique.

En plus de ces illuminations et motions, Pères de l'Église et scolastiques ont admis une action divine ordonnée de manière spéciale au sentiment. Elle a pour but immédiat, non de faire comprendre, mais de faire goûter les réalités religieuses : c'est le don de sagesse.

4. *Le don de sagesse.* — A vrai dire, certains auteurs insistent sur la connaissance que ces jouissances présupposent ou produisent, pour rapprocher le don de sagesse du don d'intelligence. Voir Pierre Lombard, *Sent.*, l. III, dist. XXXV; S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXVIII, a. 4; IIª IIæ, q. XLV, a. 1, ad 2um; cf. Jean de Saint-Thomas, *Cursus theol., In IIam IIæ*, disp. XVIII, a. 4. D'autres appuient sur le goût expérimental qui leur est propre, pour l'en distinguer plus nettement : *Et sic [sapientia] nominat cognitionem Dei experimentalem et hoc modo est unum de septem donis Spiritus Sancti, cujus actus consistit in degustando divinam suavitatem.* S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXV, q. 1; cf. q. III, *Opera*, Quaracchi, t. III, p. 774, 775, 778; dist. XXXIV, a. 2, q. II, ad 2um, *ibid.*, p. 748. C'est l'opinion qui semble prédominante et préférable. Cf. Suarez, *De gratia*, l. II, c. XVIII.

On peut le concevoir encore comme un apport quasi miraculeux de jouissance en des actes qui par eux-mêmes ne l'appellent pas, ou comme l'épanouissement, connaturel en un sens, d'actes posés sous la guidance spéciale de l'Esprit-Saint. Cette interprétation semble plus conforme à la psychologie et bien appuyée sur la tradition.

En effet, quand une vie déraisonnable a altéré, avec la ressemblance morale, la similitude d'appétits qui le portait vers tout ce qui est vérité, pureté et justice, Phil., IV, 8, l'homme ne peut éprouver à l'égard des préceptes de la religion naturelle, et plus encore à l'égard des prescriptions d'une religion positive, ordonnées à réformer ces abus, qu'aversion et dégoût. Cette haine est instinctive, et la souffrance qui l'accompagne inévitable, col. 1818. Un phénomène inverse se produit, dans le cas contraire : *ubi autem amor est, labor non est, sed sapor. Et forte sapientia a sapore denominatur, quod virtuti accedens quoddam veluti condimentum, sapidam reddat, quæ per se insulsa quodam modo... sentiebatur.* S. Bernard, *In Cantic.*, serm. LXXXV, n. 8, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 1191. Si le plaisir naît ainsi de l'ordre parfait, il est inutile d'y prétendre tant que les actes bons sont extorqués pour ainsi dire par le seul commandement de la raison, par occasion ou par contrainte extérieure. *Ibid.*, n. 9, col. 1192.

Il ne serait pas moins superficiel de borner les effets du don de sagesse à des émotions d'ordre sensible. Nul ne fera difficulté d'admettre qu'il peut exister, dans le tréfonds de l'âme, une satisfaction intense capable de compenser les souffrances et les dégoûts qui en émeuvent la périphérie. Il en va de même de toute passion vive. A plus forte raison, en peut-il être ainsi, quand l'union des volontés entre l'aimant et l'aimé s'est établie par une épuration progressive des passions, quand elle aboutit à faire apprécier des réalités supérieures, idées et beautés de l'ordre spirituel, quand, en réglant de manière de plus en plus stricte l'activité volontaire sur l'idéal moral auquel porte la collaboration intérieure de Dieu, elle permet, pour ainsi dire, de lui à l'âme, un écoulement proportionné de cette plénitude de bien-être que doit être l'Infini.

Compris de la sorte, et sans préjuger d'une providence spéciale, le don de sagesse n'est autre chose que l'aboutissement normal de l'action surnaturelle qui « fait prendre goût » aux choses religieuses : il est conféré dans et par l'amour; *hoc [præstat sapientia] præsertim per quamdam connaturalitatem ad res divinas, quam efficit charitas.* Suarez, *De oratione*, l. II, c. x, n. 9.

5. *Les grâces* gratis datæ *et les faveurs surnaturelles.* — Enfin, en revenant sur l'observation déjà faite, col. 1821, que dénier à Dieu le pouvoir de modifier le cours naturel des causes secondes, c'est nier en fait sa personnalité, sa toute-puissance et sa liberté, il faut ajouter aux considérations précédentes celle des interventions proprement miraculeuses de Dieu. Visions, révélations, grâces mystiques extraordinaires ne font que constituer une classe à part, celle des miracles psychologiques, dans ces faits extraordinaires dont la théologie professe *la possibilité*, tout en se montrant fort sévère dès qu'il s'agit de prononcer sur *la question de fait.*

Précisément parce que ces phénomènes ne rentrent pas dans le domaine commun, il nous suffira de les mentionner ici, en renvoyant le lecteur aux articles spéciaux, Contemplation, Extase, Révélations (privées), Visions.

Nous avons envisagé les facteurs précédents, dans les cinq thèses brièvement rappelées, du point de vue statique, insistant sur ce fait évident, en dehors de toute théologie, que toute modification ontologique devait entraîner un changement des réactions émotionnelles. Il convient d'examiner comment ils entrent en jeu.

3° *Évolution de la vie religieuse.* — Inutile de revenir en détail sur les trois ordres d'expériences énumérés plus haut : fondamentales, dérivées, mystiques. Les premières ont leur cause profonde dans l'intellectualité de l'âme, col. 1816. Les autres se trouveront élucidées, si nous parcourons les trois stades de cette évolution : voie purgative, voie illuminative, voie unitive.

Cette division, cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. xxiv, a. 9; Suarez, *De oratione*, l. II, c. xi, n. 2, se tire des divers degrés de la charité, et c'est justice, si la religion est une amitié, col. 1814.

Toutefois elle n'a qu'une valeur schématique : il n'est pas en psychologie d'état stable, dont on ne puisse déchoir, ou d'état si simple, qu'il ne participe à plusieurs égards des états d'âmes inférieurs ou supérieurs. Cf. Suarez, *loc. cit.*, n. 4, 8, 10. Si donc on distingue ces trois degrés, débutants, progressants et parfaits, chaque classe pourrait se subdiviser en trois groupes analogues, cf. Bouix, *Memoriale B. Petri Fabri*, Paris, 1873, p. 72 sq., et nul ne peut se désintéresser entièrement de la pédagogie propre à aucune d'elles.

1. *Distinction nécessaire des trois voies.* — Ainsi comprise, cette distinction prend l'importance d'un point diacritique : qui l'admet ou la rejette passe de l'orthodoxie à l'hétérodoxie et — ce qui doit frapper tout esprit réfléchi — d'une religion fondée sur la morale à une conception religieuse plus ou moins amorale, d'une psychologie profonde à une spéculation superficielle. On va le voir.

Aux yeux de Molinos, elle constitue la plus grosse absurdité qu'on ait jamais articulée en mystique : *Tres illæ viæ, purgativa, illumin tiva et unitiva, sunt absurdum maximum quod dictum fuerit in mystica, cum non sit nisi unica via, scilicet via interna.* Denzinger-Bannwart, n. 1246 (1113). L'assertion, en effet, s'impose à toute théorie qui substitue à l'effort volontaire la passivité sous l'action divine : l'émotion, théoriquement, peut être identique, quelle que soit la condition morale du sujet. Tel est le cas des doctrines issues du protestantisme : elles insistent sur le caractère *inconditionné* de l'émotion religieuse : « Rien dans la théologie catholique, écrit W. James, après avoir cité le commentaire aux Galates, ne parle à l'âme douloureuse comme cette doctrine que Luther a tirée de sa propre expérience..., l'intuition immédiate que, *tel que je suis*, coupable, sans un moyen de défense, je suis sauvé, aujourd'hui même et *pour toujours.* » *L'expérience religieuse*, 2e édit., p. 208, 209. A. Sabatier vante de même une grâce « pure et sans condition », *Esquisse*, l. II, c. ii, § 3, p. 202; s'il parle de repentir, c'est toujours en condamnant la nécessité des œuvres, *ibid.*, § 5, p. 212, et M. E. Ménégoz retrouve l'équivalent des expressions de Calvin et de Bèze, sur l'étincelle qui suffit au salut : « Que ce mouvement [de foi] *soit plus ou moins conscient*, plus ou moins énergique, pourvu qu'il soit vrai, sincère, réel, et Dieu lui accorde *gratuitement* la rémission des péchés, la vie, le salut. » *Publications diverses sur le fidéisme*, Paris, 1900, p. 17 sq., 26 sq., 32. Sans doute, on parle encore des œuvres, non pas condition, mais fruit du salut. Qu'importe si chacun peut avoir l'évidence d'atteindre le *minimum* de foi et de porter le *quod justum* de fruits, quelque déplorable que sa conduite paraisse à d'autres juges ! Affaire d'appréciation personnelle.

Tout psychologue observera donc que la théorie de la foi sans les œuvres, ou toute autre basée sur la passivité humaine, laisse l'âme à la merci des illusions des sens, voire des plus grossières, comme il appert des thèses scandaleuses de Molinos, col. 1796. En dehors de toute préoccupation confessionnelle, il reconnaîtra encore ceci : puisque l'école de l'amour effectif et celle de l'amour affectif accusent deux mentalités différentes, les réactions psychiques ne peuvent être identiques de part et d'autre. Poussant un peu lus avant, il n tera que si, aux termes du pragmatisme même, toute connaissance, toute émotion est, dans une certaine mesure, fonction de nos états, l'école qui se désintéresse de la purification des appétits *ne peut* conduire aux expériences spirituelles élevées que l'autre, sans aucun appel au transcendant, a droit de promettre; il dénoncera ce tri hotomisme étrange, ins allé au cœur des théories qui devaient s'en garder davantage : séparation de la spéculation, de l'affection, de l'action. Comme s'il n'y avait pas interréaction inévitable de l'idée sur le sentiment, du sentiment sur l'activité libre, de l'expérience née de l'agir sur le sentiment et sur l'idée; comme si, avec ce morcelage, non des moments de la connaissance, comme on le reproche à l'intellectualisme, mais des facteurs de la connaissance, on pouvait prétendre à une connaissance religieuse, non pas arbitraire, mais vraiment cohérente et humaine.

On conclura, sauf à revenir sur le détail de la preuve, que, si la terminologie à quelques égards peut être commune aux diverses écoles, leur phénoménologie *ne le saurait être.*

2. *Caractéristiques de chaque voie.* — Si nous maintenons l'unité vitale et l'interdépendance des trois termes, idées, sentiments, œuvres, nous devons caractériser chacune des trois voies, purgative, illuminative unitive, sous un triple aspect. Nous le ferons, mais en réservant à plus tard la question de la connaissance, col. 1838.

L'œuvre extérieure traduit le sentiment comme le fruit juge l'arbre, Matth., vii, 16 sq.; xii, 33 : telle l'énergie de l'amour, tel son effet. En partant de ce résultat apparent, et en supposant acquises la personnalité divine et la conception de la religion comme d'une amitié, col. 1814, on pourrait décrire les trois voies comme il suit.

a) La voie *purgative* est spécifiée par l'effort pour passer de l'indifférence ou de la haine à l'amour ou

du moins à ce minimum d'amour qui exclut entre deux personnes l'opposition de volonté en matière grave. Jusqu'à ce que cette habitude soit ancrée dans l'âme, on pourra donc assister à une série de fautes mortelles, suivies de repentir : c'est une amitié intermittente. Les émotions propres à ce stade répondent à ce type de relations.

b) Dans la voie *illuminative*, le désaccord des appétits entre Dieu et la créature subsiste, et de ce chef des luttes intimes, analogues à celle de la période précédente, sont à prévoir; mais la volonté, maîtresse d'elle-même, vise à éviter ce qui déplairait à Dieu, fût-ce en matière légère. C'est une amitié jusqu'à la délicatesse. On l'a dénommée « illuminative », en raison des connaissances toutes spéciales, spéculatives et pratiques, que procure, *ici comme ailleurs*, ce progrès d'intimité.

c) La voie *unitive* suppose l'uniformité de goûts et de tendances pleinement établie. Les œuvres, dues jusque-là à l'effort, semblent dériver d'une pente naturelle; aux émotions de deux volontés qui se cherchent succèdent celles de deux amours qui, s'étant trouvés, jouissent l'un de l'autre.

3. *Expériences propres à chaque stade.* — *a*) La voie *purgative*, au sens large du mot, commence, dès que l'âme a pris conscience du devoir religieux et s'évertue à le remplir, cf. Suarez, *De oratione*, l. II, c. xi, n. 3 : époque de lutte, décrite à l'envi par les psychologues et les ascètes. Cf. S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. I, c. xi, *Œuvres*, Annecy, t. iv, p. 62 sq.; W. James, *L'expérience religieuse*, 2e édit., part. I, c. vi, la volonté partagée, p. 139 sq.

L'impression de passivité qui accompagne tout mouvement de l'appétit, la répugnance que l'amour-propre éprouve à se reconnaître comme le principe des tendances mauvaises, portent facilement à attribuer à l'action de Dieu ou des démons ce qu'on regarde comme « une tentation ». Saint Jacques, i, 13, réagissait déjà contre l'exagération. Pour le bien, comme pour le mal, la seule présence d'objets attrayants et de facultés sensibles suffit souvent à expliquer ces mouvements indélibérés. Cf. A. Gagliardi, *De discretione spirituum regulæ explanatæ*, Naples, 1851, p. 9, 22, 36.

Cette réserve faite, il est juste d'observer que l'intervention des anges dans notre vie morale est fréquente, l'action immanente de Dieu incessante. Dans le cours ordinaire des choses, celle-ci ne se substitue pas aux causes secondes, mais elle règle et ordonne leur jeu. Voir col. 1821. D'une part, elle accentue tout ce qui fait sentir le besoin du divin : *Patiebar in eis cupiditatibus amarissimas difficultates, te propitio tanto magis, quanto minus sinebas mihi dulcescere quod non eras tu*, S. Augustin, *Confess.*, l. VI, c. vi, n. 9, *P. L.*, t. xxxii, col. 723; *fiebam miserior et tu propinquior*, l. VI, c. xvi, n. 26, col. 732; l. VII, c. viii, n. 12, col. 740. D'autre part, elle signale par des attraits plus ou moins vifs tout ce qui est apte à le satisfaire. Commentant cette parole du Christ : *Nemo potest venire ad me, nisi Pater traxerit eum*, Joa., vi, 44, saint Augustin en appelle à l'expérience, *da amantem et sentit quod dico*, et explique heureusement ces invites secrètes : *parum est voluntate; etiam voluptate traheris. In Joa.*, tr. XXVI, c. vi, n. 4, t. xxxv, col. 1608. Ce sont là, au sens large du mot, des inspirations.

L'ascèse catholique s'est appliquée à démêler les signes qui permettraient, au moins avec prudence, de les discerner. Voir Discernement des esprits, t. iii, col. 1375 sq.

Le conflit se poursuit jusqu'aux dernières crises qui précèdent la conversion, prenant dans le catholicisme, voir col. 1810, le caractère très net d'une délibération morale. S. Augustin, *Confess.*, l. VIII, c. xi, *P. L.*, t. xxxii, col. 760 sq.; S. Bernard, *De conversione*, c. vi, *P. L.*, t. clxxxii, col. 839 sq.; c. xi, n. 22 sq., col. 846. Ce n'est pas à dire que tout, même chez un catholique, se décide par la raison seule. Souvent, comme dans le cas d'Augustin, *loc. cit.*, c. xi, n. 29 sq., col. 762 sq., lorsque le courage fait défaut, non la lumière, la volonté est excitée, réconfortée par quelque intervention spéciale. Parfois, lorsque la passion, comme dans saint Paul, I Tim., i, 13, est si fougueuse et l'erreur si complète, qu'il est devenu comme impossible à cet aveugle de rejoindre le droit chemin, il semble qu'un coup de providence vienne violenter l'âme, la transporter dans une autre perspective et l'obliger à voir cette direction qu'elle s'obstinait à fuir. C'est « son chemin de Damas ». Si elle perçoit à cette heure toute la vérité et y adhère librement, la conversion date de cet instant, Act., xxii, 10; au contraire, si la commotion est purement émotionnelle, sans illumination, ce n'est qu'un avertissement divin : la conversion n'est accomplie qu'à l'heure où le changement devient réfléchi et voulu. La critique des motifs est indispensable à la rationabilité comme à la stabilité de la conversion et de la foi.

Si prépondérant que puisse être le rôle du subconscient dans des conversions où « l'abandon domine, » comme dans le méthodisme, on voit quelle part très accessoire lui revient dans celles qui répondent au type catholique. Au surplus, il est piquant d'observer comment, dans une petite note, *The varieties of religious experience*, p. 236 (insérée dans le texte, 2e édit. franç., p. 200), W. James est obligé d'avouer que son explication par le subliminal pourrait bien ne pas rendre raison de tous les cas.

Que l'âme ait passé ou non par une crise de ce genre, elle ressent des émotions analogues à celles que nous venons d'esquisser, tant qu'elle reste « partagée » entre la vie proprement religieuse et ces attitudes qui en sont ou la négation ou la déviation : formalisme d'une pratique toute extérieure, impatience d'une règle subie par crainte des sanctions qui l'appuient, duplicité d'une conduite qui, à la fois ou tour à tour, pactise avec le bien et le mal. L'idée religieuse, n'étant pas aimée, n'est pas goûtée : c'est plutôt un trouble-fête, dont l'obsession ne permet pas de se compenser pleinement avec des satisfactions plus vulgaires.

Certaines natures lâches ou perverses peuvent s'endurcir à ces impressions : la religion véritable étant absente de leur vie, rien en elle ne nous intéresse.

Des âmes faibles les éprouvent, sans être assez basses pour se fixer dans le mal, ni assez énergiques pour se maintenir constamment dans le devoir : leur bonne volonté laisse possibles toutes les émotions de la sincérité. A cette classe appartient la grande masse des croyants. Le réconfort qu'elles sentent dans leurs périodes de générosité leur fait apprécier les réalités invisibles; la tension habituelle, sinon vigoureuse, de leur intelligence vers les choses de la religion les leur fait pénétrer un peu mieux; avec le temps, l'habitude rendant de moins en moins présents à leur pensée les motifs intellectuels de leur foi, tandis que croît de jour en jour la certitude expérimentale de sa valeur, il semblera aisément à leurs analyses superficielles que les émotions religieuses sont la base réelle et légitime de leur croyance et l'essentiel de la religion.

b) *Voie illuminative.* — La disposition différente de la volonté, col. 1825, dans la voie illuminative, modifie cet état de choses.

A chaque pas qu'on y fait — c'est l'explication de sa difficulté et de ses charmes — l'âme doit s'arracher aux joies connues, mais dangereuses, pour se jeter comme dans un monde nouveau, qu'elle sait meilleur par la raison et par la foi, mais non par expérience personnelle : c'est « un saut dans l'inconnu. » Ainsi le célibat et l'austérité d'Ambroise étaient-ils une énigme

pour Augustin, avant qu'il en éprouvât par lui-même la facilité et la douceur, *nec conjicere noveram.... Confess.*, l. VI, c. III, n. 3, t. XXXII, col. 720; *quia expertus non eram*, c. XI, n. 20, col. 729. A chaque effort victorieux pour se dégager des jouissances inférieures, l'âme acquiert donc des lumières nouvelles sur la force réelle de la liberté, sur le prix de la vie supérieure, sur les attributs divins, etc., col. 1837.

A côté de cette explication de psychologie élémentaire, il est d'ailleurs aisé d'admettre que Dieu provoque au bien par des grâces spéciales d'intelligence : elles sont, en effet, plus nécessaires, dès qu'il s'agit non plus d'une conduite vulgaire, mais des nuances du mieux dans tout le détail de la vie. Il les ménage à l'âme, d'ordinaire, par l'intermédiaire des causes secondes, lecture, méditation, prédication ecclésiastique, exemple, épreuves multiples; mais il appuie parfois la voix de chacune de manière si vive, que la proportion entre l'illumination intérieure et son excitant sensible ne semble plus conforme aux lois communes; le fidèle se sent porté à reconnaître une intervention spéciale de Dieu; quelques rares cas peuvent être, dans l'ensemble de leurs circonstances, si caractérisés, qu'il ne soit guère possible d'en douter.

Ainsi, avec la pratique de l'abnégation, et contre toute prévision, aux yeux de l'homme charnel qui vit en nous, s'augmente la connaissance de réalités et de joies plus hautes et, avec elle, une mise en suspicion plus éclairée des émotions sensibles.

Les mouvements des divers esprits, plus subtils, requièrent à ce stade un diagnostic plus affiné. Voir DISCERNEMENT DES ESPRITS, t. III, col. 1394.

En même temps se développe dans l'âme une paix jusque-là inconnue : ce n'est plus seulement la claire vue d'un devoir à remplir, c'est la conviction sentie d'être dans l'ordre, certitude toute expérimentale, elle aussi, puisque les connaissances précédentes, sur lesquelles elle se fonde, sont aussi indéniables que les connaissances sensibles, mais plus intenses et plus expressives, parce que spirituelles. D'ailleurs, des raisonnements implicites d'une force inéluctable la soutiennent. Sans tomber dans l'exagération luthérienne de croire sa justification comme *de foi*, l'évidence *morale* de sa bonne volonté et de ses fruits — à moins d'une épreuve très particulière — ne permet à l'âme aucun doute fondé sur l'amitié que Dieu lui porte : *de sua singulari intentione, sollicitudine, cura, opera, diligentia, studioque, quo incessanter et ardenter invigilat quemadmodum placeat Deo, æque hæc omnia in ipso indubitanter agnoscit, recordans promissionis ejus*, Matth., VII, 2... *NEC DUBITAT SE AMARI QUÆ AMAT*. S. Bernard, *In Cantic.*, serm. LIX, n. 7 sq., *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 1115 sq. Quels que soient ses tourments, d'ordre naturel, ou d'ordre mystique, une touche toute spirituelle, ténue, mais infiniment douce, sorte d'approbation intérieure que ratifient tous les critères extérieurs, lui permet de persévérer avec confiance dans son effort.

c) Voie unitive. — La voie unitive, dans les conditions ordinaires, présente les mêmes réactions affectives, mais à un degré de pureté et d'intensité plus parfait. Il est aisé de les imaginer par analogie. Dans le cas de vocation spéciale à la vie mystique, se placent des phénomènes spécifiquement différents des précédents et dont l'étude détaillée doit trouver place aux art. CONTEMPLATION, MYSTIQUE, PRÉSENCE (*Sentiment de*), SUBCONSCIENCE, RÉVÉLATIONS, VISIONS.

4. *Conclusion.* — Nous aurions atteint le but que nous nous sommes proposé dans cette esquisse, si le lecteur voyait avec assez de netteté la richesse de l'enseignement traditionnel sur le sujet présent, bien que la synthèse n'en ait pas encore été faite en vue d'un problème qui ne se posait pas dans ces termes précis. La simplicité de cette explication qui déduit en somme toutes se thèses du concept même de religion — une amitié, col. 1814 — mérite d'arrêter aussi l'attention. Si elle heurte tous ceux dont l'agnosticisme répugne aux notions de Dieu transcendant et personnel, elle a chance de rallier les suffrages de ceux qui cherchent vraiment un culte « en esprit et en vérité. » Enfin la profondeur de ces spéculations qui vont chercher dans l'analogie forcée de nature entre créateur et créature la première raison ontologique du mouvement qui les porte l'un vers l'autre et donc de la forme de religion qui leur convient, col. 1815, pourra sans peine soutenir la comparaison avec le « romantisme religieux » du sentimentalisme moderne ou la « thérapeutique religieuse » du pragmatisme.

V. L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE COMME CRITÈRE DE CONNAISSANCE. — Ayant précisé, dans les pages précédentes, les caractères et l'explication de l'expérience religieuse *en tant que fait psychologique*, nous pouvons tenter de déterminer les ressources qu'elle peut fournir *comme critère de connaissance*, selon qu'on l'invoque comme facteur de connaissance exclusif ou principal, ou comme facteur subordonné. Cette double question résolue, il sera aisé de déterminer la portée de l'expérimentation en matière religieuse.

I. COMME FACTEUR EXCLUSIF OU PRINCIPAL. — 1° *Erreurs des présupposés.* — 1. *Agnosticisme.* — Le fai d'en appeler à l'expérience immédiate, comme à une source unique de connaissance, trahit le discrédit dans lequel on tient la raison spéculative. Telle est l'origine de ces théories chez Luther, col. 1787 sq., et depuis Kant, col. 1797. C'est donc sur l'agnosticisme que doit porter toute réfutation soucieuse d'atteindre l'erreur dans sa racine : le point critique du débat est là.

On trouvera la question traitée à l'art. AGNOSTICISME, t. I, col. 596 sq. Voir aussi d'Alès, *Dictionn. apologétique*, art. *Agnosticisme*, t. I, col. 1 sq.

Les conditions de la connaissance humaine imposent un certain relativisme, mais laissent possible une intelligence des réalités transcendantes exacte, bien qu'inadéquate, juste, bien qu'exprimée non en concepts propres, mais par des notions « analogues ». Voir ANALOGIE, t. I, col. 1146 sq.

2. *Primat du sentiment.* — La raison découronnée et déclassée, on attribue ses fonctions au sentiment. Cette thèse vaut donc exactement ce que vaut la précédente. La nature spéciale de la religion n'autorise en aucune manière cette interversion des rôles.

On observe que « l'émotion interne [est] le premier nœud vital et organique, le principe d'où il faut partir pour suivre le développement de la vie religieuse entière, » A. Sabatier, *Esquisse*, l. III, c. II, p. 268, que, demeurant dans toutes les religions assez semblable, le sentiment est seul essentiel, la formule qui l'interprète n'étant que « surcroyance » dérivée et secondaire, W. James, *L'expérience religieuse*, 2e édit., p. 420 sq., que la religion étant affaire intime et individuelle, son critère doit être individuel et intérieur. *Programma dei modernisti*, p. 99.

Psychologiquement, ces assertions sont inexactes; logiquement, elles sont injustifiables.

Évidemment, il y a du sentiment dans la religion, s'il doit y avoir de l'amour, et il y a de l'amour, si faire hommage de soi-même, ce n'est pas spéculer sur un objet adorable, mais lui immoler sa volonté. De ce chef, la psychologie conclura, distinguant amour *effectif* et amour *affectif*, qu'être religieux ce n'est pas *sentir* les choses religieuses, mais *vouloir* les actes de religion : le critère des œuvres, en dépit de Luther, rentre en scène.

Si l'on objecte — et c'est là surtout ce qu'on veut dire de nos jours — que l'amour n'est pas affaire de

commande, que « le cœur même a des raisons que la raison ne comprend pas, » on fera remarquer, dès l'abord, ce paralogisme manifeste : « *Il y a du* sentiment dans la religion, donc... *tout* est sentiment, ou la *première place* revient au sentiment ! » On demandera ensuite à entrer un peu plus à fond dans la psychologie de l'amour.

Sans doute, puisque aimer est affaire personnelle, aucun amour n'est possible avant que le cœur de chacun n'ait été touché de motifs d'aimer, mais, à moins d'assimiler l'homme à l'animal, nul ne peut nier que ces raisons d'aimer n'arrivent au cœur par l'intermédiaire plus ou moins manifeste de l'intelligence, que l'intelligence ne doive régler l'amour, et qu'il n'y ait des affections légitimes et illégitimes justiciables d'une logique et d'une morale, non individuelles, mais universelles. Tout de même, point de piété pour chacun, avant que chacun n'ait compris comme personnelle l'obligation d'aimer Dieu. L'étude psychologique que nous avons faite a pu expliquer comment il n'était point d'âme qui n'y soit portée par quelque attrait, col. 1815 sq. Cela prouve-t-il que le fondement du devoir religieux puisse être, sans plus, cet instinct aveugle ou une appréciation sentimentale sans contrôle?

Mais en étudiant cet instinct religieux, comment expliquera-t-on qu'il se rencontre chez l'homme seul, alors que les autres séries animales, qui se montrent aptes aux autres amours, ne révèlent point de traces de celui-ci, sinon parce que l'homme est seul en possession de l'intelligence, par où filtre en lui, obscure mais inéluctable, quelque appréhension de l'infini. A l'origine du *sentiment* religieux se trouve donc l'*idée* religieuse : c'est cette représentation mentale qui est primitive, non l'expérience qu'elle éveille, et c'est par elle qu'il faut régler les impulsions affectives.

Moins que d'autres, W. James eût dû nier ce primat de l'idée, après avoir établi que le jeu de la liberté humaine consiste moins à élire entre des actes opposés, qu'à choisir entre des idées « l'idée-déclic » qui, maintenue par l'attention dans le champ de la conscience, y déclanchera comme automatiquement l'action. *Principes d psychologie*, trad. E. Baudin et G. Bertier, édit., Paris, 1910, p. 559 sq., 596 sq. La *mind-cure* et la *christian science* ne sont qu'une application thérapeutique de cette observation. Dans la mesure où elle est fondée, elle vaut pour établir que les croyances sont, non pas accessoires, mais principales, dans la religion, puisqu'elles commandent psychologiquement attitudes d'âme, énergies d'action et réactions émotionnelles. Primat tout pratique, objectera-t-on. C'en est assez, faut-il répondre, pour qu'on ne puisse traiter les notions dogmatiques comme secondaires et libres, pour que la notification de vérité, par révélation *intellectuelle* ou par catéchèse, soit le moyen normal et premier qui provoque et développe la vie religieuse, pour peu que le préjugé agnostique soit démontré faux. Tel est le cas.

3. *Immanence divine.* — On tourne, à quelques égards, la difficulté précédente en disant que Dieu est immédiatement *senti*, parce qu'immédiatement présent : c'est la thèse de l'immanence.

Observons-le : l'assertion est toute gratuite pour des agnostiques. Si l'intelligence ne peut connaître du transcendant, elle est inapte à déceler sa présence; à plus forte raison le sens. Serait-il vrai — comme il l'est certes — que Dieu est en nous plus intime à nous que nous-mêmes, col. 1821, ou bien — comme on ne peut l'admettre — que Dieu peut être l'objet direct de perception, ni la raison, ni le sens ne seraient capables de dire ce qu'ils perçoivent.

La thèse présente n'est donc affirmée que par besoin inné — et *intellectuel* — de justification; ce n'est pas une donnée expérimentale, c'est un postulat séduisant vers lequel tendent tous ceux qui exagèrent la passivité humaine, col. 1833.

4. *Individualisme.* — Il ne reste donc comme principe fondamental, aux théoriciens de l'expérience, que la revendication *per fas et nefas* du droit de s'en tenir à *ce que l'on voit*, soit, en raison de la connexion des deux termes, *à ce que l'on veut* : individualisme pur. En incriminant de ce chef tous ses contradicteurs, Luther n'affirmait pas d'autre règle dans sa conduite : son évidence personnelle faisait loi. *In Gal.*, III, 1 (1535), *Werke*, Weimar, t. XL, p. 323. Ses successeurs l'ont bien compris.

Sur ce point encore le kantisme est venu fournir à la Réforme sa justification critique. L'autonomie prétendue de la raison humaine exclut comme non valable tout ce qui n'est pas élaboration individuelle de l'esprit. Poussé en rigueur, le principe irait à ruiner toute connaissance par voie d'autorité, fût-ce la simple crédibilité du témoignage historique ou à rejeter comme non avenus les faits les plus avérés, dès qu'ils ne trouvent pas dans les conceptions précaires de notre science une place où se caser.

Si la nécessité de comprendre chaque chose par son explication intime, pour savoir de science vraiment quiétante et parfaite, si le besoin de posséder au moins, pour comprendre, quelque expérience rudimentaire par où l'inexpliqué, en quelque ordre de connaissance que ce soit, puisse devenir pensable, ne contère pas à l'individu le droit de nier ou de discuter tout ce qui le dépasse, voir d'Alès, *op. cit.*, art. *Dogme*, col. 1136 sq., de quel droit l'expérience *personnelle* pourrait-elle devenir la mesure individuelle de la foi?

2° *Gravité des conséquences.* — Veut-on maintenant juger la doctrine à ses fruits? Ils sont aisés à prévoir, sous l'action de tels principes, agnosticisme, primat du sentiment, individualisme, avec les illusions que peut provoquer, et l'excuse obvie que fournira, la théorie pseudo-mystique de l'immanence, enfin avec l'influence du nombre. Inoffensifs peut-être, s'ils pouvaient rester enveloppés dans les formules d'école, que ne peuvent-ils jetés dans le grand public, au milieu des crises religieuses les plus vives?

Voici les faits.

1. *Conséquences d'ordre pratique.* — *a) Émancipation progressive des normes extérieures.* — A mesure que l'expérience interne gagne en crédit, tout ce qui est externe dans la religion, tombe en défaveur. C'est logique : l'immédiation de rapports entre l'âme et Dieu prime tout en dignité, comme en commodité; elle évince pratique extérieure, rites, sacrements, tout ce que la philosophie moderne nomme dédaigneusement, comme des oripeaux dont s'affuble la pure essence de la religion, « l'institutionnel ». Conception superficielle, nous le dirons, col. 1846, mais illusion commune à toutes les sectes qui ont majoré le rôle de l'élément affectif : luthéranisme, calvinisme, jansénisme, molinosisme, quesnelianisme, modernisme. La doctrine est loin d'être dans toutes au même stade d'évolution, mais une revue sommaire de leurs thèses sur le culte extérieur, les sacrements, le sacerdoce, la hiérarchie, en révélant d'intéressantes analogies, montrera comment elles glissent sur la même pente.

L'aboutissement extrême de cette tendance est le mépris des censures ecclésiastiques, voire la thèse de « l'excommunication salutaire ». Très suggestif à cet égard le rapprochement entre Luther (voir, dès 1518, *Sermo de virtute excommunicationis*, *Werke*, Weimar, t. I, p. 638 sq.; en 1520, *Disputatio de excommunicatione*, t. VII) Molinos (prop. 65 sq., Denzinger, 11e édit., n. 1285 sq.; cf. N. Terzago, *Theologia historico-mystica adversus veteres et novos pseudo-mysticos*, p. 160 sq.), Quesnel (prop. 91 sq., Denzinger,

11e édit., n. 1441; cf. J. de la Fontaine, *Constitutio « Unigenitus » propugnata*, Rome, 1721, t. III, p. 1220, sq.; t. IV, p. 1 sq.) et le dernier venu, champion du modernisme, G. Tyrrell (dans la *Grande revue*, Paris, 1907, p. 671; cf. de la Fontaine, *op. cit.*, t. III, p. 1286 sq.; Lebreton, *L'encyclique et la théologie moderniste*, p. 73 sq.).

b) Débauches d'« émotionalisme ». — Par ailleurs, si l'on enlève au sentiment le contrôle de la raison et de l'autorité, les illusions et les pires excentricités sont à craindre : convulsionnaires jansénistes, quakers et autres en témoignent assez, et il est d'une apologétique trop facile d'en relever quelques exemples. Cf. J. Buchmann, trad. J. Cohen, *Symbolique populaire*, Paris, 1845, l. I, § 22, p. 196 sq.

De nos jours, bien que les assemblées dites de *réveil* aboutissent généralement à un relèvement au moins temporaire de la moralité, on ne peut s'empêcher de leur reprocher ce qu'un journal anglais nommait « une débauche d'émotionalisme. » Cf. H. Bois, *Le réveil au pays de Galles*, Toulouse, s. d. (1906), p. 570 sq. Ils s'accompagnent de manifestations nerveuses attristantes, p. 572, et développent les cas de folie dans une proportion impressionnante, p. 575 sq. Il n'y a pas à s'en étonner. Supprimée la hiérarchie normale des facultés, les impulsions inférieures deviennent prédominantes; la passivité et l'irrésistibilité deviennent les marques divines les plus obvies. Qu'importe qu'elles soient les plus dangereuses! « Evan Roberts [le leader du dernier *revival* gallois] ne veut pas que celui qui se lève pour prier [en public] sache ce qu'il va dire; s'il le sait, ce n'est plus de la prière, car la prière est l'effusion des aspirations du cœur. » H. Bois, *op. cit.*, p. 237. W. James découvre de son côté à quels périls exposent ses thèses : « Le croyant, dit-il, se sent en continuité... avec un *moi* plus grand d'où découlent en lui des expériences de salut. Ceux qui éprouvent ces expériences assez distinctes et assez fréquentes pour vivre à leur lumière demeurent inébranlables aux critiques, de quelque côté qu'elles puissent surgir... *fût-ce la voix de la logique de sens commum. Ils ont eu leur vision...* » *A pluralistic universe*, Londres, 1909, p. 307. Cf. *L'expérience religieuse*, 2e édit., p. 423. C'est le mot de Luther : *qui in hac persuasione est, non audit; multo minus aliis credit. Sic ego omnino nihil audio contrarium meæ doctrinæ; sum enim certus et persuasus per spiritum Christi meam doctrinam de christiana justitia veram ac certam esse. In Gal.*, III, 1 (1535), *Werke*, t. XL, p. 323.

c) Dévergondage moral. — Nous ne prendrons pas le soin répugnant de fouiller la vie du réformateur, pour voir si la loi morale même peut faire entendre une voix assez respectée aux déportements de la sensibilité. Il suffira de rappeler ses gémissements impuissants contre le dévergondage de mœurs suscité par sa doctrine et l'écœurement des coryphées du parti. Dœllinger s'est contenté d'en consigner dans ses livres le témoignage accablant, *La Réforme*, trad. E. Perrot, 3 in-8°, Paris, 1848-1849. On pourra consulter de même les propositions scandaleuses censurées dans Molinos, la pire luxure s'en trouverait justifiée, prop. 41-52, Denzinger, *Enchiridion*, 11e édit., n. 1261 sq.

Ces divers systèmes dérivent d'une dépréciation de la liberté humaine (dogme de la chute originelle ou illusion pseudo-mystique du « laisser-faire Dieu »). Cela conduit logiquement à dissocier radicalement religiosité et moralité, dans le luthérianisme primitif. Cf. Mœhler, *Symbolique*, 2e édit., t. I, § 25, p. 284 sq. Le calvinisme a consacré la rupture en enseignant l'inamissibilité du salut pour les élus, col. 1791. Si « la plus petite étincelle de foi » suffit à la justification quelles aberrations de la volonté peuvent empêcher, la sensibilité d'en percevoir la possession? Cela mène, dans le molinosisme, à donner la préférence à l'émotion sur la volition, à la passivité sur l'activité consciente. Or certaines émotions mystiques — l'histoire de bien des sectes et de bien des chutes le dit — sont fort conciliables avec les pires commotions sensuelles, parce que le sentimentalisme mystique agit puissamment sur les facultés sensibles et que la délectation des sens qui s'autorise de vues mystiques s'élève à un paroxysme d'excitation d'autant plus dangereux qu'il paraît plus extraordinaire, donc plus divin, ou encore, parce qu'il est logique à la volonté, dépossédée de ses droits et déshabituée de l'effort, de « laisser faire » le mal, quand l'Esprit qui la dirige le « laisse faire » en elle.

2. *Conséquences d'ordre spéculatif.* — Plus graves encore, parce qu'elles atteignent, dans le dogme, la racine de la vie réfléchie, les conséquences que la doctrine de l'expérience religieuse a produites dans l'ordre spéculatif.

a) Volatilisation dogmatique. — « Prenez-y garde, écrit A. Sabatier, introduire ce critère de l'évidence religieuse et morale dans la théorie scolastique, c'est y déposer une cartouche explosive qui la fait aussitôt voler en éclats. Si l'évidence force l'esprit à se rendre, là où elle se produit, elle le laisse libre et même rebelle, où elle ne se produit pas. Toute l'œuvre doctrinale que l'orthodoxie représente est à reviser et à refaire. » *Esquisse*, 7e édit., l. I, c. II, § 3, p. 49. « Le chrétien a, dans sa piété même, un principe de critique auquel aucun dogme, et celui de l'autorité de l'Église ou de la Bible moins que tout autre, ne se peuvent jamais soustraire. » *Ibid.*, l. III, c. I, § 5, p. 285 sq. Toute addition affaiblirait ces témoignages.

« De Rome à Luther, puis à Calvin, écrit de son côté W. James, du calvinisme à la religion de Wesley, du méthodisme enfin jusqu'au « libéralisme » pur, qu'il soit ou non du type de la *mind-cure*, dans toutes ces formes diverses et successives du christianisme... nous pouvons marquer les progrès incessants vers l'idée d'un secours spirituel immédiat, dont l'individu désemparé fait l'expérience, et qui ne dépend ni d'un appareil doctrinal, ni de rites propitiatoires. » *L'expérience religieuse*, 2e édit., p 179.

Le mécanisme de cette évolution est des plus simples : le conflit des évidences produit une élimination progressive des dogmes. Le premier stade est celui du libéralisme relatif : on y retient les *articles fondamentaux*. Voici le genre : « Au reste, écrivait le pasteur du Moulin, quelqu'un doutant de l'authorité de l'epistre de saint Jacques ne laisseroit d'estre sauvé, Dieu pardonnant à son infirmité pourveu qu'il creust tous les points necessaires à salut, lesquels il peut suffisamment apprendre ès autres livres, » cité par J. Pannier, *Le témoignage du Saint-Esprit*, p. 148. Le dernier est celui du libéralisme absolu : on n'y retient plus que l'impression mystique. Voici le type. La foi est-elle conciliable avec l'absence de toute croyance en Jésus? « S'il se trouvait effectivement quelque part un homme dont la cervelle fut assez déformée pour nier l'existence du Christ, et dont, en même temps, le cœur fût assez chaud pour se donner entièrement à Dieu, je ne crois pas, répond M. E. Ménégoz, que Dieu lui tiendrait rigueur de sa bizarrerie intellectuelle. » *Publications diverses sur le fidéisme*, Paris, 1900, p. 274. A son tour, la croyance en Dieu est-elle oui ou non nécessairement comprise dans la foi? « Même sur ce point, l'Évangile de Christ ne nous permet pas de ne pas admettre certaines exceptions, » cité dans E. Doumergue, *Les étapes du fidéisme*, p. 16, note. C'est clair, mais somme toute, Schleiermacher parlait plus net : « Une religion sans Dieu peut être meilleure qu'une autre religion avec Dieu. » *Reden*, IIe conf., édit. Pünjer, p. 125.

Entre les deux stades, voici simplement ce qui se passe. Progressivement, par instinct plutôt que par analyse réfléchie, on découvre dans l'émotion religieuse, comme W. James dans la foi fiduciale de Luther, *L'expérience religieuse*, 2e édit., p. 208 sq., un double élément, l'un représentatif ou interprétatif, l'autre, d'ordre affectif, pure satisfaction de l'appétit mystique, toute proportionnée à son degré d'épuration morale; W. James le traduit ainsi : « l'intuition immédiate que, *tel que je suis*, coupable, sans un moyen de défense, je suis sauvé aujourd'hui et *pour toujours*, » p. 209, et A. Sabatier, « le sentiment heureux d'une délivrance, l'assurance intérieure du salut. » *Esquisse*, 7e édit., l. III, c. IV, p. 383. Cf. l. II, c. II, p. 176. Par une réduction successive des croyances, on s'aperçoit que les deux éléments sont dissociables et que le sentiment mystique d'élargissement, de satisfaction, de « salut », peut naître en nous par de tout autres voies, cf. Leuba, dans W. James, *op. cit.*, p. 209, bref « qu'une religion sans Dieu peut être meilleure qu'une religion avec un Dieu. » L'annonce de cette découverte effarouche; elle est suivie de régressions timides; mais la logique des choses y ramène : nous y sommes.

b) Panthéisme. — Ce ne peut être non plus le fait du hasard que les théoriciens modernes de l'expérience religieuse aboutissent tous à un panthéisme plus ou moins voilé. Le « finitisme » ou le « pluralisme » de W. James ne constitue qu'une exception apparente, due à une logique exceptionnelle, *A pluralistic universe*, p. 312; l'essentiel du panthéisme est sauvegardé : il y a continuité entre le fidèle et Dieu, p. 307, 318.

Voici l'explication plausible de ce fait. La cause en est à chercher, à la fois, dans le besoin intellectuel de justification, dans l'illusion des sens, dans la richesse mystique de l'hypothèse panthéiste. En effet, Dieu n'est connu dans le sentiment et la sensation, immédiatement, que s'il nous est contigu en quelque sorte physiquement; sinon, ce n'est pas lui que nous percevons, mais son action en nous. Tout naturellement le sentiment entraîne l'intelligence vers la thèse cosmologique qui le favorise. C'est d'ailleurs une illusion facile et fréquente d'identifier avec la perception immédiate de Dieu la sensation d'universelle dépendance, de nécessité enveloppante, qui accompagne le jeu de notre activité : le déterminisme des causes secondes se prend aisément pour la contrainte sentie de la volonté divine, et l'indéfini qui nous trouble, dans le vague ou dans le grandiose, pour l'entraperçue de l'infini. La séduction — fatale si la critique rationnelle n'intervient — est d'autant plus grande que peu de thèses sont aussi propres à exciter l'émotion mystique : simplicité apparente de la solution moniste, amplitude et splendeur des images qui la traduisent, consolation inappréciable de se *sentir* pénétré par l'Absolu, mû par lui, identifié avec lui.

c) Athéisme mystique. — Mais si l'homme se reconnaît dieu, qui adore-t-il? « Panthéisme » n'est pas le nom qui convient; c'est « athéisme » qu'il faut dire, athéisme élégant et, comme on voit, tout vibrant d'émotion mystique.

Ceux même qui n'arrivent pas à cette systématisation de leurs conceptions aboutissent pourtant au même terme.

« Quand il n'y aura plus d'autorité debout, écrivait E. Scherer, si ce n'est la conscience personnelle de chacun, quand l'homme... contemplera face à face le Dieu auquel il aspire, ne se trouvera-t-il pas que ce Dieu n'est autre chose que l'homme lui-même, la conscience et la raison de l'humanité personnifiées, et la religion, sous prétexte de devenir plus religieuse, n'aura-t-elle pas cessé d'exister? » *Revue des deux mondes*, 15 mai 1861, t. XXXIII, p. 424. Que l'on relise les comptes rendus des congrès libéraux, cf. E. Doumergue, *Les étapes du fidéisme*, p. 24 sq., on verra si cette heure n'est pas venue. Que peut bien signifier, après tolérance et approbation des opinions les plus divergentes, cette « communion dans un même esprit » dont se réjouissent les congressistes, p. 33, sinon la déification du sens propre, unique thèse qui reste commune?

Avec plus de sincérité, le pragmatisme parle la même langue. Nous en avons déjà fourni quelques témoignages expressifs, col. 1803 sq.

Que devient dans toutes ces thèses la religion? Ce que la voulait Schleiermacher, *Reden*, IIe disc., édit. Pünjer, p. 71 : une divine musique qui accompagne et charme l'agir humain.

Au lieu de l'athéisme antique, facilement rageur et morose, nous avons l'athéisme romantique et mystique. C'est toute la différence.

3° *Insuffisance de droit.* — On s'expliquera les conséquences précédentes, si l'on étudie l'expérience religieuse en elle-même.

1. *Insuffisance en raison des solutions à fournir.* — Après avoir déclaré la raison spéculative inapte à juger des choses religieuses, voici, en abrégé, les trois problèmes que l'on demande à l'expérience de résoudre : problème de l'Absolu, problème du mal, problème de la révélation chrétienne. Si l'on borne l'expérience aux données *strictement sensibles*, réduire cette prétention à une formule claire, c'est la réfuter. — Mettons les choses au mieux; attribuons à l'expérience tout ce qui est donnée immédiate, donc les émotions *spontanées* d'ordre spirituel et intellectuel comme les autres, et même plus que les autres, en raison de leur richesse. La méthode demeure aussi vicieuse.

Prononcer sur l'Absolu — qu'on le nie, ou qu'on l'objective en « plus grand », comme dans le « pluralisme » et le matérialisme, voire dans cet anthropomorphisme intellectualiste qui constitue l'idéalisme, ou qu'on le déclare transcendant — c'est dépasser l'expérience, et dépasser l'expérience c'est engager une enquête qu'un seul mot a droit de clore : *nécessité*. Recevoir l'obligation morale comme catégorique ou *absolue*, avant cette justification, est aussi gratuit que de recevoir telle conception de l'univers sans la démontrer *exigée*. Or l'expérience qui donne de l'actuel, qui suggère du possible, est inapte à rien dire du nécessaire, une affirmation de ce genre supposant abstraction, généralisation, distinction de l'essentiel et de l'accidentel. Si donc le besoin d'une explication *dernière*, dans la catégorie du vrai ou dans celle du bien, est incoercible et, en ce sens, *expérimental*, seul un procédé *rationnel* peut le satisfaire.

Plus frappante peut-être, plus propre à faire saillir le vice du critère proposé, mais identique au fond, l'impossibilité de solutionner par son moyen le problème du mal. Mal moral du péché, mal physique du désordre organique ou cosmique, mal métaphysique de l'imperfection et de la limite, il est psychologiquement à la base de toute vie religieuse, stimulant énergique de la pensée et du vouloir, scandale constant de la piété. Or la solution ne s'en peut trouver que dans une conception de l'*ordre* universel, disons plus, d'un ordre qui, pour être adéquatement expliqué, doit se présenter comme une expression médiate ou immédiate de la *nécessité* (ordination positive de l'Absolu, ou exigence métaphysique de l'Être). Encore une fois, comment l'expérience peut-elle atteindre à ces abstractions?

On notera de plus cette difficulté spéciale, que la valeur pratique de la solution véritable ne peut être goûtée d'expérience qu'au moment où l'ordre sera vraiment établi dans la vie du sujet. Demander à la

vie affective d'en juger, c'est donc s'exposer à la voir prendre pour *mal* tout ce qui est *gêne* ou *souffrance* et s'exonérer progressivement de toute contrainte qui devait la former au bien, col. 1830. L'expérience du passé, à cet égard, est instructive.

Avec la question de la révélation chrétienne, nous touchons proprement le point vital d'une religion positive et surnaturelle : elle vaut ce que vaut l'histoire de ses origines. Suppose-t-on admise l'*historicité* des faits évangéliques, faute d'un critère absolu, que la raison seule peut fournir, il demeure impossible de prononcer sur leur *caractère divin*, bref sur leur valeur formelle de révélation. Mais, comme en nombre de cas l'appel à l'expérience a pour but de débouter la critique historique d'accusations troublantes, c'est l'historicité même des faits qu'on lui demande de garantir. Or, quel lien y a-t-il entre la satisfaction que procurent tels récits évangéliques et leur authenticité? Dira-t-on que leur divinité ou leur transcendance en témoigne? Mais le jugement de *divinité* suppose un critère de l'*Absolu*, donc extra-expérimental. Et cette transcendance de l'impression fût-elle avérée, prouve-t-elle, sans plus de raisonnements, que l'écrivain à qui on la doit rédigeait une histoire plutôt qu'un roman d'édification? En appeler, comme on l'a tenté, E. Ménégoz, *La certitude de foi et la certitude historique*, Paris, 1906, à la persévérance actuelle de l'action du Christ, qui permet de le retrouver dans son œuvre, c'est présupposer ce qui est en question : que le Christ est bien à l'origine de l'Évangile.

2. *Insuffisance en raison du mode d'information.* — En quoi consistent d'ailleurs ces phénomènes de l'expérience religieuse, à qui l'on demande des solutions si ardues? *En dehors de l'hypothèse de cas proprement miraculeux*, où l'Absolu entrerait en scène par un procédé qui échappe à l'ordre habituel, nulle note spécifique ne les distingue des réactions affectives ordinaires. Expériences morales, expériences esthétiques, expériences religieuses se compénètrent. Avant que soit prouvée l'objectivité de leur cause idéale, elles ne se différencient que par les variations d'attitude du sujet, et la question se pose de savoir si ces variations ne sont pas leur raison suffisante, tout comme une posture physique bien ou mal équilibrée engendre le bien-être ou la souffrance. Qu'en peut dire l'expérience pure?

L'attitude dite religieuse, *dans les conditions communes*, peut revendiquer pour elle des consolations ou des désolations intérieures qui *semblent* un abandon ou une rédemption, une récompense ou un châtiment, des regains d'énergie qui *paraissent* un secours providentiel, des connexions d'événements qu'*on peut prendre* pour une réponse à la prière. Supposée prouvée la valeur objective de ces interprétations — ce que l'expérience à elle seule est incapable de faire — qu'il est difficile d'exprimer avec si peu de signes des réponses claires aux problèmes complexes que nous avons énumérés!

Dieu d'ailleurs n'est pas seul à s'en servir. La prudence suffit à avertir et l'histoire à faire voir que ces interventions divines se résolvent fréquemment en un jeu de causes beaucoup plus humbles : conjonctures imprévues mais normales, autosuggestion, influence régulière d'idées philosophiques ou mystiques plus consolantes, moins erronées sans être vraies (spiritualisme au lieu du matérialisme, théisme au lieu de l'agnosticisme...), satisfaction temporaire d'une passion assouvie, détentes nerveuses, tout automatiques, après une crise morale violente, action du physique sur le moral, ou du moral qui se ressaisit sur le physique qu'il guérit. L'expérience est-elle apte à mener à bien cette critique des sources?

Voici l'un de ses vices essentiels. Grâce à l'abstraction, la raison arrive à corriger dans une certaine mesure le relativisme inhérent à toute connaissance; faculté du concret, l'expérience n'y peut atteindre : elle est rivée à chaque instant aux conditions physiques et morales du sujet. Non seulement certaines délicatesses de vertu ou de piété sont inintelligibles au vulgaire, comme certaines délicatesses d'art, mais elles le blessent et le révoltent. La même idée de pureté, la même notion d'indéfectible justice éveillent, en même temps, l'amour et la haine en deux individus différents. Ont-ils le droit de se régler sur leur expérience et de découper à leur taille un Rubens, un Mozart ou un Jésus?

Pour parer à cette conséquence, nombre de théologiens déclarent normative non l'expérience individuelle, mais celle de la communauté, voire celle du Christ. Expédient excellent, mais arbitraire et contradictoire. De quel droit imposer cette règle? Si cette préférence est basée sur une critique intellectuelle, elle est en opposition formelle avec les principes essentiels de la doctrine; si elle est empirique, comment serait-elle obligatoire, d'autant que l'hétéronomie n'est pas moindre qui s'appuie sur l'expérience d'un autre, que l'hétéronomie fondée sur les spéculations d'autrui. Elle se présente avec des gages d'objectivité plus suspects; voilà tout.

3. *Insuffisance en raison des difficultés d'interprétation.* — On sortirait des difficultés précédentes à deux conditions : si chaque touche expérimentale avait *un minimum* de signification fixe (soit qu'elle porte une idée, soit qu'elle ait avec tel concept une connexion certaine), et si l'expérience possédait un critère qui permît de le déceler. Il n'en est rien.

Au milieu du conflit prolongé des dogmatiques fondées sur l'expérience interne ou « le témoignage de l'Esprit », force est bien de le reconnaître : « Le fait est que le sentiment mystique d'expansion, d'union et d'émancipation n'a pas de contenu intellectuel spécifique qui lui soit propre. Il est susceptible de former des alliances matrimoniales avec le matériel fourni par les philosophies et les théologies les plus diverses, à seule condition qu'elles puissent trouver dans leur cadre quelque place pour la modalité émotionnelle qui lui est propre. » *The varieties of religious experience*, p. 425; trad. franç., 2e édit., p. 360. Ce droit — que théoriquement l'on n'a pas — de lier le sentiment à une théorie plus qu'à une autre, en pratique on le prend et l'on fait un choix facile à prévoir. On traduit l'expérience avec les mots que l'on a — soit l'idée même qui l'a provoqué — et les mots que l'on aime — qui de fait se présentent les premiers et bénéficient d'une justification (affective) privilégiée. *Instinctivement* et, dans la mesure où l'impression est vive et sa traduction spéculative unique ou isolée dans l'esprit, *irrésistiblement*, tout sentiment de bien-être est pris pour une confirmation des conditions qui l'ont déterminé. En faut-il plus, pour expliquer la pétition de principe qui se cache sous cette méthode prétendue expérimentale, et la sincérité avec laquelle, au premier moment, on tient pour solide et libératrice cette solution fidéiste du problème religieux?

D'une part, en effet, on considère comme un élément *donné*, et une preuve expérimentale de la foi, ce qui n'a d'explication possible qu'après la foi, et ce qui n'a de fait un sens, pour le sujet qui l'éprouve, qu'en vertu de la foi préconçue qui suggère et impose son interprétation.

De l'autre, cette duperie restant inconsciente, on estime meilleure, lassé que l'on est des discussions théoriques et arides, une preuve concrète et vivement sentie. Ce fut la phase luthérienne primitive, alors que les controversistes romains reprochaient aux réformateurs de faire dire à l'Esprit-Saint et à l'Écri-

ture ce qu'ils voulaient entendre d'eux, à savoir ce reste d'enseignement traditionnel auquel leur cœur restait attaché. C'est la phase moderniste. Le jour où l'on découvre que le sentiment mystique n'a pas de contenu intellectuel propre, le scepticisme s'impose — c'est l'athéisme brut — ou, si l'on s'attache encore au sentiment indépendant des « surcroyances », l'athéisme mystique que nous avons signalé.

Ces erreurs d'interprétation sont si naturelles, que même dans les révélations authentiques et les cas de consolation vraiment divine, l'ascèse catholique distingue entre le premier temps qui est de Dieu, et le second où, par illusion insensible, peuvent s'insinuer les erreurs humaines. Cf. Bona, *Traité du discernement des esprits*, Tournai, 1840, c. IV, p. 56 sq.; c. V, p. 62 sq.

Ces réactions affectives ne sont donc pas sans fournir aucune lumière à la vie religieuse, mais elles exigent à côté, au-dessus d'elles, une règle de discernement; bref, elles présupposent, pour fonder une certitude, la connaissance de l'Absolu. Alors seulement, en comparant les caractères des émotions perçues avec les attributs divins, on pourra, avec une vraisemblance plus ou moins grande, reconnaître Dieu comme leur principe et déterminer avec quelque précision la fin qu'il vise et le sens qu'il leur donne. A ce moment, l'expérience n'est plus qu'un facteur de connaissance *subordonné*.

II. COMME FACTEUR SUBORDONNÉ DE CONNAISSANCE. — Sous le contrôle de la raison et de l'autorité, l'expérience exerce sur nos conceptions religieuses une influence considérable et de tous points légitime. Le zèle à réagir contre les exagérations protestantes et modernistes ne doit pas faire oublier des thèses traditionnelles des mieux fondées.

1° *Rôle considérable de l'expérience en tout ordre de connaissance.* — Aucune de nos idées, dit l'adage classique, qui n'ait été à quelque degré fournie par l'expérience sensible : *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.* Il en résulte qu'on ne peut pas plus déposer dans une intelligence la science toute faite, qu'infuser la santé brute dans un corps malade, cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. CXVII, a. 1; *De veritate*, q. XI, a. 1; *Contra gentes*, l. II, c. LXXV; qu'aucune notion ne nous est intelligible, sinon par analogie avec nos expériences passées, *cum aliquis... principia applicat ad aliqua particularia, quorum memoriam et experimentum per sensum accipit... ex notis ad ignota procedens*, cf. *Sum. theol.*, *loc. cit.*; que tout enseignement doit invoquer l'expérience acquise pour apprendre à la dépasser, *quia omnis scientia ex præexistenti fit cognitione, et illa principia in conclusiones deducendo et proponendo exempla sensibilia ex quibus in anima discipuli formentur phantasmata necessaria ad intelligendum.* Cf. *Contra gentes*, *loc. cit.* Homme ou ange, ou Dieu même, c'est le procédé nécessaire de qui prétend nous instruire. *De veritate*, q. XI, a. 3.

Ce principe rappelé, il importe de distinguer avec soin trois degrés de connaissance : 1. la connaissance *catéchétique* : celle du disciple dans l'esprit duquel le maître a fait pénétrer le sens du mot, décrivant la pureté par la propreté, l'énergie morale par l'endurance physique, etc.; elle est si peu personnelle qu'elle semble *versée* (κατα χέω) dans l'âme du catéchumène, plus qu'assimilée; 2. la connaissance *pratique*: celle de qui connaît par lui-même, soit par contact avec des cas concrets, personnes chastes et énergiques..., soit par exercice personnel de ces vertus; 3. la connaissance *dialectique* : celle du logicien ou du philosophe, qui enchaîne et déduit les concepts. La première est juste un peu plus que verbale, la seconde expérimentale, la troisième toute abstraite. On peut exceller dans l'une des trois, en ignorant presque totalement les deux autres. Dans les trois cas, on sait quelque chose, mais on sait mal.

Ces distinctions permettent d'expliquer bien des erreurs et quelques phénomènes psychologiques importants. On notera, entre autres, cette espèce de révélation qui paraît se produire, quand on passe de la connaissance ou catéchétique ou dialectique à la connaissance pratique. On savait *les mots* sans avoir touché *la chose*; son contact produit une impression telle, qu'on paraît apprendre à neuf. Que l'on songe aux savants, le jour où « ils sortent de leur chambre, » et aux jeunes gens qui *découvrent* le monde, quand ils sortent de pension.

2° *Importance spéciale dans la connaissance religieuse.* — Les observations précédentes ont une portée particulière dans le sujet qui nous occupe.

Nulle part, en effet, l'écart entre les données sensibles, qui conditionnent notre savoir, et les réalités à connaître, n'est aussi considérable que lorsqu'il s'agit de l'Absolu et des vertus morales. Nulle part, la connaissance pratique, qui nous en est accessible (celle de la vertu), n'est susceptible de plus d'accroissements, ni sentie de manière aussi intime, ni liée à la représentation de l'autre terme par un lien plus étroit, puisque la vertu est assimilation progressive à l'Absolu. En conséquence, jamais les abus qu'occasionne l'usage indépendant des degrés de science indiqués plus haut (verbiage, dans le premier cas; imprécision dialectique, dans le second; constructivité abstraite, dans le dernier) ne seront aussi notables, les états d'âme qu'ils supposent aussi différents.

Déjà nous avons signalé les théories patristiques qui dominent cette question (théorie de la χαρισμα, col. 1818, et du don de sagesse, col. 1822). Il nous suffira de préciser quelques conclusions.

1. *Influence sur nos représentations du divin.* — Puisque, bon gré, mal gré, nous ne pouvons rien imaginer qu'en dépendance de nos expériences, ni concevoir Dieu autrement qu'au maximum de perfection des notions immatérielles que nous en avons déduites, toute idée que nous pouvons avoir sur Dieu est nécessairement fonction de nos états subjectifs.

Entendons bien. Les thèses critiquées précédemment font de ces états le *pourquoi* et la *mesure* de la connaissance; il ne s'agit ici que d'un *mode* de représentation, justifié dans sa valeur et corrigé dans ses défauts par la raison : la sainteté divine est conçue *nécessairement* sur le type de la nôtre, sa justice, sa bonté, à l'image de la nôtre. A chaque stade de son progrès moral, l'âme épurée réalise donc, de manière plus parfaite, la notion idéale de chaque perfection et, l'appliquant immédiatement à Dieu, épure à chaque stade sa conception de l'Absolu. *Quanto enim magis intelligis Deum... videtur in te crescere Deus... Sic est et interior homo : proficit quidem in Deo et Deus in illo videtur crescere.* S. Augustin, *In Joa.*, tr. XIV, n. 6, *P. L.*, t. XXXV, col. 1505. C'est comme une révélation intérieure dont s'excluent forcément ceux qui négligent la pratique des vertus. *Est ergo quædam Dei manifestatio interior, quam prorsus impii non noverunt...*, n. 2. *Veniunt ad nos* [*Pater et Filius et Spiritus Sanctus*], *dum venimus ad eos... veniunt implendo, venimus capiendo, ut sit nobis non extraria visio, sed interna*, n. 3. S. Augustin, *In Epist. I Joa.*, tr. VIII, n. 12, *ibid.*, col. 2043. Cf. *In Joa.*, tr. LXXIV, n. 4, 5, col. 1828.

Saint Bernard a exprimé heureusement la même pensée : *Ex propriis* [*anima*] *quæ sunt penes Deum agnoscit... Igitur qualem te paraveris Deo, talis oportet appareat tibi Deus. In Cantic.*, serm. LXIX, n. 7, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 1115 sq. *Ex reformatione... interioris hominis mei percepi utcumque spe iem decoris ejus.* Serm. LXXIV, n. 6, *ibid.*, col. 1141 sq.

Guidés par l'Écriture, *Deus charitas est*, I Joa., IV, 8, et par ces raisons profondes que l'amour sans retour d'intérêt est le propre de celui qui est le Bien sans mesure, que Dieu est présent dans son action vivifiante, nos docteurs ont insisté surtout sur la vision de Dieu dans la charité. *Quisquis habet charitatem, utquid illum mittimus longe ut videat Deum? Conscientiam suam attendat et ibi videt Deum.* S. Augustin, *In ps. CXLIX*, n. 4, t. XXXVII, col. 1951; *In Epist. I Joa.*, tr. V, n. 7, t. XXXV, col. 2016. Mais en affirmant la valeur représentative de l'amour, jusqu'à dire *oratorio modo* qu'il n'est point seulement de Dieu, mais Dieu même, *De Trinitate*, l. VIII, c. VIII, n. 12, t. XLII, col. 958, ils ne sont pas tombés dans cette confusion si fréquente de nos jours de prendre pour la perception immédiate de l'Être divin celle de son action en nous. Cf. *Confess.*, l. X, c. XXV, n. 36; c. XL, n. 65, t. XXXII, col. 795, 807, et *passim*.

2. *Influence sur l'intelligence des dogmes.* — En apportant de Dieu l'image la plus haute, la charité n'éclaire pas moins sur ses pensées et ses actes, non seulement parce que la sympathie est la condition indispensable de toute intellection pénétrante, *quia si voluntatem hominis nosse quisquam vellet, cujus amicus non esset, omnes ejus impudentiam ac stultitiam deriderent*, S. Augustin, *De Genesi cont. manich.*, l. I, c. II, n. 4, t. XXXIV, col. 175, mais parce que la charité divine est le principe de toutes choses dans l'économie du salut. De ce point d'observation, l'âme aimante perçoit donc le sens des dogmes et leur harmonie non d'une vue extérieure, mais dans leur raison intime, disons plus, dans des motifs *qu'elle sent*, parce qu'ils l'émeuvent des mêmes désirs, bref, dans l'harmonie de sa nature surnaturalisée avec celle de Dieu.

Il en faut dire autant de chaque dogme en particulier, à proportion des vertus spéciales qui s'y trouvent intéressées. Mais quoi ! la charité parfaite est-elle autre chose que l'union affective de deux natures « déjà faites pour se comprendre? » Chaque progrès moral prépare donc une intelligence plus vive de la perfection divine correspondante, et la pratique de toutes les vertus s'épanouit en un amour sans réserve, qui devient à son tour principe d'assimilation morale et d'intellection plus intense. De là vient que le sens religieux se révèle parfois plus juste chez les simples que chez les doctes, quand la piété est plus profonde, *quod dum simplicius veritatem quærit, facilius invenit*, Maldonat, *In IV Evangelia*, Lyon, 1615, Luc., II, 35, p. 948, ou quand les faveurs mystiques, comme il arrive, sont plus abondantes, *quia ex his quæ interius experiuntur perfectius divina percipiunt*. Gerson, cité par Suarez, *De oratione*, l. II, c. X, n. 8, 9, Venise, 1743, t. XIII, p. 90.

De là vient aussi que cette illumination intérieure n'est pas froide comme les intuitions dialectiques : née de l'amour, elle reste pénétrée de sa chaleur et de sa douceur. Par là se révèlent, de manière toute pratique, ces attributs de Dieu les plus difficiles à admettre, au milieu du désordre apparent du monde et des contrariétés multiples inhérentes à l'épreuve de la vie, la miséricorde et la bonté. Cf. S. Bernard, *De diligendo Deo*, c. IX, n. 26; c. XV, n. 39, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 989, 998.

Si l'on distingue avec soin l'état mystique des visions et révélations qui l'accompagnent souvent, sans lui être essentielles, si l'on adopte cette interprétation du don de sagesse, qui semble préférable, col. 1822, on soupçonnera peut-être, par ce qui précède, ce que peuvent être les expériences supérieures des contemplatifs. C'est dans l'amour et par l'amour que Dieu les produit, le portant, par une action si spéciale que l'âme a conscience d'être plus passive qu'active, à une intensité extraordinaire. « Il n'est nullement nécessaire que l'âme ait aucune connaissance distincte, ni qu'elle fasse de grands efforts de raisonnement. Dieu, alors, lui communique *une connaissance amoureuse qui est une sorte de lumière*, dont la clarté et la chaleur sont inséparables, sans qu'on puisse les discerner l'une de l'autre. » S. Jean de la Croix, *Vive flamme d'amour*, Paris, 1875, str. III, v. 3, § 10, p. 251 sq.; *Cantique spirituel*, str. VII, *ibid.*, p. 167, 168. « La volonté est sans doute occupée à aimer, mais elle ignore comment elle aime. Si l'entendement entend, il ignore comment il entend. » Ste Thérèse, *Vie par elle-même*, c. XVIII, *Œuvres*, t. I, p. 226; c. X, *ibid.*, p. 134, 135. « L'entendement est comme interdit. La volonté aime plus qu'elle ne connaît, mais elle ne sait si elle aime, ni ce qu'elle fait; du moins elle est hors d'état de le dire. » *Relatio* , LIV, t. II, p. 296.

Ainsi, sans révélation d'idées nouvelles, sous l'étreinte de Dieu, qui lui fait saisir, non plus par déduction, mais par cette appropriation et cette union qu'est l'amour, les réalités de la foi, l'âme comprend, dans l'excès même de sa jouissance, la transcendance du Dieu qui l'inonde, incapable, en cet instant, de voir autre chose que l'incommensurabilité de son état à l'égard de toutes les idées et impressions communes, mais trouvant dans cette impression même, avec le stimulant d'amour le plus énergique, une révélation si vive, *qu'elle semble*, comparée à nos modes de représentation, une intuition. Cf. de Séguier, dans les *Études*, 1908, t. CXVII, p. 261.

A des degrés moindres, le don de sagesse produit ses effets, non dans les âmes « partagées » qui s'appliquent à « servir deux maîtres à la fois » — « c'est une des existences les plus pénibles qu'il soit possible d'imaginer, » Ste Thérèse, *Vie*, c. VIII, t. I, p. 118 sq. — mais dans celles qui vivent une vie religieuse pleine et — c'est tout un — demeurent habituellement sous l'influence de la grâce.

3. *Influence sur la certitude religieuse.* — Il en résulte un accroissement singulier de certitude dans la foi. Sans doute l'habitude y est pour quelque chose, mais pour peu de chose, car si l'automatisme de la routine régnait seul, il ne laisserait point de place à ces accroissements de charité d'où naissent les progrès de satisfaction et de lumière. Au contraire, quand une pratique intense « en esprit et en vérité » a procuré l'un et l'autre, l'effort pour croire devient moins sensible que la consolation qu'il apporte : les objets de foi restant obscurs en eux-mêmes, on a comme l'expérience indubitable de leur action; en ce sens, on a l'impression de les voir et toucher, autant qu'ils peuvent l'être.

La plénitude relative de satisfaction que le fidèle éprouve devient aussi pour lui un argument obvie : il comprend qu'il est dans la vie normale, puisqu'il goûte un bonheur que les autres ne trouvent pas, que lui-même n'a pas trouvé dans d'autres attitudes, et qui s'est toujours révélé corrélatif de sa piété. Conclusion très différente du pragmatisme, parce qu'elle s'appuie sur ce raisonnement que le bien-être doit être uni au bien-penser et au bien-faire, comme une résultante de l'ordre réalisé, et parce que l'appréciation de ce bien-être n'est pas basée sur le caprice, mais sur un jugement motivé.

Ce que la raison suffit à dénoncer est d'ailleurs, à d'autres égards, une promesse formelle de l'Évangile, qui garantit un succès infaillible (dans les choses du salut) à la prière confiante, Matth., XXI, 22; le centuple, dès ce monde, à l'abnégation, Matth., XIX, 29; l'intelligence et la révélation du Fils à l'obéissance. Joa., VII, 17; XIV, 21, 23. La vérification qui en est faite s'élabore d'elle-même en un argument convaincant.

Bref, le fidèle qui va à Dieu « avec toute son âme » le voit venir à lui, si caché qu'il demeure encore, par

toutes ses facultés. Au lieu d'une certitude *dialectique*, qui a le défaut, à tout le moins, de n'impressionner jamais qu'une partie de son être, il sent en quelque sorte chacune de ses puissances lui articuler la même solution. Leur voix fût-elle sourde encore, la convergence de leurs avis est un fait des plus graves et qui pour tout esprit prudent doit emporter conviction; c'est la certitude *humaine*.

3° *Nécessité d'une expérience personnelle pour les études théoriques.* — Dans ces conditions, il n'est pas besoin d'expliquer longuement de quelle importance peut être, pour le théologien, sous le contrôle constant de la raison, l'expérience personnelle des choses de la religion. C'est un ordre de faits comme les autres, infiniment délicat sans doute, mais utilisable comme eux : l'ascèse chrétienne s'en préoccupe depuis longtemps. Voir DISCERNEMENT DES ESPRITS. La théologie, sans en avoir peut-être tiré tout le parti possible, en a dès longtemps saisi l'importance, pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, c. II, *P. G.*, t. III, col. 648; S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. I, a. 6, ad 3um. Soutenir qu'on peut étudier mystique, théologie, histoire et philosophie des religions, sans expérience personnelle, est ridicule. Autant vaudrait affirmer qu'on peut faire de la critique d'art, sans avoir rien éprouvé du sentiment esthétique. Resteraient incompréhensibles à un intrus de ce genre *les notions élémentaires* de cette science : sentiment religieux, délicatesses de la piété, sens de la prière et du repentir, conversion de l'âme et le reste. Que d'erreurs de ce chef, dans l'interprétation des textes, surtout s'ils sont anciens et obscurs, et dans les théories psychologiques ou philosophiques qui tenteraient de les expliquer !

Seule encore, sinon en droit, du moins en fait, l'expérience permettra de mesurer *la valeur organique des dogmes*. Un juge du dehors sera trompé, par exemple, sur l'importance de certaines pratiques, comme le culte des saints, plus extérieures, plus communes. La profession personnelle de la religion lui montrerait bien vite en quel rang secondaire la piété les maintient et de quel secours elles peuvent être, pour entretenir et développer l'essentiel de la dévotion. J. H., Newman, *Discourses to mixed congregations*, 5e édit., Londres, 1876, conf. IX, p. 172-177.

De manière constante enfin, l'expérience doit être la pierre de touche *des systèmes théologiques*, qu'ils procèdent du minimisme rationaliste, ou de la tendance contraire, chez tels docteurs des mieux intentionnés. Une théorie de la foi ou du mécanisme de la grâce qui ne s'accorde pas avec les autobiographies autorisées et le témoignage interne, n'est pas plus tolérable, par exemple, qu'une thèse sur la causalité des sacrements qui ne cadrerait pas avec les faits : *Ego enim odi hunc philosophandi et theologizandi modum..., dum* [*omnibus*] *persuadere volumus illa ipsa quæ in se ipsis experiuntur alia esse ab eis quæ ipsi experiuntur*. De Lugo, *De virtute fidei divinæ*, disp. I, sect. IV, n. 38 sq.

Voir Gerson, *De mystica theologia speculativa*, part. VI, consid. XXX, *Opera*, Anvers, 1706, t. III, col. 385 sq.; Honoré de Sainte-Marie, *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation*, 2 in-8°, Paris, 1708, part. III, diss. IX, a. 3, t. II, p. 594 sq.; de la Reguera, *Praxis theol. mysticæ*, 2 in-fol., Rome, 1745, l. VI, q. III, § 9, t. II, p. 180 sq.

III. L'EXPÉRIMENTATION RELIGIEUSE. — Les constatations que nous venons de faire, col. 1837, réveillent une difficulté déjà résolue en principe, col. 1828 sq.: dans quelle mesure l'expérimentation est-elle possible, en matière religieuse?

1° *Théories diverses de l'expérimentation.* — 1. *La prédication protestante*, très logiquement, se réduit à n'être qu'un « témoignage » des expériences soit des initiateurs chrétiens, soit du pasteur. En les racontant, celui-ci invite à en renouveler l'essai.

La théorie de cette expérimentation a été faite, avec l'intention « de suivre exactement la marche des sciences physiques, » par Lagrange, *Le christianisme et la méthode expérimentale*, Lausanne, 1883, p. 9. A la suite de Vinet, l'auteur insiste sur la nécessité de se mettre ici, comme partout ailleurs, dans les conditions prescrites par l'*hypothèse* à vérifier : « Il faut, pour préparer son âme à s'approcher du Dieu vivant, se laisser guider par les rapports qui existent entre le caractère de Dieu et le caractère de l'homme, » p. 61, humilité de l'esprit et du cœur, contrition, désir de sainteté, espoir et confiance, p. 78. « Mais ce n'est pas par degrés insensibles [que l'homme] arrivera à la certitude expérimentale... La certitude, la foi ne lui viendra, d'après le témoignage de tous ceux qui en ont fait sincèrement l'essai, qu'à un instant déterminé et parfaitement reconnaissable, où le développement de la probabilité sera comme interrompu par une action intérieure et personnelle, par un *fiat lux* sur l'origine duquel il n'y a pas de doute possible et qui est dû à la prise de possession de l'âme par l'Esprit même de Dieu, » p. 80.

Ainsi l'auteur passe-t-il subitement d'une méthode scientifique à l'illuminisme méthodiste.

Précisons. C'est un fait, sinon constant, du moins fréquent : l'évidence est chose indivisible, elle ne vient pas par degrés, mais éclate aux yeux, quand enfin l'on a réussi à mettre en présence les termes d'un syllogisme apodictique ou, si l'on préfère, les principes péremptoires qui commandent la conclusion discutée. On gravissait péniblement une pente abrupte, pressentant vaguement le panorama prochain : il se révèle, tout d'un coup, tout entier, à l'instant précis où l'œil atteint la ligne de crête.

Ainsi la certitude religieuse qui couronne la recherche religieuse prend-elle souvent l'aspect d'une illumination subite, mais dans le fidéisme, c'est impression subjective, irraisonnée, injustifiable par autre chose que cette impression souverainement suspecte; dans le catholicisme, c'est intellection claire de motifs jusque-là ignorés ou incompris : on sait *ce que* l'on voit, *pourquoi* l'on voit, et que de pareilles preuves vaudraient pour tout esprit réfléchi.

Analogues par leur seule soudaineté, les deux illuminations, rationnelle et pseudo-mystique, sont de nature et de valeur tout autres.

2. *La « philosophie de l'action »*, par un pragmatisme très différent soit du fidéisme criticiste ou protestant, soit du pragmatisme français (Bergson, Le Roy, Wilbois) ou américain (Pierce, Schiller, Dewey, James), a appuyé cette thèse sur des considérations d'un autre ordre, d'un mot sur une « science de la pratique ».

Observant que la pensée dialectique, abstraite et fragmentaire, n'épuise pas le réel, tandis que l'action, concrète et globale, met en contact direct avec la réalité naturelle et surnaturelle, et puise en elle des informations originales sans cesse renouvelées, insistant d'ailleurs, de manière excessive, au détriment de l'élément intellectuel, sur ce qui dans la foi est confiance, don du cœur, sympathie d'être à être, cf. *Vocabulaire* publié par la *Société française de philosophie*, Paris, août 1906, art. *Foi*, p. 314, ne croyant pas qu'elle pût être rigoureusement démontrée, sans perdre son caractère d'acte surnaturel et libre, *L'action*, p. 400, 403, 492; *Annales de philosophie chrétienne*, t. CXXXI, p. 344 sq., 470, 614 sq.; t. CXXXII, p. 340, M. Blondel a voulu prouver que la pratique seule pourrait emporter une pleine conviction. Il conclut donc : « On ne peut savoir ce qui en est que par une expérimentation effective... Qui a compris la nécessité, qui a senti le besoin de la foi, doit, sans l'avoir, agir comme s'il

l'avait déjà, pour qu'elle jaillisse en sa conscience des profondeurs de cette action héroïque qui soumet tout l'homme à la générosité de son élan. Car ce n'est point de la pensée qu'elle passe au cœur; c'est de la pratique qu'elle tire une lumière divine pour l'esprit. » *L'action*, p. 402, 403. La pratique intégrale de « la lettre » fait sentir la valeur de « l'esprit », et « s'il est permis [alors] d'ajouter un mot, un seul, qui dépasse le domaine de la science humaine et la compétence de la philosophie... il faut le dire : *C'est*, » p. 492. Cf. Introduction, p. XII sq.

Ce serait injustice, à coup sûr, de déprécier ce qu'il y a de plus complexe et — par là même peut-être — de plus profond dans cette théorie de la connaissance, injustice plus grave d'oublier et les intentions de l'auteur et ses déclarations postérieures dans le sens de l'orthodoxie, mais il ne dépend pas de nous d'omettre ou de mentionner cette opinion. Les excès auxquels elle prête et l'abus qu'on en a fait y obligent.

Voir les déclarations de M. Blondel à l'encontre du fidéisme, *L'action*, p. X sq., 440; à l'encontre du pragmatisme, *Revue du clergé français*, 1902, t. XXIX, p. 652; 1907, t. L, p. 546, spécialement *Vocabulaire* cité, art. *Action*, juillet 1902, p. 182, 190 sq. Résumé précis de cette méthode « par *suggestion* plus que par *démonstration*... amenant l'incrédule à *imiter* l'action intérieure de celui qui croit... » J. Segond, *Annales de philosophie chrétienne*, avril 1907, p. 6, 7.

3. *Le modernisme*, dans un esprit nettement agnostique et fidéiste, semble s'être approprié la thèse précédente. L'encyclique *Pascendi* le condamne avec une juste sévérité. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 2081 sq.

Sans reprendre dans le détail chacune de ces théories, sans les confondre surtout, on peut faire à l'idée générale d'expérimentation trois griefs principaux.

2° *Illicéité, inaptitude, inefficacité de l'expérimentation.* — 1. *Immorale*, en effet, l'expérimentation qui dépasse certaines limites.

Rien de plus raisonnable que d'essayer toutes les voies autorisées par la raison et la prudence, de tenter, par exemple, la pratique de la vertu, voire de l'ascèse, pour éprouver ce qu'elle peut produire. C'est un droit pour chacun; pour l'apôtre, c'est bonne stratégie d'y inciter : bien faire prépare à bien voir. Mais comme il est inadmissible que l'on goûte au vice, sous prétexte de le juger d'expérience, parce que le bon sens avertit assez de sa malice, il est aussi criminel de poser, *à titre d'essai*, des actes qu'une religion présente comme sacrés et réservés : on ne traite pas des relations morales comme des réactions de laboratoire et c'est faire injure à quelqu'un de prendre avec lui, *à titre d'expérience*, des privautés qu'il entend n'accorder qu'aux intimes.

« Quel scrupule l'arrêterait? écrit M. Blondel. La crainte de profaner ce à quoi il ne croit pas? Mais puisqu'il n'y croit pas avant d'agir, il ne saurait se reprocher un acte naturel du moment où il en avoue la convenance naturelle. » *L'action*, p. 403.

On hésite à penser que l'auteur ait songé à conseiller jusqu'à l'essai sincère des sacrements, fût-ce en s'astreignant à *toutes* les prescriptions de l'Église : confession préalable et le reste. Et pourtant certains mots — comme *profaner* — le suggèrent et la logique du système paraît l'exiger. La « pratique littérale », « intégrale », ce n'est pas, ce ne saurait être seulement de se mettre à genoux et de prendre de l'eau bénite pour « s'abêtir », au sens de Pascal. On laisserait en dehors de l'expérience ce qu'il y a de plus intime et de plus révélateur dans la religion.

Mais cela même est inabordable aux profanes. La première condition d'une expérience valide, c'est d'être faite normalement. Or, à violer ainsi les réserves de l'Église, on ferait l'expérience de ses sacrements à rebours du sens où elle les prescrit. Elle ne demande pas cette « foi du sens », chaleur sentimentale qui dépend du tempérament et des influences physiologiques, mais, avec la pureté du cœur, la conviction préalable de l'esprit.

2. Au surplus, la méthode apparaît *psychologiquement* inapte à produire ce qu'on lui demande.

Comment, si l'on aborde des relations d'amitié, à titre d'expérience, connaître jamais leurs charmes propres. On n'aime qu'à la condition de se donner, et tout amour sincère suppose, sinon dans l'effet, du moins dans la disposition du cœur, le don absolu et éternel de soi. Ici l'expérimentateur *se prête* à un essai ! Dira-t-on de ces viveurs qui papillonnent de maîtresse en maîtresse qu'ils comprennent par le fait, qu'ils soupçonnent même, les émotions spécifiques du mariage chrétien? « Faire l'amour » et « aimer » sont deux choses. Ainsi des pratiquants « convaincus » et des pratiquants « à l'essai », avec cette différence, assurément très grave, que Dieu ne refusera jamais la lumière à la pleine sincérité. La religion est une amitié, col. 1814. *Où l'attitude d'âme est différente, la réaction affective et intellectuelle ne l'est pas moins.*

Du seul point de vue psychologique, la pratique intégrale est-elle même possible, et si elle l'est, est-elle efficace?

L'expérimentation consciencieuse suppose évidemment la fidélité *entière* aux prescriptions religieuses. Mais cette intégrité de l'essai, qui l'impose? — La nécessité de tout *faire* pour tout *voir*? — Mais cette nécessité *spéculative* ne devient pour moi obligation *pratique* que si, entre les quelques centaines de sectes qui se réclament du Christ, la forme religieuse dont il s'agit se présente *au moins* à moi comme *la plus sûre* pour réaliser une fin *absolue*. Qui l'a reconnue pour telle est bien près — est en droit même — de la tenir pour certaine. Qui n'en est pas là est dans l'obligation de prolonger son enquête, non de tenter une expérience à plus d'un titre illégitime. Ne se sentant lié d'aucune manière, chacun poussera l'expérience jusqu'au point où il l'estime opportun : c'est un fait. Il suffit de constater la versatilité des conversions entre les sectes protestantes pour en juger.

Supposée intégrale, la pratique, à défaut de conviction intellectuelle, produirait-elle le résultat attendu? Sans doute, l'action modèle et façonne l'âme, col. 1818, mais à condition que, dans l'action, l'âme agisse vraiment (sinon la vertu, étant développement immanent, ne peut se développer en elle); à condition, par conséquent, que son agir soit devenu comme spontané, par un consentement libre, un effort vital, qui porte non sur le matériel, mais sur le formel de l'acte prescrit. La chasteté transforme le cœur. — Oui, quand elle n'est pas pure privation du vice, abstention subie, mais renoncement voulu, progressivement aimé. Or un amour de ce genre peut-il provenir, d'ailleurs, que d'une conviction du devoir d'abord purement logique et platonique, devenant par épuration physique, progressive, col. 1820, progressivement « sympathique » et proportionnellement *sentie*? — On objectera que la seule abstention matérielle a déjà sa vertu purifiante. — Il est vrai; mais une distinction est nécessaire. Si les vertus morales, fondées sur des convenances naturelles plus intimes, souvent essentielles, ont une influence *automatique* certaine, en est-il de même des formes positives du culte, toujours contingentes à quelque titre, parfois même dangereuses, à moins qu'une intelligence profonde de « l'esprit » ne vivifie « la lettre »? A défaut de « l'esprit », que produira « la lettre »? Ne sera-ce pas souvent l'étonnement, la lassitude, peut-être le scandale du « formalisme »?

Et combien durera l'épreuve?

En possession d'une conviction arrêtée, la volonté trouvera la force de maintenir la pratique, jusqu'aux révélations qui normalement, col. 1849 sq., doivent la récompenser; mais qu'adviendra-t-il, quand l'autorité qui devrait ainsi l'imposer (c'est-à-dire la légitimité objective de ce culte) est précisément ce qui est mis en question? Tout dépendra donc de la constance d'un chacun, et d'un verdict final forcément relatif à son développement religieux actuel, fondé qu'il est sur des opinions que l'hypothèse suppose en lui irrésolues et flottantes. Nous touchons au plus délicat du problème.

3. *Critiquement*, le cas est beaucoup plus complexe qu'on ne le représente.

Le choix de la forme religieuse à expérimenter exige quelques motifs valables. On ne peut éprouver tour à tour ces centaines de sectes qui prétendent répondre à l'appel intime de la nature. On éliminera donc, par un procédé plus ou moins critique, un bon nombre d'entre elles que, d'instinct (c'est-à-dire en vertu d'inéluctables motifs *implicitement* perçus), on sent impropres au but poursuivi. Qui décidera entre les autres? — L'histoire. — Toutes se réclament d'elle, et plusieurs ne se différencient que par quelques aspects de leur synthèse doctrinale. Voici le débat transporté sur ce terrain. Qui le tranchera? Est-il même soluble autrement que par un magistère infaillible qui puisse, qui doive, quitte à justifier ses titres, dirimer ces incertitudes par voie d'autorité. Prononcer que ces questions spéculatives sont accessoires, c'est oublier qu'il suffit d'une idée maîtresse pour changer, avec l'attitude d'âme, tout le sens de l'expérience, et qu'il suffit d'une seule erreur de principe, pour altérer l'économie religieuse la plus parfaite. Exiger que l'autorité produise ses titres, c'est, par contre, requérir une critique intellectuelle préalable.

En fait, deux solutions sont de mise. Les uns reçoivent la religion qu'ils veulent expérimenter comme une synthèse intangible. C'est le cas de la Réforme à ses débuts, et celui de tant de protestants qui, rejetant le contrôle de la raison, tiennent cependant pour authentique l'apport traditionnel de leur confession. Procédé séduisant et illogique. Si la valeur de cet ensemble était rationnellement établie, l'expérience personnelle pourrait être, par passage de la connaissance catéchétique à la connaissance pratique, col. 1838, une conquête continue des facultés affectives et sensibles sur cette obscurité que leur laissent les preuves dialectiques les plus concluantes. Dans le cas contraire, le plus qu'on puisse conclure de cette satisfaction relative, c'est qu'il se trouve certainement dans ce bloc traditionnel quelques éléments recevables. Affirmer, sans plus, la valeur de tous est un paralogisme manifeste. D'autres, sans reconnaître aucune autorité à la synthèse qui leur est présentée, n'y voient qu'une matière à expérience. Dès lors, c'est dépasser encore les conclusions légitimes que de rien recevoir qui n'ait été jugé valable, à l'user : l'épreuve d'une partie ne permet pas de se prononcer sur les parties hétérogènes. Il faut donc choisir : ou le découpage dogmatique et moral, à la mesure des expériences et du sens propre, chacun rapetissant le Christ à sa taille, au lieu de se hausser à sa plénitude, Eph., IV, 13, ou l'illogisme, si l'on admet quoi que ce soit sans ce contrôle.

Ou plutôt, il faut être plus sévère encore.

De quel droit tenir pour valable cette impression dernière qui porte à poser l'affirmative : « c'est vrai »? Si je risque comme justification, soit cette naturelle proportion entre la faculté et son objet propre, qui est la raison ontologique du plaisir, soit le rapport nécessaire entre la vie normale et la vie heureuse, soit la conformité de la réponse religieuse avec la question posée au plus intime de mon être, quelle métaphysique ne se dissimule pas sous ces affirmations ! Et pourtant, si l'expérience prouve, il faut bien qu'elle prouve pour quelque motif de ce genre. N'ai-je pas le droit de les dégager et le devoir de dénoncer l'équivoque? La raison, non l'expérience, est au fond le critère de la vérité.

Si l'excellence de ces réactions intellectuelles ou émotives, comme le veut le pragmatisme, me garantit leur vérité, que signifie ce jugement de valeur (objective — si l'on veut qu'il exprime autre chose qu'une cote individuelle), sans norme objective. Utilité et valeur sont termes relatifs, inintelligibles par conséquent, avant qu'on ait établi l'existence et la nature de la fin auxquels ils se rapportent. Leur donner un sens absolu implique donc encore une métaphysique de l'Absolu.

Enfin supposé, en dépit de toutes ces difficultés, que la méthode expérimentale aboutisse à un jugement légitime de vérité, elle n'atteindrait pas encore son but. Le terme de l'apologéti ue, dans une religion positive, ce n'est pas précisément (et s'il est question de mystères stricts, ce ne peut être) la vérité intrinsèque des dogmes proposés. La foi n'est ni pur don du cœur, comme la charité, ni pure confiance, comme l'espérance, ni réception d'un corps de doctrines obscures, comme la croyance. Quelque large part que jouent « les raisons du cœur » dans sa complexité psychologique, elle tire sa note spécifique, donc essentielle, du fait qu'elle est un assentiment intellectuel *basé sur l'autorité d'un témoin*. Or, l'expérience, efficace à quelque degré, s'il s'agissait de développer seulement un certain goût des choses religieuses, une certaine sympathie soit envers Dieu, soit envers son médiateur, ne peut renseigner sur l'origine des vérités de foi. Arrivât-on par elle à les reconnaître comme infiniment sages, et en ce sens comme divines, on ne les posséderait pas encore comme il les faut professer, *comme révélées*. Tout ensemble on manquerait à donner à Dieu l'hommage de l'obéissance intellectuelle auquel il a droit, et à trouver dans une norme reçue d'autorité les secours essentiels dont les réflexions précédentes font pressentir la nécessité et dont nous allons bientôt étudier l'économie.

Le lecteur le voit donc, d'une part, si l'expérience ne peut ni moralement, ni psychologiquement, ni critiquement, mener *à elle seule* l'enquête, il est indispensable, si extrinsèque et si pesante que puisse paraître une nécessité ainsi dénoncée, qu'au début de toute vie religieuse la raison vienne enjoindre le devoir; d'autre part, le contact prolongé avec les réalités surnaturelles, la *vie* de foi, ajoute aux *vues* de foi une telle transformation intérieure, grâce à la pratique soumise, une telle lumière, grâce à cette révélation pratique, col. 1837 sq., une telle plénitude d'apaisement, grâce à la satisfaction respective des facultés aussi bien intellectuelles que sensibles, que les vérités et préceptes, subis d'abord comme une contrainte, sont agréés à la fin comme par une pente de nature. On n'aurait donc rien à reprendre aux thèses formulées plus haut, col. 1841 sq., si l'on expliquait qu'elles présupposent la conviction *dialectique* et proposent uniquement le moyen d'arriver à la certitude pratique. Si la foi est incompatible avec le doute sur le fait de la révélation, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1171 (1038), 1625 (1491) sq., et la pratique illicite sans la foi, impossible de faire de l'expérience la *condition* de la foi, mais on peut, par contre, on doit, promettre au catéchumène cette lumière expérimentale comme une infaillible *récompense* d'une foi généreuse et agissante; car (est-il besoin de le répéter? col. 1826) une piété intermittente et qui se marchande à Dieu, ne répondant pas pleinement à la

notion de la vie religieuse, s'exclut d'elle-même des expériences religieuses les plus caractéristiques. En ce sens, la thèse est classique, col. 1818.

Les relations intimes qui unissent ces deux termes en apparence opposés, foi et expérience, dans la médiation de la pratique *convaincue* et *intégrale*, s'éclaireront mieux, quand nous aborderons les relations de l'expérience interne avec les normes extérieures, col. 1849. Pour préparer cette pleine solution, il importe d'envisager d'abord sa valeur comme stimulant de vie religieuse.

VI. L'EXPÉRIENCE COMME FACTEUR DE VIE RELIGIEUSE. — Si tel est le charme de ces expériences, qu'au jugement d'un intellectuel comme Augustin, « le moindre goût de Dieu, senti dans la piété, l'emporte sans comparaison sur la joie de déchiffrer l'univers, » *De Genesi ad litteram*, l. V, c. XVI, n. 34, *P. L.*, t. XXXIV, col. 333, il est facile de reconnaître leur importance considérable, en les maintenant dans leur rôle subordonné. La solution de ce problème tient dans la conciliation de deux vérités élémentaires : l'homme est trop sensible pour être régi par les idées pures; il est trop noble, ayant l'intelligence, pour s'asservir à la maîtrise des sens.

1. VALEUR D'IMPULSION. — 1° *Dans la vie individuelle.* — 1. *Unification du sujet.* — On peut dire que le tempérament de chacun est constitué par son aptitude innée à être affecté de telle ou telle manière par les deux ordres de biens, sensibles et spirituels. Il entraîne une prédisposition indéniable à se prononcer pour telle ou telle philosophie qui s'harmonise mieux avec ses penchants.

Attribuant la prédilection pour les biens idéaux à une certaine tendresse ou même à un état maladif, et le penchant pour les réalités empiriques à la dureté ou à la santé de l'âme, W. James prétend expliquer par là — non sans reconnaître en partie ce que ce schématisme a d'artificiel — l'attitude religieuse intellectualiste ou réaliste, idéaliste ou matérialiste adoptée par chacun. Cf. *The varieties of religious experience*, p. 166 sq.; spécialement *Pragmatism*, c. I, p. 12 sq.; voir plus haut, col. 1807; Höffding, *Philosophes contemporains*, trad. A. Tremesaygues, 2e édit., Paris, 1908, p. 195; cf. *Religionsphilosophie*, § 36 sq., 94. Plus profond, Höffding, *loc. cit.*, p. 194, indique comme principe de cette lutte le conflit entre l'ordre des valeurs et celui des réalités. « La religion de l'homme est déterminée par la relation des valeurs qu'il connaît à la réalité qui lui est familière. » Il en résulte, comme les valeurs idéales — du point de vue subjectif — exercent un attrait non moins senti que les valeurs concrètes, que la solution religieuse, si conditionnée qu'elle soit par l'élément affectif, comporte toujours une option intellectuelle.

Cette solution — que l'on admette sa valeur objective ou que l'on s'en tienne à son intérêt pratique — en apportant *une* manière de voir, en imposant *une* attitude, *unifie* bien à quelques égards la vie du sujet, mais elle n'établit une pacification affective durable que si elle est conforme à la réalité. Qui a opté pour la valeur sensible reste bon gré mal gré tenaillé par le besoin d'infini, col. 1817; qui s'est prononcé par la valeur idéale reste en désaccord avec les suggestions sensibles, tant qu'il n'a pas encore touché et palpé en quelque manière les réalités suprasensibles, col. 1838. Ici intervient l'expérience comme médiatrice. Elle dirime le conflit entre biens sensibles et biens idéaux en faisant goûter la valeur supérieure de ces derniers, et le conflit entre certitude des sens et certitude de la raison, en permettant au sens une vérification véritable des conclusions rationnelles. L'unification logique du sujet devient réelle, dans la satisfaction pratique de toutes ses facultés.

Par là s'explique déjà la ténacité de la foi religieuse et les énergies qu'elle éveille.

2. *Orientation optimiste.* — Il importe encore de remarquer le sens de cette unification. En confirmant la primauté des réalités idéales, elle oriente toute la vie vers un but plus élevé que la terre; c'est dire qu'elle met à même, pour peu que la conviction soit sérieusement ancrée dans l'âme, de mépriser tout ce qui est pour ce qui doit être et ce qui sera. Cf. X. Moisant, *L'optimisme au XIXe siècle, Carlyle, Browning, Tennyson*, Paris, 1911 D. XIV et *passim*.

3. *Participation anticipée à un monde meilleur.* — Bien plus, grâce à ses expériences, dont le principe, pour une large part, est à chercher dans la grâce et les dons surnaturels, col. 1822 sq., le croyant se sent déjà en relation avec cet ordre supérieur, *quasi olfacta desider[ans], quæ comedere nondum [potest]*. S. Augustin, *Confess.*, l. VII, c. XVII, n. 23, *P. L.*, t. XXXII, col. 745. Ce contrôle expérimental peut déterminer une quiétude et une conviction telles, qu'elles défient toutes les arguties dialectiques. Sans doute, nulle certitude ne doit tenir devant une argumentation péremptoire, mais quel homme prudent abandonnera, en face de difficultés d'un instant, que le bon sens instinctivement dénonce comme sophistiques, une certitude fondée sur la convergence de mille indices dûment vérifiés et sur une épreuve personnelle poursuivie pendant des années?

L'héroïcité des saints s'éclaire singulièrement, si on l'envisage de ce point de vue. Eux-mêmes, d'ailleurs, ont pris soin de nous l'indiquer. « Étant donnée notre nature, dit sainte Thérèse, il nous est impossible, je le crois, d'avoir le courage des grandes choses, si nous ne nous sentons pas en possession de la faveur de Dieu. » *Vie par elle-même*, c. X, t. I, p. 138 sq. Cf. *Château intérieur*, VIe dem., c. IV sq., t. VI, p. 198 sq. Aussi, rappelant les promesses formelles de l'Écriture et faisant appel aux âmes qui ont déjà éprouvé ces consolations supérieures, s'efforce-t-elle de prémunir ses religieuses contre le découragement naturel « à ceux qui ne connaissent pas encore par expérience toute l'étendue de la bonté de Dieu. » *Chemin de la perfection*, c. XXIII, t. V, p. 180 sq. Dans la même pensée, saint Pierre d'Alcantara estime « qu'une des fins principales pour lesquelles on doit s'exercer dans l'oraison est d'obtenir ces faveurs et de sentir ces délices qui nous feront réussir dans cette entreprise [ardue de l'abnégation]. » *Traité de la dévotion*, c. V, dans *Œuvres spirituelles*, trad. Bouix, Paris, 1862, p. 259 sq.

Ces auteurs sont les premiers à mettre en garde contre les illusions du sentiment, à rappeler que la perfection consiste non à sentir, mais à agir. Mais ils ont compris, à l'encontre de mystiques qui ont déprécié ces jouissances et prôné outre mesure l'excellence de la désolation, que ces prémices des joies éternelles étaient d'un puissant secours pour soulever l'âme et que, si Dieu les octroyait dans ce but, on pouvait, pourvu que la demande en reste humble et résignée, les désirer pour la même fin. Voir la réfutation documentée des propositions 26 sq. de Molinos, dans N. Terzago, *Theologia historico-mystica*.

En fait, il n'est guère de saint, ayant accompli des travaux extraordinaires, de qui l'hagiographie ne signale les extraordinaires consolations — entendons bien — non de ces commotions sensibles étudiées par W. James, *L'expérience religieuse*, 2e édit., c. VII, p. 216, 217, et dont l'effet dure à proportion de l'ébranlement produit, non de jouissances sans mélange, car les peines intérieures sont proportionnées à ces délices et les préparent, mais spirituelles, épurées, telles enfin qu'elles leur ont donné la force de surmonter la contradiction des hommes et les effrayantes épreuves de Dieu.

Si l'expérience satiante ne se rencontre ainsi que dans la pratique intégrale, on voit, sans que nous retracions l'évolution générale de la vie religieuse, col. 1825, comment s'expliquent le malaise initial de toute vie de foi, sa certitude, croissant avec les expériences faites, et les recrudescences du doute, quand le formalisme ou la négligence ont coupé les relations expérimentales entre l'âme et Dieu : les valeurs transcendantes ne deviennent plus que des mots sans goût. Si la volonté, à pareille heure, se règle sur la voix plus forte des appétits inférieurs, « nous verrons... une aussi grande variété dans la doctrine que nous en voyons dans les mœurs, et autant de sortes de foi, qu'il y a d'inclinations différentes. » Bossuet, *Sermon sur la divinité de J.-C.*, édit. Lebarq, t. IV, p. 581 sq.; t. V, p. 597 sq.

2° *Dans la vie collective.* — 1. *Stabilité des masses.* — Si l'on tient compte de ce fait que l'intellectualisme ni l'héroïsme ne sont le propre du grand nombre, on comprendra le rôle plus considérable du sentiment dans le commun des fidèles. Les ascètes catholiques observent que les consolations octroyées aux débutants sont souvent plus vives, du moins quant à la commotion sensible, que celles départies à de plus avancés : Dieu, par un moyen approprié, veut les détacher de jouissances plus grossières. Le même phénomène peut s'observer dans tout le cours de leur vie : les motions sont plus fortes et moins subtiles. Telles quelles, elles confirment toutefois leur certitude expérimentale de la réalité et de l'excellence des choses de la foi : tant que la pratique religieuse subsiste, la sophistique ne peut guère ébranler leur croyance, et l'énergie des expériences passées, travaillant le souvenir des renégats, n'est pas d'une médiocre puissance pour les ramener au devoir.

2. *Vivification par l'élite.* — Aussi bien les expériences des privilégiés ont-elles une influence sociale nécessaire et sans doute voulue. En provoquant les dévouements héroïques, elles empêchent le niveau commun de descendre à un étiage de moralité ou de piété par trop bas : séduction de l'exemple, conviction entraînante de prédicateurs qui ont vu l'invisible, énergie d'apostolat, elles maintiennent par là au « sel de la terre », Matth., V, 13, son indispensable saveur.

Par elles encore l'élément chaleur s'entretient dans l'enseignement commun : les théoriciens lui confèrent l'ordonnance dialectique et la codification; les « grands chrétiens » et les mystiques contribuent à en maintenir l'aspect concret, à en assurer l'intelligence profonde et la proposition aimante, qui seules séduisent.

Bref, ces âmes d'élite sont, dans le corps de l'Église, le lieu de communications intimes et ininterrompues avec le monde spirituel, l'organe par lequel tout le corps *se sent* en relation tangible avec le Christ et Dieu.

Il est temps de voir si leur incorporation à l'Église, si favorable à cel'e-ci, ne se fait pas au détriment de leur expansion personnelle. C'est toute la question des rapports de l'expérience interne avec les normes extérieures.

II. RAPPORT AVEC LES NORMES EXTÉRIEURES. — Normes extérieures, la foi règle de pensée et la loi règle d'action. Toutes deux, selon le concept catholique d'une foi qui n'est ni amour exclusivement, ni pure opinion, mais adhésion aimante au témoignage du Christ, et d'une loi imposée avec la révélation chrétienne, heurtent de front les prétentions modernes à l'autonomie absolue de la volonté et de l'esprit. Pour les évincer toutes deux, le protestantisme s'est appliqué à les représenter comme une superfétation parasitaire du christianisme primitif : il a opposé au pur Évangile l'hellénisme ou l'intellectualisme du dogme, le formalisme de la discipline et du rituel. Le pragmatisme, ici encore, est allé aux conclusions dernières, en distinguant l'élément « individuel », essentiel à la religion, et l'élément « institutionnel », qu'elle s'agrège et qui l'encombre. Cf. W. James, *L'expérience religieuse*, 2e édit., p. 288 sq.; H. Höffding, *Philosophes contemporains*, 2e édit., p. 193 sq.

Même si les formules dogmatiques et les préceptes pratiques avaient une origine humaine, il serait aisé de montrer le lien qui les unit à la religion, non comme des « surcroyances » ou des « surcharges » *ad libitum*, mais comme la règle indispensable et le stimulant le plus précieux de la vie intérieure. En réalité, ayant une origine divine, au moins dans leur substance, leur valeur est tout autre.

1° *Exagération de leur hétéronomie.* — Notons-le d'abord : c'est témoigner d'une vue fort superficielle que de les considérer comme pleinement extérieures à l'homme. Puisqu'il ne peut y avoir qu'un seul type d'être (parce que celui qui seul se suffit à être est seul la raison suffisante de tout autre), une hétéronomie absolue est inconcevable. La loi morale n'est pas plus extérieure à Dieu qu'à nous : la dire fondée en dernier ressort sur la perfection absolue de son être ou sur l'ordre objectif des essences, ou sur la convenance des actes avec la nature raisonnable, c'est au fond affirmer une seule et même chose, puisque entre sa nature et la nôtre il y a analogie inévitable. Voir ANALOGIE, t. I, col. 1146 sq. Si donc celui qui lit en nous mieux que nous veut nous dire ce que notre nature exige, comme une nécessité, ou appelle, comme un secours opportun, la promulgation de la loi sera extérieure; son fondement nous est intérieur, immanent, tout comme à lui.

Il en va de même de la foi. Laissons les dogmes historiques : ils ne sont pas plus oppresseurs de notre autonomie, que l'histoire de tant de siècles, imposée à notre savoir sans que nous l'ayons faite. Les dogmes qui portent sur la nature de Dieu ont une amorce dans notre nature, donc une traduction possible, si imparfaite qu'elle soit, dans les concepts et les mots qui traduisent la nôtre. Placés dans un même prolongement de pensée, s'ils sont trop loin pour que nous puissions soit les découvrir, soit même les comprendre, quand ils nous sont annoncés, la révélation qui nous les fait entrevoir ne vient pas entraver la vie de notre esprit, mais soutenir sa perspicacité qui défaut et l'aider à se dépasser.

Dans les deux cas, *mandata* ou *dogmata*, elle apprend à la nature à se trouver elle-même, en se contraignant, et à se parfaire avec un ineffable surcroît, en se pliant aux dispositions spéciales de l'ordre surnaturel.

Dès lors, on saisit par quels rapports sont unies l'expérience interne, la loi et la foi.

2° *Autopédagogie par la loi.* — En parlant d'autopédagogie par la loi, nous n'entendons pas établir, par une subtilité puérile, qu'on ne se soumet pas en se soumettant, mais rappeler seulement qu'on ne réalise vraiment l'idée et l'efficacité de la loi, qu'en se l'appliquant de toute sa libre volonté. Puisqu'elle est, en effet, l'expression adéquate du mode d'activité qui doit être le nôtre, soit qu'elle prescrive des actes indispensables, soit qu'elle détermine ceux qu'un lien d'utilité ou de convenance rapproche des précédents, tant que nous la subissons sans l'accepter, sans identifier, autant qu'il dépend de nous, notre pensée avec celle du législateur souverain, nous ne vivons pas proprement la vie normale et nous manquons les expériences révélatrices qui l'accompagnent.

Que sera-ce, si nous ajoutons à ces considérations l'action assimilante de la grâce et cette providence débonnaire qui dès ce monde — comme en témoigne l'expérience des saints — rémunère au centuple le sacrifice de l'obéissance?

Loin donc de tailler dans le vif de la loi, sous le

prétexte fou de sauvegarder notre autonomie, il faut faire nôtre, jusqu'au dernier iota, cette pédagogie divine, dont l'imposition extérieure apparaît nécessaire dans la mesure même où elle heurte encore en nous quelque appétit qui lui répugne. C'est là ce que M. Blondel a mis admirablement en lumière. *L'action*, part. V, c. II, p. 405 sq.

3° *Autopédagogie par la foi.* — Illusion aussi regrettable de ranger les croyances dans l'institutionnel, donc dans l'accessoire. Les grandes idées — le pragmatisme et ses succédanés, la *mind-cure* et la *christian science* le prouvent bon gré mal gré — sont les grands ressorts de de la vie. Les jouissances religieuses les plus hautes se trouvent donc forcément où se concentrent les conceptions les plus épurées, celles qui donnent le nom le plus exact, en fait le plus relevé, à ces émotions qui d'elles-mêmes sont anonymes, faute d'un contenu intellectuel précis. C'est dire qu'elles se rencontrent dans l'effort spontané, aimé, pour entrer dans la pensée de Dieu que le dogme révèle, non dans ce dualisme meurtrier d'un esprit qui se débat contre la foi, ou dans ce caprice fou de donner un nom de son choix à des émotions qui se laissent en droit accoler toutes les étiquettes.

Si la foi oriente ainsi toute notre activité, il peut paraître inutile d'observer que ces consolations supérieures se distinguent profondément des commotions sensibles où se complaisent la presque totalité des sujets étudiés par Leuba, James et Murisier. L'illusion est presque fatale de prendre pour l'expression la plus juste du divin ce qui fait sur nous l'impression la plus forte. Les mystiques catholiques protestent : impossible, disent-ils, de progresser, si l'on s'arrête à ces images déficientes. S. Bernard, *In Cantic.*, serm. XXVIII, n. 7 sq., *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 924 sq.; S. Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, l. III, c. XXX, p. 165 sq.; *Nuit obscure*, c. VI, p. 267 sq.; cf. *Montée*, l. II, c. XVI, p. 220 sq.; c. XVII, p. 230 sq.

En se servant de ces expériences, quand, critique faite, on a lieu de les croire divines, il faut les mépriser comme imparfaites, se guider par la foi, non par le goût, pour ce motif irréfutable, que seule elle prévient toute déception et que son obscurité est plus révélatri e que ne peut l'être aucune perception des sens, voire aucune conception définie : *Summus ille Deus scitur melius nesciendo.* S. Augustin, *De ordine*, l. II, c. XVI, n. 44, *P. L.*, t. XXXII, col. 1015.

Singulière duperie, en effet. Les pragmatistes et tous les théoriciens de l'expérience religieuse, après avoir combattu l'anthropomorphisme intellectualiste, en arrivent à un anthropomorphisme sentimental, plus erroné et plus dangereux, quittes à traduire de manière évidente ce vice de leurs imaginations, quand ils se risquent à proposer leurs hypothèses préférées. « Puisque Dieu n'est pas l'*Absolu*, dit W. James, mais est lui-même *partie*, dans une conception pluralistique du monde, ses fonctions peuvent être considérées comme n'étant pas pleinement dissemblables de celles des parties plus petites. » *A pluralistic universe*, lect. VIII, p. 318. En déprimant à ce degré la conception du divin, on déprime d'autant les réactions affectives qu'elle éveille.

La mentalité pragmatiste ne s'embarrasse pas, il est vrai, de l'inconséquence : « Admettez à côté de Dieu, écrit encore W. James, le moindre infinitésimal *autre* de quelque espèce que ce soit, dès lors empirisme et rationalisme, pragmatisme et intellectualisme peuvent se tendre la main dans un traité de paix durable. » *Op. cit.*, p. 312. Qui se refuse à ces compromis hybrides concevra sans peine que l'esprit assez vigoureux pour ne s'arrêter à aucune notion comme satisfaisante, orientant sans cesse sa pensée, quelque lumière qu'il ait perçue, quelque expérience qu'il ait faite, vers l'incommensurable transcendance que la raison proclame et que la foi confirme, se trouve dans l'attitude d'âme propre à lui ménager les jouissances intellectuelles et morales les plus intenses.

4° *Révélation intérieure.* — Cette transfiguration progressive de la foi, récompense de la pleine obéissance, le Christ l'a expressément promise : *Qui habet mandata mea et servat ea ille est qui diligit me... et ego diligam eum et manifestabo ei meipsum.* Joa., XIV, 21. Voir S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joa.*, XIV, 21, 23, *P. G.*, t. LXXIV, col. 285, 290; Ste Catherine de Sienne, *Dialogues*, Paris, 1855, c. LXI, LXII, t. I, p. 149 sq.; Ste Thérèse, *Relation*, XIV, dans *Œuvres complètes*, 1907, t. II, p. 236; S. Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, l. II, c. XXVI, t. II, p. 323. La plénitude de la vision est sans doute réservée au ciel, S. Augustin, *In Joa.*, tr. LXXV, n. 5, *P. L.*, t. XXXV, col. 1830; mais, de par la nature des choses, les premiers rayons en filtrent déjà jusqu'à nous : *ut sit nobis non extraria visio, sed interna*, tr. LXXVI, n. 4, col. 1832; [*in qua*] *soli eum in seipsis vident electi.* S. Bernard, *Serm.*, V, *de adventu*, n. 1, 2, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 50, 51.

Les Pères, qui n'ont pas rattaché cette doctrine au texte de saint Jean, XIV, 21, 23, l'ont exprimée à l'envi, à l'occasion de la traduction d'Isaïe, VII, 9, d'après les Septante : *Nisi credideritis, non intelligetis.* Saint Anselme, par exemple, écrit : *Qui non crediderit non intelliget. Nam qui non crediderit non experietur, et qui expertus non fuerit non intelliget. De fide Trinitatis*, c. II, *P. L.*, t. CLVIII, col. 264. Cf. *Proslog.*, c. I, col. 227; *Cur Deus homo*, l. I, c. I, II, col. 361 sq.; *Epist.*, XLI, col. 1193.

Aussi ont-ils dénoncé cette interversion singulière qui réclame de voir pour croire : *videre velle ut animum purges, cum ideo purgetur ut videas, perversum certe atque præposterum est.* S. Augustin, *De utilitate credendi*, c. XVI, n. 24, t. XLII, col. 90. Cf. *Soliloq.*, l. I, c. VI, n. 12, t. XXXII, col. 875; *De Trinitate*, l. VIII, c. IV, n. 6, t. XLII, col. 951. Un malade refuse-t-il un remède, tant qu'il ne connaît pas d'expérience son efficacité?

Au début de toute vie religieuse se place donc un extrinsécisme et une hétéronomie nécessaires. Quand le libéralisme protestant, le symbolo-fidéisme, le pragmatisme et le modernisme réclament, au nom du critère expérimental, l'exemption de toute règle, A. Sabatier, *Esquisse*, l. III, c. I, § 5, p. 285 sq.; cf. H. Bois, *La valeur de l'expérience religieuse*, c. VI, p. 158, c'est par l'expérience de l'histoire qu'il convient de leur démontrer la nécessité d'une pédagogie extérieure. Quand ils prétendent que la Réforme est venue, en ce sens, ramener la religion de l'extérieur vers l'intérieur, qu'elle est moins une doctrine qu'une méthode, et une méthode de « majeurs » exonérés d'une tutelle déprimante, on peut leur montrer l'équivalent de ces prétentions dans tout enfant qui regimbe contre ses éducateurs, veut « faire l'homme » et n'en croire que soi.

La contrainte est partout l'indispensable éducatrice, aussi longtemps que la tendance au parfait n'est pas le mouvement spontané de la nature : *Lex justa non est posita*; I Tim., I, 9. S. Bernard, *De diligendo Deo*, c. XIV, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 997.

De manière toute spéciale, on le voit, prêtant à de telles déceptions, l'expérience appelle un contrôle; fruit de la vie saine, elle est une récompense, non un procédé de recherche; douée d'une telle puissance, elle appelle une pédagogie divine qui prévienne ses écarts et prépare ses révélations. Qui la rejette n'en goûtera pas.

5° *Les formes de l'avenir.* — Quant à la grande question qui préoccupe à juste titre Sabatier, James, Höffding, Bois, de savoir si l'avenir pourra imaginer

des formes institutionnelles assez riches pour répondre aux transformations profondes de la vie religieuse, elle ne se pose que dans l'hypothèse évolutionniste et naturaliste. L'origine surnaturelle du christianisme une fois établie, il est aisé de concevoir comment Dieu peut avoir enfermé dans des formules très simples de quoi nourrir la vie affective (et intellectuelle) de toute une humanité, et dans des codes moraux et liturgiques *largement* définis, plutôt que précisés dans le détail, de quoi régler les lignes *essentielles* de la pédagogie qui lui convient. Quant à faire le départ de l'accessoire et du principal, du périmé et de l'opportun, outre que tout n'est pas dit pour tous et que le juste se trouve singulièrement à l'aise dans ces prescriptions qui étreignent l'injuste comme une camisole de force, c'est un soin qui relève de « la tête » et non « des membres », se trouvant qualifiée pour dire, à un tout autre titre que l'individu : *Puto autem quod et ego Spiritum Dei habeam.* I Cor., VII, 40.

VII. Analogies des expériences entre religions. — Tandis que les considérations précédentes acheminent à prévoir dans le catholicisme un ordre d'expérience à part, un coup d'œil rapide sur les religions du globe semble révéler partout des expériences identiques. « L'état d'âme et la vie pratique ne varient guère, écrit W. James, quand on étudie les grands saints, qu'ils soient chrétiens, stoïciens ou bouddhiques, » *L'expérience religieuse*, 2e édit., p. 420; et c'est un lieu commun, de nos jours, de parler des « grands inspirés », des « grands initiateurs religieux », Bouddha, Jésus, Mahomet, Luther, Loyola, Wesley. Voilà le problème, d'autant plus troublant, au premier abord, qu'il porte la question au plus intime de la vie religieuse. De l'estimer résolu par les procédés rapides du symbolo-fidéisme, du pragmatisme, de certaine histoire des religions, c'est tout autre chose !

1° *Erreurs fréquentes de méthode.* — Voici le scandale — d'ordre critique — qu'il suffit de signaler, tant l'erreur apparaîtrait grossière, s'il s'agissait de faits matériels et de sciences naturelles. Les sciences morales et religieuses, plus délicates, sont les seules où l'on tolère encore d'y « regarder en gros ». Leur méthode n'est pas faite.

1. *Acceptation des faits sans critique.* — N'est-il pas singulier qu'on admette comme valables, dans une matière où l'illusion et l'imitation inconsciente sont plus à craindre, *toutes* les descriptions autobiographiques? Ainsi fait W. James. L'enquête vaut, si le texte des documents fait foi. Pour qui veut parler science, elle aboutit seulement à dégager quelques caractéristiques très générales de l'appétit religieux et de ses déformations.

2. *Assimilations illégitimes.* — Non moins grave ce nivellement arbitraire de tous les phénomènes, et cette élimination de différences profondes, au bénéfice des préjugés de l'enquêteur. Un détail de rien, nuance de dogme ou nuance de rite, prend une importance capitale, du point de vue psychologique, s'il revêt pour le croyant le caractère d'une hérésie ou d'un sacrilège. De manière plus générale, on ne peut oublier qu'une seule idée maîtresse suffit à modifier du tout au tout une attitude d'âme. Une mise au point critique s'impose donc, avant tout travail de synthèse, et pourtant rien de plus négligé.

Nous l'avons tentée plus haut, col. 1806-1814.

2° *Identité de la fonction.* — Plus correcte, parce que le besoin naturel ne s'affirme pas moins dans ses déviations que dans son expression normale, cette conclusion de W. James : « Du point de vue psychologique, la religion peut repousser les attaques de ses adversaires. Vraie ou fausse, avec ou sans contenu intellectuel, elle n'est pas un anachronisme, elle n'est point une survivance, elle est une fonction éternelle de l'esprit humain. » *L'expérience religieuse*, 2e édit., p. 423. L'anthropologie, cf. de Quatrefages, *L'espèce humaine*, 3e édit., Paris, 1877, c. XXXV, et l'histoire des religions, cf. W. Schmidt, *L'origine de l'idée de Dieu*, Vienne, 1910, conduisent à la même constatation. Nous en avons présenté l'explication catholique, appuyée sur la parenté de nature entre l'Infini et les êtres produits à son image, et sur son action immanente en chacun d'eux. Voir col. 1814-1828.

Ainsi ce que l'histoire révèle *a posteriori* comme un phénomène naturel, parce qu'universel, la métaphysique le montre *a priori* comme nécessaire.

Mais précisément, parce que l'objet de cette fonction *humaine*, implicitement ou explicitement connu, est le même, les impressions de tous ne peuvent pas ne point se ressembler.

3° *Analogies inévitables.* — 1. *Analogies de fond.* — *a*) Les attitudes d'âmes, surtout tant que l'on demeure dans les degrés inférieurs de la vie religieuse, sont forcément analogues : mêmes élans vers l'idéal, mêmes tressaillements, quand on croit l'étreindre, même déception, mêmes souffrances, quand on s'égare. La conscience suffisant à dénoncer les principales obligations morales, qui les observe, en quelque confession que ce soit, s'épure et se rend accessible à des émotions proportionnées : joie austère de la maîtrise de soi et du devoir accompli, sensibilité à l'égard de toutes choses nobles et belles, etc. Il faut ajouter, partout mêmes déviations : du sacrifice et de la purification intérieurs vers le formalisme, de la poursuite des biens spirituels vers le marchandage des avantages temporels, de la spontanéité vers la routine. Le thème est commandé; les variations possibles se réduisent en nombre sous l'action de causes partout les mêmes.

Les ressemblances s'accentuent par conséquent à à un même étage de civilisation, spécialement entre religions apparentées. La séduction qu'exerce l'image du Christ, par exemple, éveillera forcément, chez tous ceux qui se réclament de son nom, des émotions analogues d'admiration, d'attrait, d'amour, et des satisfactions croissantes, à mesure qu'ils l'adopteront pour modèle. La valeur de l'idéal choisi suffit à expliquer le fait.

b) Les procédés de l'ascèse (éthique ou mystique) obéissent à la même loi. A moins de concevoir un culte qui ne tende plus vers la « catégorie de l'idéal », la préparation du cœur doit tendre à la purification morale, celle de l'esprit à la conception d'un « plus grand ». Si l'on tient pour différence négligeable que ce « plus grand » soit intracosmique ou transcendant, fini ou infini, corporel ou esprit pur, ce sera donc partout même chose. Spécialement l'extase dialectique, *préparée* par l'ascension logique du multiple à l'Un, aura exactement même apparence que l'extase mystique, qui soustrait l'esprit à la contemplation des concepts finis, pour l'absorber *malgré lui* dans une communication expérimentale de l'Infini.

c) Il y a plus. Les invites de la grâce, portant vers le même terme, doivent avoir des modalités analogues. Insister sur la diversité des occasions extérieures, c'est perdre de vue que l'essentiel est la réaction intérieure de l'âme et qu'elle dépend de sa condition morale. Appuyer sur la différence des sectes, c'est oublier qu'elles rentrent dans le plan divin. II Cor., II, 19. Si la providence ne peut sauver personne sans la bonne foi et ne le veut faire que dans des conditions difficiles pour nous à déterminer, il n'entre pas dans ses desseins de faire aboutir à l'Église catholique toutes celles qu'elle établit dans la charité. Il peut donc y avoir des conversions très réelles, c'est-à-dire vraiment justifiantes, à des sectes fausses, si elles renferment l'indispensable au salut. C'est là une consé-

quence manifeste de la doctrine catholique sur l'âme de l'Église. Elle vivifie partout où vit la charité.

Voici toutefois l'erreur possible. Elle consiste, pour le théologien ou pour le chrétien dissident, à estimer qu'on peut demeurer en paix dans une Église, même avec des doutes sur son autorité. Non; ces doutes indiquent que Dieu attend désormais autre chose de la sincérité. S'il ne les éveille pas chez tous, il ne peut dispenser personne de chercher à les dissiper, dès qu'ils sont nés.

En vain l'âme en appelle-t-elle, pour se rassurer, aux progrès qu'elle a réalisés dans le sein de sa communauté, à l'efficacité sentie de ses sacrements, aux consolations qu'elle a goûtées. Outre que la valeur réelle de l'ascèse qu'elle a suivie et l'excellence de ses dispositions intérieures peuvent en fournir une explication toute naturelle, le concours surnaturel, très vraisemblable, certain peut-être, prouve seulement que Dieu ratifie les démarches antérieures, non pas qu'il ne requiert aujourd'hui rien de plus. Comme aucun catholique n'est assuré par les grâces du passé ou du présent de la récompense finale, s'il vient à manquer au devoir, aucun de nos « frères séparés » n'y peut prétendre davantage, s'il vient à pécher contre la lumière. Cf. J. H. Newman, *Difficulties felt by anglicans*, 4e édit., Londres, s. d., lect. III, p. 59-85.

2. *Analogies de forme.* — Mais en se plaisant à reconnaître l'action du Saint-Esprit dans toutes « les âmes de bonne volonté », dans l'Église ou hors de l'Église, et les analogies profondes qui en résultent, il importe de se garder des exagérations.

a) Pauvreté du langage. — La diversité des sentiments la plus grande peut se dissimuler sous l'apparente identité des descriptions. Les termes affectifs sont en effet limités en nombre : satisfaction, joie, transport... Ils ne sortent en quelque manière de leur imprécision générique, qu'en traduisant de manière explicite l'idée qui les imprègne : régénération, réconciliation, union... Chaque nuance du concept exprime alors une réaction originale. Prétendre, par exemple, qu'il est accessoire au sentiment d'union de savoir si le terme divin est « un plus grand », mais fini, au sens de W. James, ou une énergie cosmique, comme le Logos d'Épictète, ou un Infini panthéistique, comme l'Un de Plotin, ou un Absolu infiniment distinct du monde, comme le Dieu d'Augustin, est aussi légitime que de nier les différences affectives d'une injure qui vient d'un inférieur, ou d'un égal, ou d'un supérieur, qui s'excuse par la bêtise ou qui s'aggrave d'une ingratitude. Libre au philosophe de discuter l'objectivité du dogme, mais dire, en psychologue, que la notion dogmatique, vraie ou fausse, est accessoire à l'impression religieuse qu'elle provoque et définit, est inacceptable. Comment avoir même émotion, quand on n'est pas ému pour le même motif?

A ces différenciations qui viennent de l'idée s'ajoutent encore celles qui procèdent de l'intensité du sentiment. Quand il s'agit de matière, un vocable unique peut servir à désigner les proportions les plus variables : c'est toujours la même pâte. Les affections de l'âme, par contre, ne se développent pas par juxtaposition de parties homogènes, comme la quantité, mais par concentration en quelque sorte, épuration progressive, et spiritualisation. Les douleurs médiocres sont loquaces, les grandes muettes. Pourquoi? Parce que l'intensité en fait autre chose; la réaction est autre, parce que le réactif est différent. Ainsi de la joie, ainsi de l'amour. Les mots pourtant restent identiques. C'est la pauvreté du langage qui en est cause, ou plutôt la grossièreté de la psychologie commune, qui se soucie peu de donner une étiquette propre aux réalités qui ne se voient ni ne se palpent. La science du moins peut-elle s'en tenir là? — Il suffit d'avoir l'expérience personnelle d'un degré d'émotion artistique, ou de joie, ou d'amour, inconnu du vulgaire, *a pari* d'une jouissance religieuse plus pure — pour être écœuré de ce verbiage qui confond les disparates et profane tout ce qui est élevé, dans la promiscuité des mêmes mots.

b) Dépendances littéraires. — D'ailleurs, les rencontres d'expression ont souvent leur principe dans une cause beaucoup plus banale. La dépendance des mêmes livres a créé dans les confessions issues du christianisme un « style reçu » : il contribue à atténuer les divergences. Surtout, la diffusion des idées chrétiennes a imposé à toutes les religions qui sont entrées en contact avec elle une orientation de pensée analogue. Celles qui ne prennent pas directement les livres catholiques, comme l'a fait en partie le ritualisme pour l'ascèse et la morale, se modèlent, par concurrence ou rivalité instinctive, sur l'idéal qu'elles envient. Saint Augustin dénonçait la tactique des néoplatoniciens de porter leurs amis aux vertus chrétiennes, pour les dispenser de devenir chrétiens : *Quærunt ergo plerumque tales homines etiam persuadere hominibus ut bene vivant et christiani non sint. In Joa.*, tr. XLV, n. 2, 3, *P. L.*, t. XXXV, col. 1720. Cf. *Epist.*, CXVIII, c. III, n. 21, t. XXXIII, col. 442. M. Jordan indique, de son côté, comme fruit certain de l'étude comparée des religions, l'épuration forcée de cultes qu'on se sent trop faible pour abandonner et dont on est trop perspicace pour ne pas sentir, par contraste, les déficits plus ou moins notables. *Comparative religion*, Édimbourg, 1905, c. XI, p. 409. Comme on change moins rapidement d'habitudes que de langage, le premier effet de cette tendance est d'établir entre les confessions une terminologie à peu près identique. Bien superficiel le critique qui prendrait des désirs communs pour un réalisation égale et l'uniformité du style pour la parité des expériences.

4° *Spécificité des expériences catholiques.* — Évidemment, ce serait pourtant erreur grossière et pharisaïsme insupportable d'établir *tout* catholique dans un ordre à part. Celui qui vit en païen, dans le catholicisme, ne connaît rien des émotions spécifiques de l'Église; et celui qui, en dehors d'elle, pratique les vertus qu'elle prescrit et professe plus ou moins explicitement les dogmes qu'elle enseigne, se rapproche d'autant des réactions affectives qui lui sont propres.

1. *La spécificité doit exister.* — L'Église a son champ caractéristique d'expériences, si elle a ses dogmes particuliers, si elle les possède dans la pureté et dans l'harmonie de la vérité intégrale, si elle a son ascèse spéciale. Tel est le cas.

a) Pour être bref, qu'il suffise d'indiquer l'influence de la thèse créatianiste. Le protestantisme libéral, le symbolo-fidéisme, le pragmatisme, si teintés qu'ils soient de christianisme, la rejettent de prime abord. Fort bien. Mais, du fait, se trouvent transposées toutes les relations entre l'homme et Dieu. Au lieu de l'attitude humiliée, anéantie, qui seule convient au créé devant le créateur, et qui appelle ses réactions propres, voir plus loin, on prend logiquement dans ces confessions — ou plutôt dans ces philosophies — celle de la partie à l'égard du Tout, et l'on traite d'égal à égal, *sans sujétion*, avec cette nature unique en qui l'on doit se résorber.

b) Sur une base commune peuvent toutefois s'édifier des doctrines divergentes. La multiplicité des sectes chrétiennes créatianistes en témoigne. Or, qu'on veuille bien le remarquer, si la religion catholique possède seule, sans déformation, la doctrine authentique du Christ, elle a, de ce chef, un réactif inconnu des autres. La « vraie religion » est en effet, à quelques égards, chose indivisible (*bonum ex integra causa*) : sa transcendance ne dérive pas tant de quelques principes majeurs, que de l'agencement divin de *toutes* ses parties. Une méthode pédagogique est fausse qui laisserait sans l'orientation voulue *une seule faculté* de l'homme, ou qui laisserait s'infiltrer dans ses normes directrices *un seul principe* délétère. Ainsi d'une religion. Qui niera, par exemple, qu'introduire le libre examen dans l'Évangile ce n'en soit transformer toute l'économie? Le faire serait encore confondre l'ordre quantitatif et l'ordre spirituel. Une once de matière en plus ou en moins ne modifie par toujours une réaction chimique, mais un principe éthique de plus ou de moins, comme une vertu de plus ou de moins, modifient du tout au tout une attitude d'âme, parce que l'âme est une substance simple, que ses habitus intellectuels et moraux ne se juxtaposent pas, mais se compénètrent, et qu'elle les porte tous dans chacun de ses actes : elle agit donc et sent d'autre manière. De ce chef, une âme informée de la vérité pure, règle de pensée et règle d'action, est, à l'égard des autres, comme un organe différent.

c) On le croira d'autant plus volontiers que l'Église catholique a son ascèse propre. Il suffira de rappeler ses règles du discernement des esprits. Voir DISCERNEMENT DES ESPRITS. En application de ces principes, *elle rejette comme frelatés ou suspects les trois quarts des expériences qui fondent la vie des sectes.* Elle vit donc d'autre chose.

2. *Cette spécificité existe.* — Procédons pas à pas en matière si délicate.

a) Voie commune. — *a. Signes extérieurs.* — On en trouvera une preuve extérieure, mais d'autant plus inattaquable, dans l'efficacité spécifique que l'Église révèle. C'est une puérilité — encore qu'elle ne soit pas rare — d'expliquer la pratique de certaine abnégation par la constitution du caractère, comme si la pâte humaine n'était pas partout la même, comme si de *croire sans voir* n'excitait pas dans toutes les intelligences un malaise identique, et *obéir* une répugnance aussi instinctive. Si une Église se révèle plus docile à obéir et à croire, il faut bien conclure qu'elle a dans ses facteurs quelque chose qui manque aux autres. Et ce quelque chose n'est pas difficile à définir. L'héroïcité n'est nulle part le fait des masses; si une masse réalise ces sacrifices spéciaux, on peut affirmer qu'elle a des compensations qui les rendent possibles et c'est dans l'ordre affectif qu'il les faut chercher.

Or l'obéissance à la foi et à la loi est bien le fait du catholicisme : seul bientôt il conservera intact le symbole des apôtres — voire un symbole défini; — de plus, il se distingue à tel point par son organisation hiérarchique, que dans les sectes protestantes les sujets sortent de leur Église à proportion de la richesse de leurs expériences, pour fonder des sectes nouvelles; tandis que les grands mystiques catholiques se signalent par leur docilité à la direction des lois communes et ont travaillé, en grand nombre, à la restauration de la hiérarchie.

Non moins spécial le sacrifice qui consiste dans la pratique des conseils, pauvreté, célibat, abnégation volontaire de la sujétion religieuse. Où le type évangélique est-il copié d'aussi près ou poussé aussi loin? Et d'où vient cette force qui manque ailleurs?

Tout s'éclaire, si l'on se rapporte aux explications déjà fournies. Aucune norme divine n'est donnée pour étioler le sujet, mais pour l'aider à se dépasser, en endiguant et en dirigeant son activité. L'obéissance intégrale à la loi intégrale produit donc nécessairement un maximum de bien-être et de jouissance, qui fournit l'énergie nécessaire pour avancer dans le renoncement.

b. Analyse psychologique. — Entrant plus avant dans la mentalité catholique, nous pourrons peut-être indiquer quelques traits plus importants. Trois suffiront.

Après ce que nous avons dit du dogme de la création qui l'appelle, de l'obéissance à la foi et à la loi qui la traduit de manière très expressive à la conscience moderne, nous avons quelque droit à indiquer en premier lieu l'*humilité*. De fait, dans une créature, elle ne doit pas être une vertu entre plusieurs, mais l'âme de toutes. Tel est l'enseignement catholique : il la donne comme pierre de touche de la sainteté véritable et du véritable esprit de l'Évangile; *pene una disciplina christiana est*, dit saint Augustin, *Serm.*, CCCII, n. 4, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1538 sq.; cf. *De civitate Dei*, l. XIV, c. XIII, n. 1, t. XLI, col. 421; *est ergo omnium magistra virtutum*, Cassien, *Collat.*, XV, c. VII, *P. L.*, t. XLIX, col. 1004 sq.; *propter quam solam veraciter edocendam* [*Christus*] *usque ad passionem factus est parvus*, S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XXXIV, c. XXIII, *P. L.*, t. LXXVI, col. 748; cf. c. XXII, XXIII. Et Augustin, qui doit tant au néoplatonisme, a signalé avec insistance cette divergence caractéristique des deux doctrines. *Epist.*, CXVIII, c. III, n. 21, *P. L.*, t. XXXIII, col. 442; *Confess.*, l. VII, c. XXI, n. 27, t. XXXII, col. 747 sq.; c. IX, n. 13 sq., col. 740 sq. On a signalé ailleurs, voir CONSERVATION, t. III, col. 1191 sq., la prédilection des grands mystiques pour une thèse qui leur fait saisir tout leur néant. Le phénomène s'explique : si cette vérité est capitale, la lumière divine doit porter à la faire mieux comprendre au fur et à mesure des progrès de l'âme. Mais voici l'important : tout ce qui réduit la créature à sa vraie valeur permet d'apprécier à son juste prix la condescendance de celui qui l'a créée, rachetée, adoptée, appelée à partager sa gloire. Il en résulte que l'humilité fondée sur ce dogme est le plus efficace stimulant de l'amour, qu'elle porte logiquement à se complaire dans son néant, pour exalter la gratuité inouïe des prévenances divines, qu'elle excite par conséquent l'amour le plus pur et le plus béatifiant. Le panthéisme peut flatter l'orgueil; a-t-il jamais offert au cœur rien ne pareil?

Le second trait est la *certitude*. Elle naît dans le catholicisme de la démonstration rationnelle sur laquelle il se fonde et du contrôle constant d'un plein accord avec un magistère dogmatique autorisé. Elle manque dans le protestantisme : la meilleure preuve en est la multiplication incroyable des sectes, la versatilité de leurs adhérents, l'appel désespéré au critère affectif, faute d'une règle objective assignable. Cf. Newman, *Difficulties*, 4e édit., lect. III, § 4, p. 70; cf. p. 84. Newman converti déclare n'avoir jamais rencontré dans l'anglicanisme une personne « qui ait quelque confiance en la parole de son Église... Le plus haut degré de confiance, dit-il, y est accompagné de soupçon. » *Discourses to mixed congregations*, conf. XI. Ce n'est pas là exagération polémique. Comment en serait-il autrement? Fondée sur le libre examen, aucune secte ne peut sans contradiction s'arroger quelque autorité; fondée sur l'évidence subjective, affective, comment la foi individuelle échapperait-elle aux fluctuations du sentiment?

Troisième trait : la *paix*. La certitude intellectuelle produit la stabilité, le calme, en présence d'un devoir nettement formulé. La paix est bien autre chose. Elle est — mais il ne peut pas plus en être question dans une pratique religieuse formaliste, ou intermittente, ou négligente, qu'on ne peut goûter les charmes de l'affection humaine dans des relations d'étiquette, ou dans une amitié vulgaire sans délicatesse ni constance — elle est, non la *satisfaction*, irréalisable sur terre, mais le *contentement*, qui permet d'attendre la béatitude promise et la fait pressentir. Grâce à la foi, qui l'interprète, et à la raison basée sur le critère des œuvres, qui l'appuie, ce sentiment prend, aux yeux du fidèle, le sens d'une approbation personnelle de Dieu, si douce qu'elle dispense des émotions grossières et des joies

communes, si profonde qu'elle peut coexister aux épreuves les plus cruelles qui troublent la surface de l'âme. C'est ce *satisfecit* du Saint-Esprit qui soutient le catéchumène dans sa marche indéfectible vers la vérité entrevue, les grands contemplatifs et les saints, au milieu des épreuves inouïes qui leur sont immanquablement réservées. S. Jean de la Croix, *Nuit obscure*, 1880, l. II, c. XVI, t. III, p. 415 sq.; *Cantique spirituel*, 1875, str. XX, t. I, p. 311-318; str. XXII, p. 327. L'apôtre l'a désignée d'un mot qui explique l'impossibilité de la décrire à qui n'en a pas fait l'expérience, et révèle le secret des vies héroïques qui déconcertent les courages ordinaires : *pax Dei, quæ exsuperat omnem sensum.* Phil., IV, 7. Qui doutera de ces assertions voudra bien se reporter aux autobiographies de convertis et de saints catholiques et se souvenir que si la paix est « la tranquillité de l'ordre », S. Augustin, *De civitate Dei*, l. XI, c. XIII, n. 1, *P. L.*, t. XLI, col. 640, il peut, il doit y avoir, dans l'Église authentique du Christ, une réaction affective inimitable ailleurs.

b) Voie extraordinaire. — Les remarques précédentes pourraient suffire, car elles s'appliquent à tous les degrés de la sainteté, mais il y aura intérêt, bien qu'il n'y ait aucun lien nécessaire entre la perfection et les grâces mystiques (cf. Benoît XIV, *De servorum Dei beatif.*, l. III, c. XXVI, n. 8; S. Alphonse de Liguori, *Homo apost.*, append. I, n. 16, citant sainte Thérèse et saint François de Sales; Suarez, *De oratione*, l. II, c. XI, n. 9, citant saint Bernard), à préciser quelques différences entre les expériences mystiques catholiques et celles qu'on leur compare.

Si Dieu opère parfois des miracles hors de l'Église, il peut aussi bien, à titre exceptionnel, conférer des grâces authentiques de contemplation infuse à des âmes de bonne volonté, fussent-elles dans le schisme ou dans le paganisme. La question de spécificité se pose seulement à l'égard des chefs de sectes hétérodoxes, des illuministes de toutes nuances et des philosophes qui prétendent être arrivés à l'extase. Ici encore, en faisant la part d'analogies indéniables, qu'imposent la communauté de thème et la similitude forcée de quelques procédés, on peut, sans entrer dans le détail, voir EXTASE, HYSTÉRIE, MYSTICISME, signaler des divergences significatives.

a. Signes extérieurs. — On pourrait insister utilement sur l'énergie hors pair que révèlent la plupart des mystiques catholiques, et si l'on objectait les œuvres accomplies par des initiateurs comme Fox, Wesley, Swedenborg et autres, on insisterait sur le *sens très spécial* de leur activité. Celle des mystiques catholiques s'est dépensée, ordinairement, au *prix de sacrifices très durs à la nature*, soit pour des fondations charitables très ardues, soit pour la restauration de pratiques religieuses ou de disciplines monastiques pénibles, et le plus habituellement au milieu des contradictions multiples. Ceux qu'on leur oppose ont-ils travaillé dans le même sens et au même prix? On signalerait ensuite les prophéties authentiques de nos saints, dont ne peuvent rendre compte ni les explosions subites d'incubations subconscientes, ni l'exaltation hystérique. Bref, de la diversité des effets, on arguerait la distinction des forces qui les soutiennent et des consolations qui rendent possible une telle vie.

b. Caractéristiques psychologiques. — Plus intimes les notes suivantes.

On notera, dès l'abord, la différence qu'ils établissent entre les touches mystiques proprement dites et les visions ou phénomènes extraordinaires qui accompagnent souvent ces états, sans leur appartenir. Leur attitude à l'égard de ces commotions et représentations sensibles ou imaginatives est la défiance, les sens y jouant trop de part, tandis que les pseudo-mystiques les prennent pour fondement indiscutable de leur vie spirituelle ou de leur mission sociale.

On pourra voir quel cas font de ces faveurs saint Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, l. II, c. XI, dans *Œuvres*, t. II, p. 167-179; cf. c. XVI, XVII; Ste Thérèse, *Vie par elle-même*, c. XXV, XXXII, dans *Œuvres*, t. I, p. 312; t. II, p. 14; *Relation*, LIII, t. II, p. 288; *Château de l'âme*, VIe dem., c. IX, t. VI, p. 257 sq.; S. Ignace, *Acta sanctorum*, 31 juillet, *comm. prævi.*, § 60, n. 614; S. Alphonse Rodriguez, *Vie admirable*, Paris, 1890, n. 7, 72, 121, 123, 147, 160, 265.

Quant à la « touche mystique », elle apparaît chez les uns comme une prise de conscience, si différente de l'ordre naturel que l'âme pleinement passive, incapable de produire ou de prolonger ces émotions, se sent comme introduite dans un monde à part, et investie d'une présence qui la pénètre d'amour. Cette dernière caractéristique est essentielle, surtout aux regards des auteurs — plus stricts interprètes des textes, ce nous semble — qui ne dépeignent pas le sentiment mystique de présence comme antérieur à l'amour, mais comme donné dans et par l'amour, col. 1812. Dans l'extase musulmane, néoplatonicienne, ou autre, la touche mystique apparaît au terme d'une préparation dialectique, comme un éblouissement rapide de l'intelligence qui réalise un instant la plus élevée des notions intelligibles, ou comme une de ces illusions imaginatives, si suspectes aux précédents.

Voici, en effet, un autre caractère, qui découle du premier. Tandis que les pseudo-mystiques se tiennent pour assurés de l'origine divine de leurs expériences, les mystiques orthodoxes passent nécessairement par des doutes prolongés; ils cessent seulement, après de longues années, dans les états les plus relevés Cf. Ste Thérèse, *Relation*, LXVI, t. II, p. 320, 322; Bse Marguerite-Marie, *Vie et œuvres*, Paris, 1876, t. II, p. 318, 324, 338, 410, 415, 429. La raison en est, à la fois, dans la spécificité de l'expérience faite (son caractère exotique déroute leur pensée), dans leur humilité (l'idée qu'une faveur authentique puisse s'adresser à eux les déconcerte), dans la tactique divine qui vise à les vider de tout amour propre, pour les remplir de ses dons, et à leur assurer une direction indispensable, dans une voie si ouverte aux illusions. Ste Thérèse, *Vie*, c. XXVI, t. I, p. 331 sq.; *Relation*, I, t. II, p. 211; Bse Marguerite-Marie, *Vie et œuvres*, t. II, p. 374, 382.

Par une suite nécessaire, les uns s'exonèrent de tout contrôle extérieur, les autres n'admettent les motions intérieures que sanctionnées par la double évidence des œuvres bonnes, avouées par la conscience commune, et de l'approbation ecclésiastique, dont l'autorité s'impose à leur foi comme à leur modestie.

En fin de compte, la paix du Saint-Esprit est ici encore le dernier critère. Au lieu de la fièvre inquiète ou des écœurements qui marquent la fin des réformateurs hétérodoxes — qu'il suffise de renvoyer aux témoignages de Luther et de ses partisans — cette paix assure aux orthodoxes la force de soutenir toutes les épreuves, toutes les contradictions, voire même des peines intérieures inouïes, au milieu desquelles rien ne paraît survivre que la certitude, perdue comme une étincelle au tréfonds de l'âme, de persévérer dans la voie voulue de Dieu. Au fur et à mesure de la purification intérieure, il se fait dans l'âme une béatification progressive, dont peut-être on imaginerait quelque chose en s'appliquant à concevoir *une intensité croissante de paix*.

Nous insistons sur la paix à cause de sa valeur philosophique : ce n'est qu'une note, mais qui en implique beaucoup d'autres, puisqu'elle naît de l'ordre réalisé. Moins significatifs par conséquent, mais importants aussi, ces traits qu'indique saint Paul : « Le fruit de l'Esprit, c'est la charité, la joie, ... la patience,

la mansuétude, la bonté, la fidélité, la douceur, la tempérance. » Gal., V, 22. Sans doute, on les rencontre ailleurs, à quelque degré. Nous avons dit pourquoi. Mais aussi on ne les rencontre que dans le catholicisme, associés de la sorte et portés à ce point. Voir FRUITS DU SAINT-ESPRIT.

Avec pleine confiance, nous convions le lecteur qui en veut la preuve à étudier *de près et à fond* des pratiquants convaincus, appartenant à des religions diverses, ou à comparer *avec le même scrupule d'analyse* la vie des saints catholiques avec celle des « saints » soit de la philosophie, soit d'autres religions. Qu'il laisse de côté, s'il veut, leur thaumaturgie, qu'il néglige leur ascèse, qu'il considère seulement, en cherchant à pénétrer la psychologie des uns et des autres, où se révèlent ces fruits rares que l'apôtre a énumérés. De cette enquête, s'il cherche Dieu « en esprit et en vérité », le résultat n'est pas douteux.

VIII. DOCUMENTS ECCLÉSIASTIQUES; CONCLUSION. — Nous résumerons les conclusions dogmatiques de cette étude en commentant brièvement les documents ecclésiastiques qui s'y rapportent.

1° *Thèses luthériennes.* — Dès le début de la Réforme, l'Église a censuré les thèses qui devaient amener le mouvement antiintellectualiste et pragmatiste dont nous constatons aujourd'hui les ravages. Léon X condamne les propositions de Luther sur la corruption radicale de l'homme, prop. 2, 3, 31, 35, 36, Denzinger-Bannwart, n. 742 (626) sq., sur la nature de la pénitence, prop. 5-9, sur la justification par la foi, prop. 10-16, sur la valeur de l'excommunication, prop. 23, 24. C'était atteindre, avec les premières, la racine des doctrines nouvelles, avec les autres, leurs caractéristiques et leurs conséquences principales.

Le concile de Trente reprit la question. Pallavicini, *Histoire du concile de Trente*, Montrouge, 1844, t. II, l. VIII, c. IV sq., spécialement, c. IX sq., p. 244 sq.; A. Theiner, *Acta genuina*, Agram, 1874, t. I, p. 216, 335, 358, 362 sq.

1. Il proscrit la notion de la justification comme d'un acte par lequel nous croirions fermement à la rémission de nos fautes, sess. VI, c. IX, XII, XIII; can. 12-17, Denzinger-Bannwart, n. 802 (864) sq., 822 (704) sq.; ne rejetant d'ailleurs qu'une certitude *de foi*, et réservant aux théologiens de déterminer avec quel degré de certitude *inférieure* on pouvait s'estimer en grâce avec Dieu. Voir JUSTIFICATION. Admit-on qu'il est possible d'atteindre à une certitude morale, voire même à une certitude de foi, *aliquos in aliquo casu*, comme Lainez le jugeait probable, *Disputationes Tridentinæ*, édit. H. Grisar, Inspruck, 1886, t. II, p. 192, note 1, la définition expresse du concile *certitudine FIDEI cui non possit subesse falsum* suffirait à marquer une différence considérable entre les caractéristiques de la conversion et de la vie protestantes ou catholiques. Cf. Mœhler, *La symbolique*, trad. E. Lachat, 2e édit., § 20, t. I, p. 235 sq. — 2. Le concile affirme la nécessité des œuvres, soit préparatoires à la justification, soit conséquentes, sess. VI, c. VI, XI, XVI; can. 9, 18 sq., Denzinger-Bannwart, n. 798 (680), 804, 809, 819 (701), 828 (710) sq., déniant ainsi cette scission, plus accusée encore dans le calvinisme que dans le luthéranisme (grâce au dogme de l'inamissibilité du salut), entre la religiosité et la moralité. Mœhler, *ibid.*, § 25, p. 284 sq. — 3. A l'encontre des prétentions du sens privé, il proclame, à côté des droits de l'Écriture, le rôle normatif de la tradition, parole de Dieu au même titre qu'elle, *tanquam vel oretenus a Christo vel a Spiritu Sancto* [*dictatam*]. Sess. IV, Denzinger-Bannwart, n. 783 (666), 786 (668). — 4. Bien que les Pères aient abordé le dogme de la chute, sess. V, *ibid.*, n. 787 (669), on ne voit pas qu'ils aient porté un remède adéquat aux assertions protestantes : si l'existence du libre arbitre est revendiquée, les justes proportions de la déchéance originelle ne sont pas strictement déterminées; tout spécialement les droits de la raison, blessés par le nominalisme et l'agnosticisme de Luther, ne sont pas directement défendus.

2° *Baianisme et jansénisme.* — Baius et Jansénius provoquent des précisions nouvelles sur les notions de naturel et de surnaturel, conséquemment sur les suites du péché d'Adam. Denzinger-Bannwart, n. 1001 (881) sq., 1092 (966) sq. Ici encore le rôle de la grâce et de la volonté libre s'en trouve plus élucidé que le pouvoir de la raison.

3° *Molinosisme et quesnelianisme.* — Cette dépréciation excessive de la nature déchue est encore poursuivie par Innocent XI et Clément XI chez Molinos, Denzinger-Bannwart, n. 1221 (1088) sq., et chez Quesnel, n. 1351 (1216) sq.: la gratuité des dons primitifs — qui a pour conséquence l'intégrité essentielle des facultés, après le châtiment — est vengée des subtilités de Quesnel, prop. 34-38; est condamnée l'exagération de la passivité dans la vie religieuse, comme si l'âme n'était plus libre sous l'action de la grâce, ne devait prendre l'initiative d'aucune œuvre, ou même ne s'arrêter à aucune pensée définie, Molinos, prop. 1-27, 31-59, 61-65; Quesnel, prop. 1-25, 30, 38-41, 42-70; de même le mépris de l'autorité ecclésiastique, si naturel à qui s'estime non seulement sollicité de manière habituelle par la grâce, comme l'Église l'enseigne, mais mû et déterminé par elle, Molinos, prop. 59-60, 65-68; Quesnel, prop. 90-95, 96-101; enfin l'impuissance prétendue de la raison naturelle. Quesnel, prop. 39, 41; cf. 42, 48. Cette dernière erreur, la plus grave en l'espèce, puisque seule la déchéance de la raison excuserait peut-être la primauté du sentiment, ne sera l'objet d'un décret solennel que lorsque les excès du fidéisme et du piétisme protestants d'une part, du traditionalisme catholique d'autre part, auront rendu le péril plus pressant.

4° *Traditionalisme, piétisme, fidéisme.* — L'aptitude de la raison à atteindre le vrai, et à prouver les présupposés de la foi, après avoir été imposée à la signature de Bautain et de Bonnetty, Denzinger-Bannwart, n. 1622 (1488) sq., 1649 (1505) sq., est enseignée de manière solennelle par le concile du Vatican. Il définit : 1. la possibilité pour elle de connaître Dieu avec certitude, *naturali humanæ rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse*, sess. III, c. II, Denzinger-Bannwart, n. 1785 (1634), 1806 (1653), la députation de la foi ayant préféré cette expression plus bénigne (*phrasim mitiorem*), *quamvis aliquatenus certo cognoscere et demonstrare sit unum idemque, Acta et decreta, Collectio lacensis*, t. VII, p. 132; mais le *Motu proprio Sacrorum antistitum* est venu insister sur la relation des deux termes, en imposant au serment cette déclaration, *Deum... per visibilia creationis opera... certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse, Acta apostolicæ sedis*, 1910, p. 669; 2. la notion précise de la foi, qu'il déclare un assentiment intellectuel, fondé sur l'autorité de la révélation, Denzinger-Bannwart, n. 1789 (1638), 1811 (1658); 3. conséquemment, la nécessité de preuves rationnelles qui permettent de vérifier ses titres, et notamment la valeur des critères externes qui l'authentiquent, miracles et prophéties, *signa certissima et omnium intelligentiæ accommodata*, et transcendance de l'Église, *motivum credibilitatis et divinæ suæ legationis testimonium irrefragabile, ibid.*, n. 1790 (1639) sq., 1812 (1659); 4. enfin la valeur normative de la tradition et du magistère ecclesiastique, n. 1788 (1637), 1792 (1641), 1798 (1645), et cela non pour un temps, comme s'il ne leur revenait que le droit de sanctionner la formule ou le symbole les plus opportuns pour l'instant, mais de manière à

engager, quant au point précisé, la foi de tous les temps, n. 1800 (1647), 1818 (1665).

Toutefois, en rejetant de manière expresse, comme critères *exclusifs*, l'expérience interne du piétisme protestant, ou l'inspiration privée du fidéisme, *sola interna cujusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere*, n. 1812 (1659), le concile s'applique à maintenir sans diminution le rôle des illuminations et motions de l'Esprit-Saint, *qui dat omnibus suavitatem... in credendo*, n. 1789 (1638) sq.

5° *Libéralisme et indifférentisme.* — Provoquée par le sentimentalisme de Schleiermacher et l'évolutionnisme de Hégel et de Spencer, ou par l'illusion libérale, la thèse que les diverses religions sont des traductions légitimes d'expériences originales, ou des moments nécessaires de l'universel devenir, ou des expressions égales en droit de la sincérité religieuse, s'est vue justement condamnée par Pie IX, spécialement dans l'encyclique *Quanto conficiamur mœrore*, de 1863, Denzinger-Bannwart, n. 1677 (1529) sq., et dans le Syllabus, de 1864, prop. 15-19, *ibid.*, n. 1715 (1562) sq.; mais le pape a pris soin de distinguer les droits de la sincérité des droits prétendus de l'erreur, la charité pour les personnes de l'indifférentisme pour les dogmes, et s'est refusé à déterminer les limites de la condescendance divine pour les cas d'ignorance invincible : *quis tantum sibi arroget, ut hujusmodi ignorantiæ designare limites queat?* Allocution du 9 décembre 1854, Denzinger-Bannwart, n. 1647 (1504). Pie X a renouvelé cette proscription, contre le modernisme, dans l'encyclique *Pascendi*. Denzinger-Bannwart, n. 2082, 2083.

6° *Modernisme.* — L'appel plus explicite de cette hérésie à l'expérience interne a déterminé, dans ce dernier document, un exposé plus détaillé et une réfutation plus précise.

Le pontife signale la valeur qu'elle attribue aux intuitions du cœur au détriment de l'intelligence, Denzinger-Bannwart, n. 2081, le rôle fondamental qu'elle leur reconnaît, comme source des conceptions de la foi et des formules de foi, n. 2078, 2079; cf. n. 2039 sq., comme aussi de la tradition et de la prédication, n. 2083, et des Livres saints qui en ont consigné l'expression temporaire, n. 2090. Dans un aperçu rapide, il dénonce les principales erreurs d'une telle théorie et suggère les chefs de réfutation les plus importants : préjugé agnostique qui l'inspire, n. 2106, physiologie fautive, car le sentiment n'est pas intuition, mais réaction sous la détermination de l'intelligence ou des sens, *ibid.*; danger moral, car on risque de rendre prépondérante la vie d'émotion, *ibid.*; insuffisance logique, car l'impression affective ne peut rien préciser des vérités abstraites, indispensables à baser la vie religieuse, *ibid.*; péril connu d'illusion, n. 2107; conflit des évidences, et notamment de l'expérience catholique qui les condamne, *ibid.*; aberration surtout de remettre au sentiment et à l'expérience *seuls* une enquête qui ne peut aboutir, sans le contrôle de la raison, *ibid.*; aboutissement fatal à l'athéisme, comme l'expérience faite, l'histoire, est là pour en témoigner, n. 2109; cf. n. 2082. Maintenant la thèse traditionnelle de la présence de Dieu en toute âme, n. 2087, il interdit seulement les interprétations qui la déforment.

De l'ensemble du système il prononce qu'il est le rendez-vous de toutes les hérésies, *omnium hæreseon collectum*, n. 2105; qualification que la thèse de l'expérience peut revendiquer pour une large part, vu son rôle dans l'organisme moderniste. Tout de même, au début de la Réforme, Suarez dénonçait l'appel au sens privé — et c'était même chose au fond : — *radix est hæresum et magna schismatum occasio, Defensio fidei*, l. I, c. XI, 4ª *ratio*, Venise, 1749, t. XXI, p. 37; *est fere seminarium omnium errorum. De fide*, disp. III, sect. III, n. 9, t. XI, p. 24.

Conclusion. — En somme, à l'encontre des thèses luthériennes et calvinistes qui exagèrent la déchéance de la nature humaine, et des thèses criticistes qui sont venues leur prêter une justification philosophique, l'Église n'a cessé de défendre les droits de la raison et de la volonté.

Elle a *défini*, contre l'agnosticisme, la possibilité de *connaître* Dieu avec certitude, non cependant par des concepts propres et de manière adéquate. Voir AGNOSTICISME, t. I, col. 603 sq.; ANALOGIE, col. 1146 sq. Il en résulte que l'expérience interne ne peut, sans erreur dans la foi, être présentée comme le critère *exclusif* des choses religieuses. Par contre, reste pleinement licite toute manière d'agir qui respecte cette hiérarchie des facultés et les droits du magistère extérieur, soit : 1° dans la prédication, l'apologétique et l'ascèse, le soin d'amener le sujet à observer en lui les illuminations et les invites de la grâce, voir DISCERNEMENT DES ESPRITS, col. 1375 sq.; 2° dans la démonstration de l'existence de Dieu, ou dans la préparation de la foi, l'appel aux faits internes et aux preuves psychologiques, voir P. de Broglie, *Les preuves psychologiques de l'existence de Dieu*, Paris, 1905, et art. IMMANENCE; 3° dans l'explication psychologique de la vie du dogme, l'analyse délicate des virtualités incluses dans la conscience obscure de l'Église, d'où affleurent, dans sa conscience claire, les notions dogmatiques qu'elle précise au cours des âges. Voir DOGME, t. IV, col. 1641 sq.

Elle a *défini* de même l'existence du libre arbitre, et elle a *condamné* toute doctrine qui tendrait à restreindre, au profit d'une passivité particulièrement suspecte chez les âmes communes, l'initiative de l'homme ou le contrôle raisonné de sa conduite; mais elle n'a cessé de proclamer la coopération gratuite de Dieu à tous les actes surnaturels, voir GRACE, et cette immanence naturelle qui le rend en nous plus présent que nous-mêmes. Voir IMMANENCE.

Reconnaissant donc que l'Infini besogne au cœur de tous, et qu'il est le premier et immédiat stimulant d'un besoin qu'il peut seul satisfaire, elle reconnaît *du* vrai et *du* bon dans toutes les religions et dans toutes les expériences, mais elle prétend seule posséder *la* vérité *sans admixtion d'erreur*, et détenir seule *dans leur intégrité* les promesses que Jésus-Christ est venu apporter au monde. Voir ÉGLISE, INDIFFÉRENTISME. A ce titre, elle se prétend, elle est, comme lui et en lui, « la voie, la vérité, et la vie. » Joa., XIV, 6.

La question présente, sous son triple aspect (psychologique, critériologique, ascétique), touche à tant de problèmes qu'on ne peut songer à tenter ici une bibliographie complète. Le lecteur voudra bien consulter celle des articles connexes : ASCÉTISME, CONTEMPLATION, DIEU (*Connaissance de*), DISCERNEMENT DES ESPRITS, EXTASE, FIDÉISME, FOI, MODERNISME, MYSTIQUE, PRAGMATISME.

I. ÉTUDES HISTORIQUES. — Une histoire complète des théories en cause devrait fouiller avec soin les annales de toutes les sectes panthéistes ou illuministes, M. Menendez Palayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, 3 in-8°, Madrid, s. d.; N. Terzago, *Theologia historico-mystica*, in-fol., Venise, 1764, presque reproduit dans les *Analecta juris pontificii*, Rome, 1863, t. VI *b*, col. 1561 sq. Pour la période moderne, voir les notes de l'aperçu historique, col. 1787 sq. On trouvera une revue sommaire dans Hodge, Petran, Wolf, cités plus loin, et, parmi les catholiques, des indications précieuses dans Dœllinger, *La Réforme*; Mœhler, *La symbolique*; Goyau, *L'Allemagne religieuse, le protestantisme*.

II. ÉTUDES PLUS SPÉCIALEMENT PSYCHOLOGIQUES. — 1° *Auteurs acatholiques.* — E. S. Ames, *The psychology of religious experience*, in-8°, Londres, 1910; A. Binet, *Les altérations de la personnalité*, 2ª édit., in-16, Paris, 1892; E. Boirac, *La cryptopsychie*, dans la *Revue philosophique*, Paris, 1907, p. 113 sq.; H. Bois, *Quelques réflexions sur la*

psychologie des réveils, dans la *Revue de théologie*, Montauban, 1905, 1906; E. Boutroux, *La psychologie du mysticisme*, dans le *Bulletin de l'Institut psychologique*, 1902; H. Delacroix, *Études d'histoire et de psychol. du mysticisme*, in-8°, Paris, 1908; *Une école de psychologie religieuse*, dans la *Revue germanique*, 1905; Flournoy, *Les principes de la psychologie religieuse*, tiré à part, in-8°, Paris, 1902; Dr G. Geley, *L'être subconscient*, 2ª édit., in-16, Paris, 1905; A. Godfernaux, *Le sentiment et la pensée et leurs principaux aspects psychologiques*, 2ª édit., in-12, Paris, 1906; *Sur la psychologie du mysticisme*, dans la *Revue philosophique*, Paris, 1902; H. Höffding, *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung*, 3ª édit., in-8°, Leipzig, 1901; trad. L. Poitevin, *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*, 4ª édit., in-8°, Paris, 1909; W. James, *The principles of psychology*, 2 in-8°, Londres, 1890; trad. Baudin et Berthier, *Principes de psychologie*, in-8°, Paris, 1909; *La théorie de l'émotion*, 2ª édit., in-16, Paris, 1906; *The varieties of religious experience*, in-8°, Londres, 1902; trad. Fr. Abauzit, *L'expérience religieuse*, 2ª édit., in-8°, Paris, 1908; trad. G. Wobbermin, *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit*, in-8°, Leipzig, 1907; *Pragmatism*, in-8°, Londres, 1907; trad. W. Jerusalem, in-8°, Leipzig, 1908; trad. Le Brun, in-12, Paris, 1911; *A pluralistic universe*, in-8°, Londres, 1909; trad. L. Le Brun et M. Paris, *La philosophie de l'expérience*, in-12, Paris, 1910; *Suggestion about mysticism*, dans *Journal of philos. psychology and scientific methods*, février 1910, p. 85 sq.; nombreux articles dans le même périodique, dans *The mind*, dans *Proceedings of the Society for psychical researches*, etc.; P. Janet, *L'automatisme psychologique*, 6ª édit., Paris, 1910; *Névroses et idées fixes*, 2ª édit., 2 in-8°, Paris, 1904, 1908; *Les obsessions de la psychasthénie*, 2ª édit., 2 in-8°, Paris, 1908; *L'état mental des hystériques*, 2ª édit., in-8°, Paris, 1911; *Le subconscient*, dans *Rivista di scienza*, 1910, p. 64 sq.; J. Jastrow, *The subconscious*, in-8°, Londres, 1906; trad. E. Philippi, *La subconscience*, in-8°, Paris, 1908; Leuba, *Studies in the psychology of religious phenomena*, dans *American journal of psychology*, 1896; *The contents of religious consciousness*, dans *The Monist*, 1901; *Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens*, dans la *Revue philosophique*, 1902; E. Murisier, *Les maladies du sentiment religieux*, in-16, Paris, 1901; Fr. Myers, dans *Proceedings of the Soc. for psych. researches*, t. XII, p. 305 sq.; *Human personality*, in-8°, Londres, 1903; trad. Jankélévitch, in-8°, Paris, 1905; Fr. Paulhan, *Les phénomènes affectifs et les lois de leur apparition*, 2ª édit., in-16, Paris, 1901; M.-A.-H. Peirce, *An appeal from the prevailing doctrine of a detached consciousness*, in-8°, Boston; J.-A. Porret, *Au sujet de la conversion; remarques sur la théorie émise par M. W. James*, in-8°, Paris, 1907; F. Rauh, *De la méthode dans la psychologie des sentiments*, in-8°, Paris, 1899; *L'expérience morale*, in-8°, Paris, 1903; *Sur l'idée d'expérience*, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, 1908, p. 871 sq.; Th. Ribot, *Psychologie des sentiments*, 6ª édit., in-8°, Paris, 1896; *Logique des sentiments*, in-8°, Paris, 1907; *Les maladies de la personnalité*, 15ª édit., in-8°, Paris, 1911; *La conscience affective*, dans la *Revue philosophique*, Paris, 1909, p. 374 sq., *Problèmes de psychologie affective*, in-16, Paris, 1909; E. D. Starbuck, *The psychology of religion*, in-8°, Londres, 1889; G. Vorbrodt, *Beiträge zur religiösen Psychologie : Psychologie und Gefühl*, in-8°, Leipzig, 1904.

2° *Auteurs catholiques.* — Alibert, *Pour lire en psychologue la vie des saints*, dans la *Revue néo-scolastique*, Louvain, 1909, p. 398 sq., 505 sq.; *La psychologie des saints et l'apologétique traditionnelle*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, Paris, 1911, t. XI, p. 481 sq.; A. Arcelin, *La dissociation psychologique*, Paris, 1901; H. Blanc, *Le merveilleux dans le jansénisme, le magnétisme, le méthodisme...*, in-8°, Paris, 1865; de Bonniot, *Du mysticisme, Extase et névroses...*, dans les *Études*, juillet-décembre 1878; *Le miracle et les sciences médicales*, in-12, Paris, 1879; *Le miracle et ses contrefaçons*, 5ª édit., in-12, Paris, 1895; J. Dutilleul, *Convertis et apostats*, dans les *Études*, 1910, t. CXXIV, p. 317 sq., 507 sq.; Dr van der Elst, *Étude de l'hypnose*, in-8°, Paris, 1908; E. Gasc-Desfossés, *Le mysticisme irréligieux et sentimental au XIXe siècle*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1897, t. CXXXIV, p. 22 sq.; Dr Goix, *La méthode expérimentale et la mystique chrétienne*, *ibid.*, t. CXXXII, p. 609 sq.; *Le jeûne mystique*, dans la *Revue de philosophie*, Paris, 1909, p. 131 sq., 288 sq.; M. Gombault, *Le sentiment religieux et la psychophysiologie*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1907, 1908; R. de la Grasserie, *Psychologie des religions*, in-8°, Paris, 1899; H. Joly, *Psychologie des saints*, 5ª édit., in-12, Paris, 1898; Ch. de Kirwan, *Le moi et le sous-moi ou la dissociation psychologique*, dans les *Questions ecclésiastiques*, 1908, p. 97 sq., 206 sq.; H. Lavrand, *Hystérie et sainteté*, 2 in-16, Paris, 1911; J. M[aréchal], *A propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques*, dans la *Revue des questions scientifiques*, 1908, 1909, tiré à part, in-8°, Louvain, 1909; *Science empirique et psych logie religieuse*, dans *Recherches de science religieuse*, 1912, t. III, p. 1-62; Montagne, *Théorie de l'automatisme conscient*, dans la *Revue thomiste*, 1907, t. XV, p. 155 sq.; H. D. Noble, *L'individualité affective d'après S. Thomas*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1911, t. V, p. 546 sq.; *La nature de l'émotion selon les modernes et selon S. Thomas*, *ibid.*, 1908, t. II, p. 225 sq.; C. Piat, *L'expérience du divin*, dans la *Revue néo-scolastique*, 1908, p. 345 sq.; *Insuffisance des philosophies de l'intuition*, in-8°, Paris, 1908; A. Retté, *Notes sur la psychologie de la conversion*, in-18, Bruxelles, 1911; J. Segond, *La prière*, in-8°, Paris, 1911; F. Strowski, *S. François de Sales, Introduction à l'histoire du sentiment religieux en France au XVIIe siècle*, in-8°, Paris, 1898; J. Toulemonde, *Influence de l'idée subconsciente sur toute la vie de l'homme*, dans la *Revue de philosophie*, 1911, p. 77 sq.

III. ÉTUDES PLUS SPÉCIALEMENT PHILOSOPHIQUES OU THÉOLOGIQUES. — 1° *Auteurs acatholiques.* — H. Appia, *Les réveils religieux*, dans la *Revue chrétienne*, et tiré à part, in-8°, Dôle, 1897; G. Arnold, *Theologia experimentalis, das ist geistliche Erfahrungslehre*, in-4°, Francfort, 1715; Ph. Bachmann, *Die persönliche Heilserfahrung der Christen und ihre Bedeutung für den Glauben, nach dem Zeugnis der Apostel*, in-8°, Leipzig, 1898; *Bedeutung des Sühntodes Christi für das christliche Gewissen*, in-8°, Leipzig, 1908; H. Bois, *De la certitude chrétienne, Essai sur la théologie de Frank*, in-8°, Paris, 1887; *De la connaissance religieuse*, in-8°, Paris, 1894; *Sentiment religieux et sentiment moral*, in-8°, Paris, 1903; *Le réveil au pays de Galles*, in-8°, Toulouse, s. d. [1906]; *La valeur de l'expérience religieuse*, in-12, Paris, 1908; Bourgoint-Lagrange, *La philosophie de la certitude, Introduction à la méthode conscientielle de M. L. de Rosny*, in-12, Paris, 1902; E. Boutroux, *W. James et l'expérience religieuse*, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 1908, p. 1-27; *Science et religion dans la philosophie contemporaine*, in-12, Paris, 1909; *W. James*, in-16, Paris, 1911; A. Chandler, *Faith and experience, an analysis of the factors of religious knowledge*, in-8°, Londres, 1911; S. Clasen, *Die christliche Heilsgewissheit*, in-8°, Halle, 1897; Ath. Coquerel, père, *Le christianisme expérimental*, 2ª édit., in-12, Paris, 1866; Er. Cremer, *Ueber die Entstehung der christ. Gewissheit*, in-8°, Gutersloh, 1893; Th. Cremer, *Le problème religieux dans la philosophie de l'action*, in-8°, Paris, 1911; Daxer, *Der Subjecktivismus im Frank's System der christl. Gewissheit*, in-8°, Gutersloh, 1900; H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle*, in-8°, Paris, 1899; J. A. Dorner, *System der christl. Glaubenslehre*, 2ª édit., 2 in-8°, Berlin, 1886-1887; E. Doumergue, *Le sentiment moral, Un nouveau chapitre d'apologétique*, in-8°, Montauban, 1872; *La méthode expérimentale et le christianisme*, in-16, s. l. n. d. [1878]; *Les étapes du fidéisme*, in-18, Paris, s. d.; *L'ascétisme et l'intellectualisme de Calvin*, in-8°, Montauban, 1907; *Le dernier mot du fidéisme*, in-12, Paris, 1908; Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, in-12, Paris, 1895; 5ª édit., 1910; *De la définition des phénomènes religieux*, dans l'*Année sociologique*, 1897-1898; *Examen critique des systèmes classiques sur les origines de la pensée religieuse*, dans la *Revue philosophique*, 1909; E. Fr. Fischer, *Autorität und Erfahrung in der Begründung der Heilsgewissheit...*, in-8°, Leipzig, 1907; D.-W. Forrest, *The Christ of history and of experience*, 5ª édit., in-8°, Édimbourg, 1906; P. Gardner, *The religious experience of St. Paul*, in-8°, Londres, 1911; E. Haack, *Ueber Wesen und Bedeutung der christl. Erfahrung*, in-8°, Schwerin, 1894; M. Hébert, *Le divin, Expériences et hypothèses*, in-8°, Paris, 1907; *La forme idéaliste du sentiment religieux*, in-12, Paris, 1909; C. W. Hodge, *Christian experience and dogmatic theology*, dans *Princeton theological review*, 1910, p. 1-43; K. Heim, *Das Gewissheitsproblem in der systematisch. Theol. bis Schleiermacher*, in-8°, Leipzig, 1911; H. Höffding, *The philosophy of religion*, trad. B. E. Meyer, Londres, 1906; trad. F. Schlegel, in-8°, Paris, 1908; Holtzmann, *Ueber Begriff und Inhalt der relig. Erfahrung*, dans *Protest. Monatshefte*, 1899, p. 217 sq., 270 sq.; G. Heine, *Das Wesen der relig. Erfahrung*, in-8°, Leipzig, 1900; ls,; L. Ihme *Die christl. Wahrheitsgewissheit*

ihr letzer Grund und ihre Entstehung, 2e édit., in-8°, Leipzig, 1908; Jalaguier, *Le témoignage de Dieu*, in-8°, Toulouse, 1851; P.-F. Jalaguier, *La méthode expérimentale et son application à la théologie*, in-12, Paris, 1901; M. Kaehler, *Das Gewissen*, in-8°, Halle, 1878; O. Kirn, *Begründung und Wesen der relig. Gewisheit*, in-8°, Pâle, 1890; J. Köstlin, *Begründung uns. sittl.-relig. Ueberzeugung*, in-8°, Berlin, 1893; *Der Glaube*, in-8°, Berlin 1895; Ch. Lagrange, *Le christianisme et la méthode expérimentale*, in-8°, Lausanne, 1883; G. Langa, *Notes psychologiques et réflexions philosophiques sur les réveils religieux depuis la Réforme*, in-8°, Montauban, 1902; Ch. Lelièvre, *La maîtrise de l'Esprit*, in-8°, Cahors, 1901; L. Lemme, *Heilsthatsachen und Glaubenserfahrung*, in-8°, Heidelberg, 1895; E. Martin, *Le sens de l'expérience chrétienne dans les discussions actuelles*, dans la *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, 1894; E. Ménégoz, *Le fidéisme et son application à l'enseignement chrétien traditionnel*, 2e édit., 2 in-8°, Paris, 1909; *L'antifidéisme, observations critiques sur les « Étapes du fidéisme »* de M. E. Doumergue, dans la *Revue chrétienne*, 1906, et à part, in-8°, Paris, 1906; F. Ménégoz, *La certitude de foi et la certitude historique*, in-8°, Paris, 1906; Von Nathusius, *Zur theolog. Darstellung der christl. Ehrfarung*, dans *Beweis des Glaubens*, 1889; *Das Wirken des... Christus in seiner Gemeinde, ibid.*; J. Pannier, *Le témoignage du Saint-Esprit, essai sur l'histoire du dogme dans la théologie réformée*, in-8°, Paris, 1893; E. Petran, *Beiträge zur Verständigung über Begriff und Wesen der sittlich-relig. Erfahrung*, in-8°, Gutersloh, 1898; H. Plitt, *Evangel. Glaubenslehre*, 2 in-8°, Gotha, 1863-1864; J.-A. Porret, *L'expérience chrétienne, son contenu et ses fondements*, in-8°, Genève, 1896; *Le réveil religieux du XVIIIe siècle. Étude historique avec application au temps présent*, in-8°, Paris, 1907; S. I. Prime, *The power of prayer* in-8°, New York, 1859; M. Reischle, *De Streit über die Begründung des Glaubens*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 7e année, p. 171 sq.; O. Ritschl, *Der gesch. Christus, der christl. Glaube und die theol. Wissenschaft*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1893; Rogues de Fursac, *Un mouvement mystique contemporain*, in-12, Paris, 1907; A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion, d'après la psychologie et l'histoire*, 9e édit., in-8°, Paris, s. d.; *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*, in-8°, Paris, 1903; Schian, *Der Begriff der Erfahrung in der Dogmatik*, dans *Protest. Monatshefte*, 1898, p. 378 sq.; Schleiermacher, voir col. 1799, et article spécial; E. Schneider, *Les raisons du cœur; notes sur une expérience religieuse*, in-18, Paris, 1907; H. Sogemeier, *Der Begriff der christl. Erfahrung hinsichtlich seiner Verwendbarkeit in der Dogmatik untersucht*, dans *Beiträge zur Forder. christl. Theologie*, 1902, t. VI, p. 113 sq.; H. H. Wendt, *Der Erfahrungsbeweis für die Wahrheit des Christentums*, in-8°, Gœttingue, 1897; K. Wolf, *Ursprung und Verwendung des relig. Erfahrungsbegriffes*, in-8°, Gutersloh, 1906.

2° *Auteurs catholiques.* — 1. *Anciens.* — En dehors des auteurs mystiques, qui ont raconté leurs expériences, tous ceux qui ont discuté contre la Réforme les thèses de la foi justifiante, de la certitude du salut, du témoignage individuel de l'Esprit; spécialement, Bellarmin, *De controversiis christianæ fidei*, in-fol., Ingoldstadt, 1593, t. III, *De justificatione*, l. I, c. IV sq., p. 940 sq.; l. III, c. I sq., p. 1094 sq.; A. et V. Wallenburch, *De controversiis fidei*, in-fol., Cologne, 1621, t. II, tr. VII, c. XXXI sq., LXXXIV sq.; Suarez, *Defensio fidei*, l. I c. XI, in-fol., Venise, 1749, t. XXI, p. 35 sq.

2. *Modernes.* — H. Avoine, *Du sentiment moral et religieux*, in-8°, Paris, 1886; E. B., *Fantaisies rationalistes sur le mysticisme*, dans les *Études*, Paris, 1869, t. XXII, p. 618 sq.; Mgr Baunard, *Du christianisme de sentiment*, dans la *Revue d'économie chrétienne*, 1864; J. Bessmer, *Die Religion und das sogen. Unterbewusstsein*, dans les *Stimmen*, 1909, t. LXXVI, p. 60 sq.; M. Blondel, *L'action*, in-8°, Paris, 1893; Mgr Bonomelli, *Sentimentalisme et formalisme*, trad. Ch.-A. Begin, in-12, Paris, 1902; Calatayud, *Divus Thomas cum PP. et prophetis locutus priscorum ac recentiorum errorum... tenebras... dissipans*, 5 in-fol., Valentia, 1744; A. Condamin, *La mission surnaturelle des prophètes d'Israël*, dans les *Études*, 1900, t. CXVIII, p. 5 sq.; M. Démery, *La conversion*, dans la *Revue augustinienne*, 1908; H. Denzinger, *Vier Bücher von der relig. Erkenntniss*, 2 in-8°, Wurzbourg, 1856-1857; F. Dubois, *Dogme et piété*, dans la *Revue du clergé français*, 1905, t. XLI, p. 480 sq.; Froget, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, dans la *Revue thomiste*, 1896-1898; in-8°, Paris, 1898; J. Gœrres, *Die christl. Mystik*, 5 in-8°, Ratisbonne, 1836-1842; trad. Ch. Sainte-Foi, *La mystique divine naturelle et diabolique*, 5 in-12, Paris, 1861; A. Hamon, *Mysticisme et subconscience*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1908, t. VI, p. 501 sq.; St. Harent, *Expérience et foi*, dans les *Études*, 1907, t. CXIII, p. 221 sq.; Ch. d'Hellencourt, *De l'activité extérieure chez les mystiques*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1911, p. 493 sq.; H. M. Hughes, *Christian experience and historical facts*, dans *London quarterly review*, avril 1911, p. 228 sq.; F. von Hügel, *The mystical element of relig. as studied in S. Catherine of Genoa...*, 2 in-8°, Londres, 1908; J. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, 2e édit., in-8°, Munster, 1873, t. IV, diss. IV, c. II, p. 372 sq.; L. Laberthonnière, *Essais de philosophie religieuse*, in-12, Paris, 1903; J. Lebreton, *L'encyclique et la théologie moderniste*, dans les *Études*, 1907, t. CXIII, p. 497 sq., et in-16, Paris, 1908 (trad. angl. et ital.); A. Leclère, *Pragmatisme, modernisme, protestantisme*, in-12, Paris, 1909; *La vanité de l'expérience religieuse*, dans les *Archives de psychologie*, 1910, p. 241 sq.; Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, in-12, Paris, 1909, en articles dans la *Revue du clergé français*, 1907, 1908; Moisant, *Dieu et l'expérience en métaphysique*, in-8°, Paris, 1908; *Psychologie de l'incroyant*, in-16, Paris, 1908; J. H. Newman, *Difficulties felt by anglicans in catholic teaching*, in-8°, Londres, 1850, 3e conférence, réfutant ses thèses de 1841; J. Pacheu, *Introduction à la psychologie des mystiques*, in-12, Paris, 1901; *Du positivisme au mysticisme*, in-12, Paris, 1906; *Psychologie des mystiques chrétiens*, in-12, Paris, 1909; *L'expérience mystique et l'activité subconsciente*, in-12, Paris, 1911; Portalié, *L'hypnotisme au moyen âge*, dans les *Études*, 1892, t. LV, p. 481 sq., 577 sq.; A. Poulain, *Les grâces d'oraison*, 6e édit., in-8°, Paris, 1909; trad. L. Yorke Smith, *The graces of interior prayer*, in-8°, Londres, 1910; E. Rosa, *Il modernismo teologico... ascetico... apologetico*, dans la *Civiltà cattolica*, 1908; L. Roure, *En face du fait religieux*, in-12, Paris, 1908; D. Sabatier, *L'expérience religieuse et le protestantisme contemporain*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1908, t. CLVI, CLVII; Schwalm, *L'inspiration intérieure et le gouvernement des âmes dans l'Église catholique*, dans la *Revue thomiste*, 1908, t. VI, p. 315 sq., 707 sq.; N. Terzago, *Theologia historico-mystica adversus veteres et novos pseudo-mysticos*, in-fol., Venise, 1764; Vallet, *La tête et le cœur*, in-12, Paris, 1885; L. Visconti, *La conversione religiosa*, dans *Studi religiosi*, mai 1907; J. L. Walker, *The pragmatic value of theism*, dans *Irish eccles. record*, mai 1911; J. J. Walsh, *The Church and the experimental method*, dans *The american catholic quarterly review*, 1908, t. XXIII, p. 138 sq.; H. Watrigant, *L'école de la spiritualité simplifiée et le « laisser-faire » Dieu*, in-8°, Lille, 1903; O. Zimmermann, *Das Gottesbedürfniss als Gottesbeweis...*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1910.

H. PINARD.

EXPIATION. Voir RÉDEMPTION.

EXPLICITE ET IMPLICITE. Le terme *explicite* est un de ceux qui sont le plus souvent employés en théologie; il s'oppose à *implicite*. Est explicite tout ce qui est admis ou proposé expressément; est implicite tout ce qui est contenu dans autre chose. Il nous faut nous contenter de ces définitions vagues qui ne peuvent se préciser que dans les différentes applications des mots implicite et explicite. Ces applications sont nombreuses : connaissance, croyance implicite ou explicite de telle ou telle vérité; révélation explicite et implicite; institution explicite et implicite, etc. Mais l'idée générale est celle que nous avons indiquée.

Nous avons apporté les trois exemples qui nous paraissent les seuls à signaler dans ces courtes notes sur l'emploi des mots implicite et explicite en théologie.

1° *Connaissance, croyance implicite ou explicite.* — Il y a des vérités dont la connaissance, dont la croyance expresse est nécessaire au salut éternel, de nécessité de moyen ou de nécessité de précepte; d'autres, dont la connaissance, dont la croyance expresse n'est pas nécessaire. Il faut admettre les premières *explicitement*; il suffit de croire *implicitement* les secondes.

De nécessité de moyen, la croyance *explicite* doit porter sur un Dieu rémunérateur et sauveur, selon l'opinion la plus probable, voir ÉGLISE, t. IV, col. 2169-2174, et surtout FOI; de nécessité de précepte, la

croyance explicite est nécessaire à l'égard des principaux mystères, des vérités concernant la vie future; il faut également la connaissance explicite de quelques prières essentielles, principalement du *Pater*, et des sacrements que l'on doit recevoir. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. II, a. 5-8. Les autres vérités, les autres pratiques peuvent n'être admises qu'*implicitement*, c'est-à-dire d'accord avec l'Église, en croyant tout ce qu'elle croit et en étant prêt à accomplir tout ce qu'elle commande. Tel est l'enseignement traditionnel. Les vérités, que nous avons l'obligation de croire *explicitement*, peuvent être dites, à cause de cela même, en un certain sens, *fondamentales*; mais ce n'est point le sens que les protestants ont attaché aux articles fondamentaux. Voir ce mot, t. I, col. 2026. Cf. Franzelin, *De traditione*, th. XXIII, n. 3. On trouvera ces notions à l'art. FOI.

2° *Révélation implicite ou explicite.* — La notion de la révélation *implicite* ou *explicite* fonde toute la théorie du progrès du dogme. Voir DOGME, t. IV, col. 1606-1647.

La distinction entre les vérités dont la croyance explicite est de nécessité de précepte, et celles dont la croyance implicite suffit, engendre cette conclusion immédiate : au début, la révélation chrétienne a dû proposer *explicitement*, c'est-à-dire expressément, en termes propres ou équivalents, les principaux mystères et ce qui est nécessaire au chrétien pour opérer son salut; elle a pu — et c'est un fait démontré par l'étude des origines — ne proposer d'autres vérités que d'une façon *implicite*. Le progrès du dogme s'applique donc surtout à ces dernières vérités, dans lesquelles, quant au *sens* même que recouvrent les formules du dogme, il y a passage de l'implicite à l'explicite. Cf. DOGME, t. IV, col. 1575.

1. Les théologiens ramènent à *trois* les manières implicites dont une vérité est contenue dans une autre : *généralement, formellement, virtuellement.*

a) Une vérité est contenue dans une autre d'une manière implicite, mais simplement *générale*, lorsque cette autre ne comporte aucune détermination particulière qui puisse faire pressentir la vérité implicitement contenue : par exemple, le mystère de la Trinité est implicitement contenu dans la notion de Dieu. Un tel passage de l'implicite à l'explicite constituerait dans le dogme un progrès, mais non plus *in eodem sensu*; ce n'est donc plus le développement normal du dogme. Un pareil développement suppose une nouvelle révélation.

b) Une vérité est contenue dans une autre d'une manière implicite *formelle*, quand elle y est comprise comme les parties dans le tout, le particulier dans l'universel. On l'en extrait sans le secours d'un moyen terme : c'est une *déduction immédiate*; par exemple, de cette proposition générale : *Le pape est le vicaire du Christ*, on déduit immédiatement cette autre, qui est de foi, comme la première : *Pie X est le vicaire du Christ*. Dans un tel passage, il y a, à proprement parler, le développement *dogmatique*, tel que l'admet la doctrine catholique, parce que, selon la définition du concile du Vatican, le dogme progresse *in eodem sensu eademque sententia*. Const. *De fide catholica*, c. IV, Denzinger-Bannwarth, n. 1800. Voir DOGME, t. IV, col. 1647.

c) Une vérité est contenue dans une autre d'une manière implicite *virtuelle*, lorsqu'il faut faire appel, pour l'en déduire, au secours d'un moyen terme. Ce n'est plus le développement dogmatique, mais *théologique* qui use de ce procédé, et l'on aboutit simplement à des *conclusions théologiques*, contenues virtuellement dans le dogme lui-même. Exemple : la science humaine parfaite du Christ qui se déduit du dogme de l'incarnation par le moyen terme de la vision béatifique.

Certains auteurs pensent qu'une vérité virtuellement renfermée dans un dogme peut devenir article de foi, par la promulgation de l'Église; parce que ce qui, *par rapport à nous*, serait resté toujours virtuellement implicite, n'est point tel pour l'Église qui bénéficie de l'assistance du Saint-Esprit. Voir de Grandmaison, *Développement du dogme chrétien*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1908, t. II, p. 895. Il semble qu'il y ait ici confusion : l'Église, même avec l'assistance du Saint-Esprit, ne peut pas faire qu'un moyen terme ne soit nécessaire ou non pour déduire une vérité. Or, si l'on est obligé d'employer un moyen terme, c'est-à-dire de déduire, par un raisonnement proprement dit, la vérité nouvelle, ce n'est plus la révélation seule, mais la raison qui entre en jeu, et la vérité que l'on déduira ainsi sera le résultat d'un développement théologique, mais non dogmatique. Ce sera une vérité logiquement connexe à la révélation, mais non une vérité révélée. L'exemple de l'immaculée conception ne prouve rien contre cette affirmation : on a objecté que ce dogme ne pouvait être formellement implicite dans la tradition, sans quoi « la simple exposition des termes aurait dû rendre cette contenance manifeste. » Il faut répondre : autre chose est l'identité ou la convenance réelle des termes d'une proposition générale et de la proposition particulière qu'elle renferme d'une manière formelle implicite; autre chose est la connaissance que nous avons de cette identité. Le sens exact et complet d'une vérité révélée peut, pour être parfaitement connu, demander un long travail d'investigations et de discussions. Tel a été le cas de l'immaculée conception, qu'il faut considérer comme une vérité formellement contenue dans le dogme de la pureté parfaite de Marie. Voir DOGME, t. IV, col. 1576-1577.

Le passage de l'implicite à l'explicite, lorsqu'il s'agit de ces vérités, contenues dans le dépôt de la révélation, comporte ordinairement trois *stades* que le cardinal Franzelin a analysés. *De traditione*, th. XXIII, n. 4. *1er stade :* croyance purement implicite, ou simplement pratique, sans mélange d'aucune controverse; *2e stade :* période de controverse où, sous les coups des arguments pour et contre, la vérité s'obscurcit, jusqu'à ce que, grâce à l'assistance de l'Esprit-Saint, on arrive, dans l'Église, à une croyance explicite sur le point en litige; *3e stade :* consécration de cette croyance explicite par le magistère extraordinaire de l'Église, ou encore (plutôt théoriquement) par le simple magistère ordinaire.

2. Quant aux vérités dont la croyance a dû être explicite dès le début, parce que nécessaire de nécessité de précepte (ou de moyen), il faut admettre, sous peine de contradiction, que la proposition de ces dogmes a dû être, au moins dans ce qu'ils ont d'essentiel, explicite dès l'origine. Peut-on cependant, pour ces dogmes fondamentaux eux-mêmes, parler de passage de l'implicite à l'explicite? Oui, mais en n'appliquant pas la qualification d'implicite au sens de dogme, c'est-à-dire à ce qui, dans le dogme, est l'objet de l'acte de foi, mais soit à des modalités accidentelles, soit surtout à la *formule définitive* du dogme qui est contenue implicitement dans la croyance primitive explicite. Le passage de l'implicite à l'explicite est donc ici le passage de la simple croyance à la définition précise. Voir DOGME, t. IV, col. 1603. Le P. Biliot, *De immutabilitate traditionis*, 2e édit., Rome, 1907, c. II, § 2, a mis au point les trois stades par lesquels passent ainsi les dogmes, même fondamentaux. — *1er stade :* simple croyance, où les premiers chrétiens se contentaient de professer la foi reçue directement des apôtres. C'est à cet état de simple croyance qu'il faut rapporter les premières confessions relatives à la Trinité, S. Ignace, *Ad Magn.*,

c. XIII, *Patres apostolici*, Funk, Tubingue, 1901, t. I, p. 240; *Ad Eph.*, c. VII, p. 218; *Ad Polyc.*, c. III, p. 290; cf. *Martyrium Polycarpi*, c. XIV, *ibid.*, p. 330; à l'Église, S. Irénée, *Cont. hær.*, l. I, c. X, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 549; à la grâce et au péché originel. Cf. S. Augustin, *Cont. Julianum*, l. I, n. 5, 20, 32, 33, *P. L.*, t. XLIV, col. 643-654, 662-665. — *2e stade :* simple croyance à laquelle s'adjoint un essai encore imparfait d'explication et d'exposition, sous l'influence d'une préoccupation apologétique. C'est à ce stade qu'il faut rapporter les œuvres des premiers Pères apologistes; et c'est par l'imperfection de leur exposition qu'il faut expliquer les textes un peu difficiles que présentent çà et là leurs défenses de la doctrine catholique. Voir ESPRIT-SAINT, col. 696-701. Cf. DOGME, t. IV, col. 1628, l'explication de Bossuet. — *3e stade :* explication ou définition précise, sanctionnée ordinairement par les décisions de l'Église. C'est la période des premiers conciles œcuméniques.

Il semble nécessaire, pour éviter les confusions, de bien distinguer ces deux sortes de passages de l'implicite à l'explicite, qui vont parallèlement, sans toutefois se confondre. Mais, dans les deux cas, il y a plus qu'un passage de l'implicite voulu à l'implicite connu : il y a toujours connaissance, puisqu'il s'agit de vérités à croire.

3° *Institution implicite ou explicite.* — Dans l'ordre des moyens de sanctification, on peut constater le même progrès que dans l'ordre des vérités à croire. De même que tous les dogmes ont été formellement révélés par Dieu, quoique tous ne l'aient pas été explicitement, de même l'Église, les sacrements ont été formellement institués par Notre-Seigneur, quoique tous les éléments actuels de l'Église et des sacrements n'aient pas été institués explicitement. Bien plus, de même que certaines vérités n'ont été révélées que virtuellement et elles ne s'imposent que de foi ecclésiastique, voir FOI; ainsi, certains éléments de l'Église ne peuvent prétendre, quoique s'imposant à nous, à une institution formelle de Jésus-Christ : tout ce qui est de droit purement ecclésiastique n'est institué par Jésus-Christ que d'une manière virtuelle implicite; de même aussi certaines parties liturgiques des sacrements.

Cette théorie est extrêmement importante pour expliquer les développements et aussi les variations que l'on constate à travers les âges, soit dans la discipline de l'Église, soit dans sa liturgie, soit dans la manière de conférer les sacrements. On ne peut que l'indiquer sommairement ici, les applications particulières devant être étudiées, chacune à part, dans des articles spéciaux.

En exégèse, on doit signaler également l'emploi des termes implicite et explicite appliqués aux citations que peuvent renfermer les Livres saints. La question des citations implicite sera examinée à l'art. INSPIRATION.

A. MICHEL.

EXTASE. Si je commençais par définir l'extase, peut-être m'accuserait-on de préjuger la question. Je vais donc d'abord étudier des faits. J'ai fait effort pour les puiser à des sources sûres, d'ailleurs je donne mes références.

Cependant, comme il s'agit ici de théologie catholique, il est bon de dire, dès le début, que l'Église catholique entend d'abord et surtout, par extase, l'extase divine. C'est vraiment un abus étrange d'appliquer ce nom à des maladies et à des états qui n'ont rien d'extatique. Contraint par la nécessité et pour suivre les adversaires sur leur terrain, je donnerai à ce mot des sens qu'il n'aurait jamais dû avoir. — I. Aperçu général. II. Effets. III. Critique des faits. IV. Extase diabolique. V. Extase divine.

I. APERÇU GÉNÉRAL. — Pour échapper aux étreintes de la douleur physique ou morale, pour fuir la monotonie d'une vie banale, un malade ou un blasé aspire quelques bouffées de gaz, se fait une légère injection sous-cutanée, mâche ou fume une préparation végétale; sous l'influence de l'éther, du chloroforme, du protoxyde d'azote ou bien sous celle du mescal, du haschisch, de l'opium, voilà le corps qui devient insensible, voilà le cerveau incapable d'associer pensées et sentiments; la volonté est anéantie, il n'y a plus ni choix, ni acte, c'est un retour à la vie végétative, et au dire de plusieurs, c'est une extase. L'alcool y suffit quelquefois et l'ivresse elle-même, dans quelques livres, s'appelle une extase, ou un état mystique, W. James, *L'expérience religieuse*, p. 329; le mot d'ailleurs ne semble pas plus mal choisi dans ce dernier cas que dans les précédents.

D'autres procédés sont plus nobles, et des littératures religieuses ou philosophiques de l'Inde et de l'Orient on pourrait facilement extraire une méthode pour atteindre l'extase, une sorte de manuel opératoire. Pour parvenir au *nirvana*, le *yoghi* doit se tenir solitaire, immobile, dans une contrée pure, assis sur un siège élevé que recouvre une peau de gazelle, et regarder fixement le bout de son nez. Quand, par ce régime, il a triomphé de sa nature inférieure, il entre dans le *samâdhi*, état où « il se trouve face à face avec des faits que nul instinct et nulle raison ne peuvent connaître... Il n'y a plus de sentiment du moi et pourtant l'esprit agit, délivré du désir et de l'impatience, sans objet et sans corps. » W. James, *L'expérience religieuse*, p. 339.

Les bouddhistes, par les mêmes procédés matériels que les Hindous, montent les quatre degrés supérieurs de la Dhyâna, qui est la forme supérieure de la contemplation et de l'extase. Au premier degré, l'esprit, tout enveloppé de bonheur, est détaché de tout désir il distingue cependant et relie encore ses pensées; au second degré, tout jugement a disparu, reste seulement au fond de l'âme un plaisir intime qu'on ne juge pas, qu'on ne comprend pas; au troisième degré, l'indifférence a fait place au plaisir, le sage ne garde plus qu'une conscience obscure de lui-même; au quatrième degré, tout sentiment est perdu, même celui de l'indifférence, c'est l'impassibilité aussi complète qu'elle peut l'être dans cette vie. Barthélemy Saint-Hilaire, *Le Bouddha et sa relig on*, p. 136, 137. Cf. C. F. Koeppen, *Die Religion des Budha*, Berlin, 1857, t. I, p. 585 sq.

Dans le *Ihia*, le Persan Algazel († 1111), l'un des plus grands docteurs de l'islamisme, nous indique certaines méthodes et certains exercices qui prédisposent l'âme à l'extase; l'auteur ne pense pas en effet que l'homme puissent atteindre par lui-même à cet état, qu'il considère comme un effet surnaturel de la grâce divine. Jeûne, veille, silence, retraite absolue; assis à terre, le néophyte doit commencer à répéter le mot Allah jusqu'à ce que le mouvement de la langue cesse, et que le son sorte des lèvres de lui-même; les lèvres se taisent, l'image du mot seule reste dans le cœur; l'image doit même disparaître à son tour, il ne demeurera plus rien sauf l'idée signifiée. *Ihia*, III, 15, 57. Cf. M. Asin y Palacios, *La philosophie de l'extase chez deux grands mystiques musulmans*, dans *Cultura española*, février 1906. Comme les mystiques bouddhistes et hindous, Algazel fait consister le plus sublime état de la vie unitive, l'extase, dans l'inconscience absolue du sujet (alfaná) qui oublie le monde extérieur, ses propres modifications psychiques, son existence elle-même.

Les moyens extérieurs, les procédés artificiels peuvent produire l'extase, nous venons de le voir, ils n'y sont pourtant pas nécessaires : une vive impression suffit quelquefois. Cette impression peut naître au contact des grands spectacles de la nature. Le poète Amiel raconte dans les *Fragments d'un journal intime* que, au milieu des ruines du château de Faucigny, puis dans la montagne, au-dessus de Lavey, sous le soleil du midi, une troisième fois, la nuit, sur une grève de la mer du Nord, il passa quelques-uns de ces moments divins, « où la pensée vole de monde en monde..., instants d'intuition où l'on se sent grand comme l'univers et calme comme un dieu. » Ces heures laissent dans l'esprit « des impressions de respect et d'enthousiasme, comme des visites du Saint-Esprit, » t. I, p. 43-44. Pareilles extases ne sont pas très rares chez ceux qui aiment passionnément la nature et chez les poètes, cf. *Archives de psychologie*, t. II, p. 351; on les rencontre aussi chez les savants et les philosophes. Il suffira de rappeler les cas du prêtre Restitut, d'Archimède et de Socrate, cf. A. Poulain, *Des grâces d'oraison*, p. 31, n. 20, et de Bonniot, *Le miracle et les sciences médicales*, p. 203 sq. et 197; ou encore celui de Descartes. Baillet nous dit que ce philosophe, le 10 novembre 1619, « étant couché tout rempli de son enthousiasme, et tout occupé d'avoir trouvé ce jour-là les fondements de la science admirable, eut trois songes consécutifs, mais assez extraordinaires, pour s'imaginer qu'ils pouvaient lui être venus d'en haut. » Il les raconta avec un enthousiasme délirant et sous leur influence il fit un vœu à Notre-Dame de Lorette. *La vie de M. Des-Cartes réduite en abrégé*, p. 45-47.

Hégel acheva dans le plus grand calme la *Phrénologie de l'esprit*, à Iéna, le 4 octobre 1806; il n'entendit rien de la sanglante bataille qui se livrait près de lui. Beethoven, ravi hors de lui par l'inspiration, sortit un jour, à moitié vêtu; pris pour un vagabond, il fut conduit dans la prison de Neudstadt, personne ne voulant croire, malgré ses affirmations réitérées, qu'il fût Beethoven. Cf. G. Geley, *L'être subconscient*, p. 22, 23.

Enfin il est des cas fort nombreux et très différents des précédents, où sans aucune préparation au moins apparente, sans que l'on puisse découvrir l'influence d'aucune idée ou émotion — parfois même il est évident que nulle idée, nulle émotion n'a pu agir — l'extase éclate dans l'âme, comme un coup de tonnerre, la bouleverse et la ravit. Le Dr Imbert Gourbeyre rapporte, *La stigmatisation et l'extase divine*, t. II, p. 275 sq., que Passidée de Sienne eut des extases dès qu'elle « fut délivrée de ses langes et qu'on luy eust vestu une robbe; » Marie-Françoise des Cinq-Plaies n'avait pas atteint ses quatre ans qu'elle était déjà extatique; sainte Hildegarde, Catherine de Bacconigi, Dominique du Paradis, sainte Catherine de Sienne le furent au même âge, saint Pierre d'Alcantara à six ans, saint Joseph de Cupertino à huit. Dans le *Théâtre sacré des Cévennes*, p. 80-82, Jacques Dubois de Montpellier écrit : « J'ai vu, entre autres, un enfant de quinze mois entre les mains de sa mère à Quissac qui parlait avec agitations et sanglots, distinctement et à voix haute, mais pourtant avec des interruptions : ce qui était cause qu'il fallait prêter l'oreille pour entendre certaines paroles. L'enfant parlait comme si Dieu eût parlé par sa bouche : *Je te dis mon enfant*, c'était la formule par laquelle l'esprit commençait toujours... Dans une vallée nommée la Courbe du Renard, proche de la Rouvière, à une bonne lieue d'Anduze, je fus chez un de mes amis dans la maison de qui il y avait un petit garçon de six ans... Cet enfant tomba, en ma présence, dans des agitations de tête et de poitrine, parla à voix haute et en bon français, exhorta beaucoup à la repentance, fit aussi quelques prédictions. » Le même auteur affirme qu'il a vu plus de soixante enfants, ayant de trois à douze ans, tous extatiques.

Beaucoup des extases que nous lisons dans la vie des saints semblent bien n'avoir aucune cause immédiate naturelle. Remarquons seulement ici qu'une espèce d'extase a été nommée par les auteurs mystiques *ravissement*, pour indiquer, par le nom lui-même, tout ce qu'elle a de soudaineté impétueuse, et combien elle paraît indépendante de toute volonté en dehors et au-dessus de toute préparation.

Un jour, sainte Thérèse récitait le symbole de saint Athanase, quand tout à coup il lui fut donné de comprendre de quelle manière il y a un seul Dieu en trois personnes, et la vision fut si claire que son âme en tressaillait d'admiration et de joie. *Œuvres complètes de sainte Thérèse de Jésus*, trad. nouvelle par les carmélites du premier monastère de Paris, t. II, p. 139, 140. Un autre jour, pendant son oraison, il lui fut représenté, en un moment, sans objet distinct, mais d'une manière extrêmement lumineuse : « comment toutes choses se voient en Dieu et sont contenues en lui. » *Œuvres*, t. II, p. 147. La Vénérable Jeanne de la Croix, clarisse de Roveredo, parlait à ses sœurs des perfections divines quand, soudain, elle fut ravie; son ravissement dura sept heures. A. Poulain, *Des grâces d'oraison*, c. XVIII, n. 15.

Certains états de faiblesse corporelle, certaines maladies produisent sur le corps et sur les facultés de l'âme des effets où quelques auteurs ont voulu voir des manifestations extatiques; des volumes et des volumes ont été écrits sur ce sujet, je ne dirai que quelques mots.

Sainte Thérèse, *Château de l'âme*, IVe demeure, c. III, et sainte Jeanne de Chantal, *Lettres*, t. I, p. 276, 277, remarquent avec justesse que les personnes adonnées à la pénitence, à l'oraison, aux veilles, ou qui simplement sont faibles de complexion, perdent parfois conscience dans la prière et, revenues à elles, ne se souviennent de rien : les deux saintes ne voient là rien d'extatique, elles ordonnent simplement de faire manger et dormir ces personnes un peu plus qu'à l'ordinaire.

La catalepsie cause des phénomènes plus étranges. Les auteurs latins l'appellent *congelatio;* c'est, en effet, un saisissement instantané, κατάληψις, une espèce de pétrification soudaine; le patient immobilisé semble privé de vie. Le corps garde l'attitude où l'attaque l'a saisi, les traits conservent d'ordinaire l'apparence et les couleurs de la vie, mais mouvement, sensibilité, intelligence, vouloir ont disparu. On peut enfoncer des épingles et des aiguilles dans les bras ou les jambes du malade, il ne sent rien; ses yeux sont insensibles à la plus vive lumière, ses oreilles aux sons les plus puissants, l'âme semble avoir fui. Il y a des attaques moins complètes. Grasset, *Traité pratique des maladies du système nerveux*, p. 873.

La catalepsie n'est souvent qu'une manifestation de l'hystérie, l'hystérie bien des fois a été identifiée avec l'hypnotisme. L'hystérie, l'hypnotisme, comme la catalepsie, produisent des extases. Les médecins ont décrit longuement les troubles de la célèbre névrose : troubles de la motilité, troubles de la sensibilité, troubles circulatoires et secrétoires, troubles psychiques. Grasset, *op. cit.*, p. 925-957. Les exploits des médiums se lisent partout : inutile d'insister sur ces singulières et maladives extases. Je sais bien que l'on écrit hardiment que les saints de l'Église catholique sont des hystériques et leurs extases des névroses; le lecteur, quand il aura lu cet article, verra facilement les différences essentielles qui séparent les malades des cliniques et les saints du martyrologe.

II. EFFETS. — L'extase, qu'elle soit provoquée par l'absorption de gaz, de liquides ou de substances quelconques, qu'elle naisse de l'immobilité absolue

du corps ou de la fixité du regard, qu'elle soit produite par la concentration de la pensée sur un objet, qu'elle se manifeste sans cause naturelle apparente, ou qu'elle soit la conséquence de certains états de faiblesse, de certaines maladies, l'extase produit des effets que nous avons à connaître, puis à juger.

1° *Sur le corps.* — 1. *Immobilité.* — Le corps souvent garde la position dans laquelle l'extase l'a saisi, il s'y trouve comme figé : on a comparé des extatiques à des statues de marbre : *statua marmorea*, disait-on de sainte Madeleine de Pazzi; l'historien de Denys le Chartreux écrit que, dans l'extase, il avait l'immobilité de la mort, *mortuus et immobilis*, et l'on comparait saint Pascal Baylon à un homme cloué au sol. Imbert Gourbeyre, *La stigmatisation*, t. II, p. 248. On lit dans sainte Thérèse : « Dans le temps même du ravissement, le corps est comme mort et dans une totale impuissance; il reste dans la position où il a été surpris, debout ou assis, les mains ouvertes ou fermées. » *Vie*, c. XX. Le corps immobile garde parfois sa flexibilité, les membres ne sont ni raides ni flasques, mais mobiles et légers, *flexibilitas cerea*; ils prennent et gardent l'attitude qu'on leur donne. Ils peuvent même continuer un mouvement qu'on leur a imprimé, le bras qu'on a fait remuer continue à osciller. D'autres fois, le corps de l'extatique demeure rigide comme une barre de fer : Christine de Stumbele, Élisabeth de Spalbeck, sainte Catherine de Sienne, sainte Françoise Romaine gardaient pendant leurs extases une entière rigidité, elles étaient comme pétrifiées; le confesseur de Marie Bagonesi écrit : *Sæpe ipsam reperi in modum petræ rigidam et extensam totam. La stigmatisation*, t. II, p. 250 sq.

2. *Insensibilité.* — L'insensibilité extatique peut être complète : le tact, l'ouïe, l'odorat, le goût ne manifestent plus aucune impressionnabilité, les commotions les plus fortes, les plus douloureuses incisions ne sont pas perçues. Il semble que l'âme « congédie les sens pour s'envoler vers ce qu'elle aime, délaissant ce qu'elle anime. » Marie d'Agréda, *Cité mystique*, part. I, l. I, c. III, n. 26. Cette insensibilité peut être partielle : une des convulsionnaires de Saint-Médard, la Sonnet, appelée la Salamandre, se couchait au-dessus et même au milieu des flammes, sans éprouver la moindre douleur; elle y demeurait parfois si longtemps qu'elle s'y endormait; ses souliers, la semelle de ses bas brûlaient, elle ne sentait rien. Carré de Montgeron, *La vérité sur les miracles du diacre Pâris*, t. III, p. 708. Les cas d'insensibilité totale ou partielle sont très nombreux. Imbert-Gourbeyre, *La stigmatisation*, t. II, p. 254 sq., en cite quelques-uns constatés chez saint Joseph de Cupertino, sainte Catherine de Sienne, sainte Colette, sainte Françoise Romaine, la B^se^ Osanne, Ursule Benincasa, etc.; la voyante de Lourdes ne sentait pas la flamme du cierge qui léchait ses doigts. Les expériences de Pierre Janet montrent que, dans les maladies nerveuses, l'insensibilité partielle est très fréquente; ce fut l'erreur des siècles passés de la regarder comme un stigmate du diable, comme aussi d'en faire un critérium de la sorcellerie.

3. *Cris.* — Parfois, au moment où il est saisi par l'extase, le patient pousse un grand cri, suivi d'un long gémissement, accompagné, dans certaines circonstances, d'étouffements et d'un bruit de craquement d'os. Les bollandistes disent de saint Joseph de Cupertino : *Prorumpebat primum in altum ejulatum, deinde vero in vehementem planctum. Acta sanctorum*, au 18 septembre, p. 1020, n. 25; cf. n. 37, 38; le saint interrogé déclara que ce cri était un cri d'amour de Dieu. Voir Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione*, l. V, c. XLIX, n. 11. Sainte Françoise Romaine poussait, vers la fin de l'extase, des gémissements qui venaient du regret qu'elle éprouvait de quitter la vision céleste. *Acta sanctorum*, au 9 mars. Le cri subit, on l'entend aussi au début des crises hystériques et épileptiques, cri de terreur qui effraie, mais jamais le cri maladif n'est suivi du calme céleste dont parle si bien sainte Angèle de Foligno : « Quand l'âme commence à sentir le feu divin, il s'élève de son fond une clameur et une rumeur. C'est à peu près ce qui arrive aux pierres dans une fournaise, quand on veut les réduire en chaux. Au premier contact du feu, elles crient, mais quand la réduction est opérée, elles s'apaisent et se taisent. Ainsi l'âme d'abord crie contre Dieu et se lamente... Puis quand, unie à Dieu, elle est établie sur la vérité qui est son siège, on n'entend plus ni cris ni plaintes. » Trad. des *Études*, 20 décembre 1910, p. 810.

4. *Expression du visage.* — On a signalé bien des fois avec quelle mobilité et quelle vivacité certaines personnes expriment les diverses hallucinations gaies, tristes, religieuses ou profanes qui surgissent dans leur esprit, sous l'influence de la maladie ou de la suggestion. Les yeux levés, dans une attitude de religieuse admiration, elles voient, semble-t-il, le ciel s'ouvrir; ou bien c'est une indicible horreur que reflètent leurs traits. La troisième période de l'attaque hystérique a été nommée celle des attitudes passionnelles.

Le visage des saints, dans l'extase, est transfiguré; les yeux largement ouverts, pour l'ordinaire, sont fixés au ciel, la physionomie prend les expressions les plus diverses : joie, bonheur, amour, pitié, larmes, douleur, effroi, toutes les passions humaines s'y reflètent avec une intensité admirable. Sainte Marie-Madeleine de Pazzi, pâle ordinairement, était, pendant l'extase, d'une beauté angélique. *Acta sanctorum*, au 25 mai, p. 258, n. 46. Marie de Moerl, la stigmatisée du Tyrol, Louise Lateau, Bernadette, eurent de ces extases triomphantes qui transformaient et illuminaient leurs visages; haletantes d'admiration, elles semblaient aspirer le ciel et leurs traits n'étaient plus de la terre. Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione*, l. IV, c. XXVI, n. 14, affirme que, si l'on voulait compter les faits semblables qui se trouvent dans la vie des saints, on n'en finirait pas.

5. *Phénomènes lumineux.* — Il arrive parfois que la splendeur qui illumine le visage des saints, brille aussi sur leurs mains; le fait se lit dans la vie de sainte Geneviève, *Acta sanctorum*, au 3 janvier, p. 142, n. 44; de saint Philippe de Néri, *ibid.*, au 26 mai, p. 585, n. 361; de saint Marien de Ratisbonne, *ibid.*, au 7 février, p. 367, n. 77; de saint Columba, Montalembert, *Les moines d'Occident*, t. III, p. 124, et de plusieurs autres; sur leurs pieds, cf. Gœrres, *Mystique*, l. IV, c. VII; elle se dégage de tout leur être, elle éclaire l'obscurité : sainte Zite a beau s'enfermer dans le lieu le plus retiré de sa maison, on voit, pendant la nuit, des rayons lumineux s'échapper de sa retraite, *Acta sanctorum*, au 27 avril, p. 208, p. 17; saint Arsène apparaît tout en feu pendant l'oraison, *ibid.*, au 19 juillet, p. 622, n. 13, et l'on raconte le même prodige de saint Fintan et de saint Comgall, comme aussi de saint Facond et de saint François de Borgia. *Ibid.*, au 17 février, p. 19, n. 18; au 10 mai, p. 581, n. 3; au 12 juin, p. 131, n. 25; au 10 octobre p. 285, n. 223.

Au lieu d'émaner du corps, la lumière peut être extérieure et rayonner d'une source invisible; des globes enflammés, des traînées éclatantes environnent l'extatique d'une auréole. Le B. Ambroise de Sienne prêchait; une clarté céleste vient se poser sur sa tête et l'illumine jusqu'à la fin du discours. *Acta sanctorum*, au 20 mars, p. 191, n. 53. Ribet cite d'autres

exemples. *La mystique divine*, t. II, p. 550, 551. Cette lumière, blanche d'ordinaire, est parfois rouge, pâle ou jaunâtre; parfois encore c'est une simple transparence lumineuse qui laisse aux différentes parties du corps leur couleur naturelle.

Le docteur Grasset, *Idées médicales*, p. 184, rapporte que, dans certaines conditions spéciales d'expérimentation, M. Maxwell a pu constater des effluves lumineux entre les doigts du médium; la main même paraît devenir translucide; il aurait vu, sur le corsage d'Eusapia, de grosses gouttes phosphorescentes. Enfin, Mac Nab a observé dans toutes les expériences bien réussies « la formation de points lumineux ressemblant à des feux follets; » ils « se déplacent comme de petites comètes, courent les uns après les autres comme des papillons. »

6. *Feu intérieur.* — Sous l'action de l'extase, il arrive que, dans le cœur, s'allume un foyer d'amour qui rayonne sur tous les organes. Une colonne de fumée s'élève au-dessus de la B^se^ Julienne de Cornillon en prière, *Acta sanctorum*, au 5 avril, p. 470, n. 39; saint Wenceslas, duc de Bohême, visitant les églises, la nuit, pieds nus, en plein hiver, disait à son secrétaire qui avait froid aux pieds malgré ses chaussures, de mettre ses pas dans l'empreinte des siens, et cela suffisait à le réchauffer, *ibid.*, au 28 septembre, p. 780, n. 6; il fallait appliquer des linges mouillés sur la poitrine de saint Stanislas, *Breviarium romanum*, au 13 novembre, et de la vénérable mère Agnès de Lantages. *Vie de la vén. mère Agnès*, part. III, c. V, t. II, p. 133. Des faits analogues se rencontrent dans la vie de beaucoup de saints; qu'il suffise de citer saint François d'Assise, saint François-Xavier, sainte Madeleine de Pazzi. Il arrive que, sous l'action de ce feu intérieur, le corps des saints brûle les objets qu'il touche; la tunique de laine de saint Paul de la Croix était toute roussie au contact de son cœur, *Breviarium romanum*, au 28 avril; saint Pierre d'Alcantara, enflammé d'amour divin, court se jeter dans un réservoir d'eau glacée pour éprouver quelque rafraîchissement, la glace se liquéfie et l'eau entre en ébullition. *Acta sanctorum*, au 19 octobre, p. 757, n. 221.

7. *Larmes.* — Presque tous les extatiques ont le don des larmes, qu'elles viennent de la douleur, du désir ou de l'amour. Au nom de Jésus, les yeux de saint Ignace de Loyola coulent comme deux fontaines, *Acta sanctorum*, au 31 juillet, t. XXXIV, p. 539, n. 624; la vénérable Marie d'Oignies verse des torrents de pleurs qu'aucun effort humain n'est capable d'arrêter, *ibid.*, au 23 juin, t. XXV, p. 551, n. 17, et pendant les extases de la B^se^ Véronique de Binaxo, on en recueille parfois dans un vase de terre déposé dans sa cellule, jusqu'à deux livres de Milan. *Ibid.*, au 13 janvier, t. II, p. 174, n. 11-15. Montalembert écrit de sainte Élisabeth de Hongrie : « Plus elle se sentait heureuse et plus elle pleurait; mais ses pleurs coulaient comme d'une source tranquille et cachée, sans jamais rider son visage, sans altérer en rien ni la pure beauté, ni la placidité de ses traits; ils n'y ajoutaient qu'un charme de plus : c'était le dernier épanchement d'un cœur auquel nulle parole ne pouvait plus suffire. » *Histoire de sainte Élisabeth de Hongrie*, c. XXVIII. Sainte Thérèse raconte qu'arrivée à l'oraison d'union, et dans les premiers temps où elle eut le bonheur d'en jouir, elle se trouva t inondée de larmes, très douces, sans les avoir senties couler, sans savoir quand ni comment elle les avait répandues. *Vie*, c. XXIX, au début.

Chez des hystériques, on a noté très souvent des pleurs, avec un caractère franchement convulsif et indépendamment de toute cause de tristesse. Grasset, *Traité pratique des maladies du système nerveux*, p. 936.

8. *Danses.* — Les accès qui constituent la seconde période des attaques hystériques, sont bien connus : la malade entre en fureur contre elle-même, elle tâche d'échapper aux mains des infirmières, elle court, la tête renversée, les cheveux au vent; ses mouvements répétés ressemblent à ceux d'une bête fauve enfermée dans sa cage, elle pousse des cris rauques, cherche à mordre; la camisole de force ne la maintient qu'à grand'peine.

Vraiment il est pénible de rapprocher de ce clownisme indécent, dont j'ai été bien loin de décrire toute l'odieuse inconvenance, les transports de joie et les danses respectueuses de saint Pascal Baylon devant la statue de la très sainte Vierge, *Acta sanctorum*, au 17 mai, t. XVII, p. 53, n. 17, ou celles de saint Gérard de Majella, ou même de Christine l'admirable. Au milieu d'une extase, le corps de cette sainte se mit à tourner sur lui-même, comme une toupie d'enfants, avec une telle vitesse qu'on ne pouvait distinguer la forme des membres. Revenue à elle, Christine, ivre d'amour de Dieu, s'écria : « Amenez-moi toute la communauté, et chantons les merveilleuses et infinies bontés de Jésus. » *Acta sanctorum*, au 24 juillet, t. XXXII, p. 656, n. 35, 36.

9. *Légèreté extatique.* — « Souvent, écrit sainte Thérèse, mon corps me semblait devenir léger au point de n'avoir plus de pesanteur, parfois j'en arrivais à ne plus sentir, en quelque sorte, mes pieds toucher le sol. » *Œuvres complètes*, t. I, p. 254. Le corps de Marie d'Agréda saisie par l'extase s'élevait comme s'il eût perdu son poids, il se balançait au moindre souffle, comme une plume légère. Ribet qui cite ce fait, *La mystique divine*, t. II, p. 591, donne aussi des extraits des bollandistes ou de différents auteurs qui permettent d'affirmer que saint Pierre d'Alcantara, saint Philippe de Néri, saint François-Xavier, saint Joseph de Cupertino, saint Paul de la Croix, avaient, pendant le saint sacrifice, des extases aériennes. On peut encore consulter Imbert-Gourbeyre, *La stigmatisation*, t. II, p. 262 sq. Les faits sont trop nombreux pour qu'on puisse les nier. Un jour de l'Ascension, la B^se^ Agnès de Bohême psalmodiait l'office, au jardin, entre deux de ses compagnes, Bénigne et Prisca; soudain elle s'élève à leurs yeux et ne redescend à terre qu'une heure plus tard, *Acta sanctorum*, au 6 mars, t. VII, p. 510, n. 10; sainte Colette s'élevait parfois si haut dans les airs que ses compagnes la perdaient entièrement de vue. *Ibid.*, au 6 mars, p. 558, n. 83. Un jour de l'Immaculée Conception, saint Joseph de Cupertino invite le Père Gardien à dire avec lui *Pulchra Maria*. Les mots à peine prononcés, le saint entre en extase, saisit son supérieur et l'emporte avec lui dans les airs, tous deux répétant : *Pulchra Maria, Pulchra Maria. Acta sanctorum*, au 18 septembre, t. XLV, p. 1022, n. 37, 38.

Saint Pierre, à la voix de Notre-Seigneur, marcha sur les eaux, Matth., XIV, 25-31; souvent le même prodige se rencontre dans la vie des saints. Saint Raymond de Pennafort, ayant étendu son manteau sur les eaux, parcourt en six heures les cent soixante milles qui séparent Majorque de Barcelone, *Breviarium romanum*, au 23 janvier; saint Hyacinthe fait monter ses compagnons sur son manteau, et, comme dans une barque, leur fait traverser la Vistule. *Ibid.*, au 16 août. Cf. *Acta sanctorum*, au même jour, t. XXXVII, p. 316, n. 40, 41.

Les phénomènes de *lévitation* sont connus. Grasset, *Idées médicales, l'occultisme*, p. 175, résume assez bien la question. Il cite plusieurs expériences, il rappelle la lettre du professeur Chiaïa à Lombroso : « Cette femme (Eusapia Paladino) s'élève en l'air, quels que soient les liens qui la retiennent; elle reste ainsi, paraissant couchée dans le vide, contrairement

à toutes les lois de la statique et semble s'affranchir des lois de la gravité; » cependant le célèbre médecin ne croit pas que de ce fait ou autre semblable il existe une démonstration scientifique, et il s'en tient à ce que Babinet écrivait voilà plus de cinquante ans: « qu'au moyen de tant de médiums qu'il voudra, mais *sans contact aucun et à distance* (un sujet vienne annoncer à l'Académie des sciences) qu'il suspend en l'air, sans autre support que la volonté, un corps pesant plus compact que l'air et tout à fa t en repos; si son assertion est reconnue vraie, il sera proclamé *le premier des savants du monde entier.* »

10. *Pesanteur extatique.* — Sainte Marguerite du Saint-Sacrement, dans ses extases de la Passion, ne pouvait être soulevée de terre, quand, à l'exemple du Sauveur sur le chemin du Calvaire, elle tombait par trois fois; saint Joseph de Cuper ino, dont je rappelais tout à l'heure la légéreté extatique, restait parfois étendu à terre, comme mort, et il fallait les efforts réunis de plusieurs personnes pour le soulever. Imbert-Gourbeyre, *La stigmatisation*, t. II, p. 263. Le B. Gilles était suspendu, immobile, son compagnon et plusieurs autres ne purent le faire bouger, en y mettant toutes leurs forces. *Acta sanctorum*, au 14 mai, t. XVI, p. 409, n. 15.

Il existe des faits de pesanteur, en dehors de l'extase; je rappelle seulement celui de sainte Lucie. *Breviarium romanum*, au 13 décembre. Cf. *La stigmatisation*, t. II, p. 264, note.

Le P. Surin rapporte que les possédées de Loudun couchées à terre « se roidissoient et apesantissoient tellement qu'un homme bien robuste avoit peine à leur soulever la teste et leur faire perdre terre, le corps ayant une pesanteur que la nature n'eut sceu avoir. » *Vie manuscrite du P. Surin*, citée par le P. de Bonniot, *Le miracle et ses contrefaçons*, p. 411.

11. *Bilocations.* — Il y a bilocation quand la même personne occupe simultanément deux ou plusieurs lieux. Presque toujours les faits de bilocation se manifestent pendant l'extase. Sainte Lidwine, pour bien attester l'authenticité de ses pérégrinations en Terre Sainte ou à Rome, en montrait sur son corps d'irrécusables traces. *Acta sanctorum*, au 14 avril, t. XI, p. 280-281, n. 47-53. Les bollandistes citent deux cas de bilocation dans la vie de saint Joseph de Cupertino. Il était à Rome, et pourtant on le vit assister à la mort d'Octave Picino, au couvent de la Grotella, non loin de Cupertino; il était au monastère d'Assise et cependant sa mère, sur le point d'expirer, le vit paraître près de son lit d'agonie, tout environné de lumière. *Acta sanctorum*, au 18 septembre, t. XLV, p. 1034, n. 87, 88. Je cite pour mémoire les faits nombreux rapportés dans la vie de Marie d'Agréda.

L'apparition de la vénérable Mère Agnès de Jésus à M. Olier est un fait de bilocation. Le curé de Langeac dépose au procès de béatification : « Dans le temps que la mère Agnès apparut à M. Olier à Paris, son corps demeura immobile à l'endroit du monastère où elle se trouvait. » Ribet, *La mystique divine*, t. II, p. 199.

Enfin on sait que, lors de la canonisation de saint Alphonse de Liguori, son apparition miraculeuse à Clément XIV qu'il assista et consola à ses derniers moments, pendant qu'il restait deux jours entiers à Arienzo, sur son siège, dans un doux et profond sommeil extatique, fut longuement examinée, l'avocat de la cause conclut à la réalité du prodige. Ribet, *La mystique divine*, t. II, p. 201.

Certains phénomènes que l'on peut lire dans les revues spirites et occultistes, et dont l'authenticité n'a pu être démontrée scientifiquement, ont été rapprochés par plusieurs auteurs des faits de bilocation. Il existerait des médiums dont le corps fluidique jouirait d'une merveilleuse puissance : au cours d'une séance, il se dégagerait si pleinement du corps réel, qu'il irait à des distances étonnantes et en reviendrait en quelques instants. Pendant que le corps réel du médium reste dans la salle d'expérience, le corps fluidique se livre à Babylone à des recherches archéologiques, ou chasse les oiseaux en pleine forêt d'Australie. Grasset, *Idées médicales, l'occultisme*, p. 182. Ce sont là d'audaci uses affirmations; quand elles seront démontrées, nous les croirons.

12. *Stigmates.* — Il est arrivé à certains extatiques — le Dr Imbert-Gourbeyre en compte plus de trois cents — de porter dans leur chair blessée, aux mains, aux pieds et au côté, la marque des plaies de Notre-Seigneur; saint François d'Assise est le premier et le plus illustre de ces crucifiés de l'amour. On lit dans la *Legenda sancti Francisci*, c. XIII, de saint Bonaventure : « Oui, on vit ses mains et ses pieds percés de clous dans le milieu; le têtes des clous se montraient à l'intérieur des mains et à la partie supérieure des pieds, les pointes sortaient sur la face opposée. Les têtes des clous étaient rondes et noires; les pointes étaient longues, recourbées et comme rabattues au marteau, dépassant le reste de la chair. Et cela à tel point que, dans la courbure des pointes, il était aisé d'introduire le doigt. Et son côté droit, comme s'il eut été percé par une lance, s'ouvrait d'une plaie rouge, et souvent elle jetait un sang sacré qui trempait sa tunique et ce qu'il portait à la ceinture. » Trad. des *Études*, du 20 février 1911, p. 473, 474.

Il arrive aussi de trouver reproduits sur le corps des stigmatisés, ou même dans leur cœur, les instruments de la passion : la croix, la couronne d'épines, la lance, les fouets. Dans le cœur de sainte Claire de Montefalco, voici ce que ses compagnes contemplèrent après sa mort : *In parte cordis dextera, Jesu Christi crucifixi imago magnitudine muliebris pollicis, licet aliquanto longior, extenta tenens brachia aliquantulum sublata, caput extra humeros declive et deflexum... Vulnus in latere multo cruore manabat. In hac eadem parte circulus e nerviculis confectus spineam delineabat coronam, quæ hirsutis spinis tortuosisque constabat aculeis*, etc. *Acta sanctorum*, au 18 avril, t. XXXVII, p. 685, n. 50, 51. Cf. Imbert-Gourbeyre, *La stigmatisation*, t. I, p. 35 sq. Sainte Claire de Montefalco a été béatifiée le 8 d cembre 1882; le miracle de la stigmatisation du cœur a été l'un des six miracles étudiés par la commission nommée par Léon XIII; ce miracle peut encore se constater de nos jours. Voir d'autres exemples, rapportés par Imbert-Gourbeyre, *La stigmatisation*, t. I.

Le docteur Pierre Janet a observé sur l'extatique Madeleine, qui probablement est une hystérique, certains stigmates qui ne sont que de légères excoriations : des bulles se forment, puis crèvent, avec, pendant quelques jours, une sérosité sanguinolente. *Bulletin de l'Institut psychique*, juillet 1901, p. 219-227. En 1911, il est moins affirmatif et se contente d'écrire : « Beaucoup de malades ont sur la peau des plaques rouges légèrement saillantes, beaucoup présentent un gonflement notable des glandes vasculaires. » *État mental des hystériques*, p. 432. M. Georges Dumay affirme que « chez les névropathes (la suggestion) provoque des lésions de la peau à l'endroit précis qu'un expérimentateur désigne. » *Revue des deux mondes*, 1er mai 1907.

13. *Parfums mystiques, liqueur, transformation des sens.* — Pour être complet, je devrais faire mention de certains autres effets merveilleux de l'extase; il serait trop long d'insister, je me borne à les indiquer. Pendant les extases de la Bse Christine de Stommeln, un parfum tout céleste s'échappait de son corps

Acta sanctorum, au 22 juin, t. XXV, p. 251, n. 65. Souvent une rosée très fine recouvrit, pendant ses ravissements, le manteau jeté sur sa tête. *Ibid.*, p. 254, n. 74. Après une extase, le front de saint Rainier et de saint Pise était tout humide d'une mystérieuse rosée. *Ibid.*, au 17 juin, t. XXIV, p. 350, n. 15. Parfois ce sont des mélodies ravissantes qui sortent des lèvres des extatiques, *ibid.*, au 24 juillet, t. XXXII, p. 657, n. 34; au 19 mai, t. XVII, p. 394, n. 34; sainte Madeleine de Pazzi en extase continue à coudre, à peindre, malgré le voile que ses sœurs lui mettent sur les yeux. *Ibid*, au 25 mai, t. XIX, p. 206, n. 111. Sainte Françoise Romaine en extase entend les paroles de son confesseur, mais non celles des autres personnes; Marie-Dominique Lazzari entend, de son lit, un sermon prêché dans l'église paroissiale, distante de cinq ou six cents pas. Riccardi, *Relation sur Marie-Dominique Lazzari*, p. 128.

Dans l'hystérie, les sens peuvent acquérir une finesse extraordinaire; des malades entendent de très loin, et, les paupières en apparence baissées entièrement, elles voient par une fente imperceptible. Grasset, *Traité pratique des maladies du système nerveux*, p. 949.

2° *Sur l'âme.* — 1. *Sur l'imagination.* — Pendant l'extase il arrive que l'âme perçoive, sans le secours des sens extérieurs, des représentations sensibles, des visions *imaginatives* (en mystique on dit *imaginaires*) avec autant et plus de netteté que les réalités physiques elles-mêmes. « Sous cette dénomination de visions imaginaires, écrit saint Jean de la Croix, nous comprenons toutes les espèces, les images, les formes et les figures dont l'imagination est surnaturellement frappée. Ces représentations étant plus admirables et plus parfaites, l'âme en est plus vivement affectée que sous l'action naturelle des sens. » *Montée du Carmel*, l. II, c. XVI, au début.

Dieu se manifeste souvent, au témoignage de l'Écriture, par des visions imaginaires : *Factus est sermo Domini ad Abram per visionem*, Gen., XV, 1; *Venit autem Dominus ad Abimelech per somnium nocte*, Gen., XX, 3; *Vidit* (Jacob) *in somnis scalam... et Dominum innixum scalæ.* Gen., XXVIII, 12, 13. Cf. Is., VI; Jer., I, 9; Ezech., II, 1. On trouve dans la vie des saints certaines visions imaginaires où Dieu apparaît dans la trinité de ses personnes; je me contenterai de rappeler celle que rapporte la Bse Marguerite-Marie. Pendant qu'elle était privée de l'usage de ses sens, elle vit les trois personnes divines « sous la forme de trois jeunes hommes vêtus de blanc, tout resplendissants de lumière, de même âge, grandeur et beauté. » *Vie et œuvres*, t. II, p. 384.

Les visions imaginaires de sainte Thérèse furent progressives, au moins celles qui lui manifestèrent la sainte humanité de Notre-Seigneur. D'abord, elle vit les mains de Jésus, puis son visage, puis le 25 janvier 1558, fête de la Conversion de saint Paul, sa personne tout entière. *Vie*, c. XXVIII. Les visions eurent-elles lieu pendant une extase, on ne peut l'affirmer positivement, la sainte nous dit simplement qu'elle était « en oraison »; mais elle ajoute, *ibid.*, que ses visions sont comme l'annonce d'une extase : le ravissement est alors un secours surnaturel donné par Dieu à l'âme et qui lui permet de soutenir le merveilleux éclat de la vision.

Le jour de l'Assomption, en 1562, la même sainte, pendant un ravissement, aperçut Notre-Dame à sa droite et saint Joseph à sa gauche, qui la revêtaient d'un vêtement d'une merveilleuse blancheur. Sans voir distinctement les traits de Marie, elle aperçut seulement la forme de son visage d'une beauté ravissante. Le vêtement de la reine du ciel était blanc, d'une splendeur éclatante et suave qui n'éblouissait point. *Vie*, c. XXXIII, t. II, p. 31.

Avec Jésus et Marie ce sont les bienheureux et les anges qui se manifestent. Sainte Marie-Madeleine de Pazzi, en extase, contemple saint Louis de Gonzague dans sa gloire, *Acta sanctorum*, au 21 juin, t. XXV, p. 903, n. 320; saint François d'Assise apparaît au B. Guy de Cortone, l'un de ses soixante-douze disciples, *ibid.*, au 12 juin, t. XXIII, p. 100, n. 10, 11; saint Pierre d'Alcantara se montre à sainte Thérèse, *Vie*, c. XXVII; sainte Thérèse, la nuit même de sa mort, apparaît à plusieurs personnes, radieuse de gloire. *Acta sanctorum*, au 15 octobre, t. LV, p. 363, n. 1110. On pourrait multiplier les citations, presque à l'infini. Les anges descendent et montent la mystérieuse échelle de Jacob. Gen., XXVIII, 12. Élie, pendant son sommeil, est touché et réconforté par un ange. III Reg., XIX, 5. Daniel, VIII, 16; IX, 21; X, 20; Zacharie, I, 13, 19; saint Joseph, Matth., I, 20; II, 13, 19, 22, reçoivent la visite des anges pendant des visions ou pendant leur sommeil. Fréquemment, les saints pendant leurs extases furent gratifiés des mêmes visions : les séraphins en grand nombre, entourant le cœur adorable de Jésus, invitèrent la Bse Marguerite-Marie à s'unir à eux pour chanter les louanges du divin cœur. *Vie et œuvres*, t. II, p. 420. Inutile de citer d'autres faits, les vies des saints en sont pleines. Les âmes du purgatoire, les démons, les damnés, se manifestent aussi dans l'extase, par des visions imaginaires. Sainte Lidwine, pendant ses ravissements, pénétrait dans le purgatoire et y voyait les âmes livrées à d'affreuses tortures; parfois, par ses prières, elle obtenait leur délivrance, *Acta sanctorum*, au 14 avril, t. II, p. 336, n. 136-172; les visions de la Bse Marguerite-Marie sont célèbres. Sainte Thérèse vit rarement, mais pourtant elle vit quelquefois le démon sous une figure sensible, *Vie*, c. XXXI; sa vision de l'enfer, c. XXXII, est connue de tout le monde; celle de sainte Françoise Romaine est peut-être plus curieuse encore, les bollandistes la rapportent, t. VIII, p. 165, n. 46.

Il arrive même parfois que, dans l'extase, des personnes vivantes se manifestent à d'autres, sous des formes sensibles : sainte Jeanne de Chantal et saint François de Sales s'étaient vus tous deux, avant le carême de 1604 et leur rencontre à Dijon, dans des visions célèbres; tous deux se reconnurent sans pourtant se connaître encore, comme la première le raconte si naïvement à la mère de Chaugy. *Mémoires sur la vie et les vertus de sainte Jeanne-Françoise Frémyot de Chantal*, p. 40, 41, 51. Ces visions ne furent pas des bilocations.

Pour être complet, il faudrait rappeler les visions, si fréquentes dans l'extase, d'objets ou d'animaux symboliques; il faudrait rappeler que les extatiques non seulement voient, mais qu'ils entendent, qu'ils touchent, qu'ils sentent des parfums ou des odeurs nauséabondes; disons seulement que ce ne sont point les saints seuls qui éprouvent ces visions imaginaires; elles se retrouvent sous une forme ou sous une autre dans certaines manifestations extatiques dont nous avons déjà parlé.

Sous l'influence de l'éther, une personne s'imagine voir Dieu sous la forme d'un Être tout-puissant qui traverse le ciel, le pied posé sur un éclair comme une roue sur le rail. W. James, *L'expérience religieuse*, p. 333; un buveur d'alcool voyait les murs tapissés de squelettes, de fantômes, de diables qui grimpaient et disparaissaient, P. de Bonniot *Le miracle et les sciences médicales*, p. 37; Théophile Gautier raconte qu'ayant pris du hachisch, les fantômes les plus grotesques envahirent son imagination. « C'était une cohue étrange; le pulcinella napolitain tapait familièrement sur la bosse du punch anglais, l'arlequin de Bergame frottait son museau noir au masque enfariné du pail-

lasse de France... cela grouillait, cela rampait, cela trottait, cela sautait, cela grognait, cela sifflait. » *Revue des deux mondes*, nouvelle série, t. XIII, p. 528.

La suggestion et la maladie ont, nous l'avons déjà remarqué, leurs extatiques, et ces extatiques leurs visions. Les hallucinations les plus bizarres assiègent leur cerveau, et l'image qui surgit dans leur esprit se traduit dans l'attitude du corps et dans tous ses mouvements. Ces poses et ces attitudes ont une vivacité d'expression étonnante; certaines malades voient Dieu, la Vierge, les saints : « la Vierge a les mains jointes... un serpent est sous ses pieds... un arc-en-ciel au-dessus de sa tête... Il y a une belle lueur derrière elle... rouge... blanche... Je croyais qu'il n'y avait qu'un Jésus... il y en a des quantités... » P. de Bonniot, *Le miracle et ses contrefaçons*, p. 354.

2. *Sur l'intelligence.* — Comme elle a ses visions corporelles et imaginaires, l'extase a ses visions intellectuelles; elles consistent en une connaissance qui se produit par une simple vue de l'intelligence sans impression ou image sensible ou qui semble se produire ainsi. « Étant en oraison, écrit sainte Thérèse, un jour de la fête du glorieux saint Pierre, je vis auprès de moi — ou plutôt je sentis, car je ne vis rien ni des yeux du corps ni de ceux de l'âme — il me sembla, dis-je, voir auprès de moi Jésus-Christ. Je compris en même temps que c'était lui que je croyais entendre me parler. Comme j'ignorais absolument qu'il pût y avoir des visions de ce genre, je fus d'abord très effrayée et je ne faisais que pleurer. Cependant, à la moindre parole que Notre-Seigneur m'adressait pour me rassurer, je me trouvai, comme à l'ordinaire, tranquille, consolée et libre de toute crainte. Il me semblait que Jésus-Christ se tenait toujours à mon côté; cependant comme la vision était sans image, je ne voyais pas sous quelle forme. Mais qu'il fût toujours à mon côté droit, je le sentais parfaitement. » *Vie*, c. XXVII, t. I, p. 336, 337.

D'une extase qui l'avait saisi en plein voyage au milieu des montagnes, dans un parfait équilibre de corps et d'esprit, un contemporain écrit : « Je sentis la présence de Dieu comme sa bonté et sa puissance me pénétraient en même temps... Je crois utile d'ajouter que, dans mon extase, Dieu n'avait ni forme, ni couleur, ni odeur, ni saveur, bref que le sentiment de sa présence n'était accompagnée d'aucune localisation particulière : c'était comme si une personnalité eût été transformée par la présence d'un *esprit spirituel*. » W. James, *L'expérience religieuse*, p. 59.

Il arrive donc que, par l'extase et dans l'extase, l'intelligence a la perception et comme l'évidence de cette vérité : Dieu existe, Notre-Seigneur existe, il est là près de moi. Il arrive en outre que certaines lumières y sont données qui grandissent les idées ordinaires d'une façon merveilleuse. Éblouis et transportés par ce qu'ils ont vu, les extatiques ne peuvent l'exprimer, les mots sont vides, les images ternes, et les sentiments impuissants : « Tout ce que je viens d'articuler n'est rien, tout cela n'a pas de sens, je ne peux pas parler, » écrit sainte Angèle de Foligno. Et cependant elle a des expressions, des cris magnifiques cette pauvre femme, coupable à certaines heures : « Si quelqu'un me racontait la passion, telle qu'elle fut, je lui répondrais : C'est toi, c'est toi qui l'as soufferte... Je fus remplie d'un amour auquel je ne crains pas de promettre l'éternité; et si une créature me prédisait la mort de mon amour, je lui dirais : Tu mens; et si c'était un ange je lui dirais : Je te connais; c'est toi qui es tombé du ciel. » Ern. Hello, *Physionomie des saints*, p. 352. Cf. P. de Bonniot, *Le miracle et ses contrefaçons*, p. 377, 378. Sainte Catherine de Gênes, sainte Thérèse, la B^se^ Marguerite-Marie et bien d'autres ont ainsi vu grandir dans l'extase leurs idées et leur intelligence; et toutes se plaignent de la pauvreté et du vide de leurs expressions, qui sont si belles parfois.

Il y a plus. Dans l'extase l'intelligence acquiert des idées qu'elle n'avait pas. Sainte Thérèse affirme qu'alors Dieu révèle de grandes vérités, de profonds mystères, que l'âme éclairée de cette lumière divine devient savante. *Vie*, c. XXVII, t. I, p. 339-341. Un jour, il lui fut donné de comprendre le mystère de la sainte Trinité et cela si clairement qu'elle en fut remplie d'admiration et de joie. *Vie*, c. XXXIX, t. II, p. 139, 140. Sans doute, cette intelligence du mystère n'en était pas la pleine compréhension; mais il y eut pourtant alors, au dire de la sainte, une manifestation très lumineuse et bien supérieure à la connaissance qu'elle avait précédemment. La même sainte assure, *Le château intérieur*, V^e^ demeure, c. I, qu'ignorant que Dieu était en toutes choses par présence, par puissance et par essence, elle en eut la claire évidence et le crut d'une manière inébranlable, après une extase. Saint Ignace, avant d'avoir étudié la théologie, écrivit un opuscule de quatre-vingts pages sur le mystère de la sainte Trinité, et il affirmait souvent que, dans la grotte de Manrèze, il avait compris merveilleusement une foule de vérités surnaturelles et naturelles qu'il ignorait. H. Joly, *Saint Ignace de Loyola*, p. 27. On trouvera d'autres exemples de cette science infuse dans Ribet, *La mystique divine*, t. II p. 305-347.

Ce n'est pas tout. L'extase donne non seulement des lumières sur les sciences humaines et divines, elle révèle parfois l'avenir. On a dit que les prophéties claires ne sont pas vraies et que les vraies ne sont pas claires : l'antithèse est piquante, est-elle toujours exacte? Sainte Thérèse affirme qu'elle a vu se réaliser parfaitement et sans exception aucune des événements qui lui avaient été annoncés deux ou trois ans à l'avance, *Vie*, c. XXV, t. I, p. 312; elle y revient, p. 316 et 331. Elle cite des faits, t. I, p. 350; t. II, p. 123, 125, 216, 220, 227, 307, 337, 341, 344, 350, et je ne prétends pas être complet dans cette énumération. La B^se^ Jeanne d'Arc disait : « Il y a une fille entre Coussey et Vaucouleurs qui avant un an, fera sacrer le roi de France. » Petit de Julleville *Jeanne d'Arc*, p. 15. Cf. la belle prophétie faite devant ses juges, p. 121. On trouvera encore des prophéties dans la plupart des révélations faites aux saints et aux saintes; sans doute elles ont souvent besoin d'être discutées, mais pourtant une conclusion se dégage : dans de nombreuses circonstances, des âmes en extase ont été averties d'événements futurs qui sont véritablement arrivés : les faits sont trop nombreux pour pouvoir être niés, dans l'Ancien Testament comme dans le Nouveau, dans les premiers siècles de l'Église comme dans ceux qui ont su vi, et nous pouvons ajouter, en face des événements de Lourdes, comme à notre époque.

Sans doute, toutes les extases n'ont pas sur l'intelligence cette influence grandissante; il en est beaucoup surtout de celles provoquées par les excitants, la suggestion ou la maladie, qui, loin de la développer la rétrécissent, et parfois même la détruisent : la pauvreté mentale des hystériques est un fait que personne ne songe à nier, les médecins de la Salpêtrière moins que personne.

3. *Sur la volonté.* — Certaines extases annihilent la volonté; les déséquilibrés de l'éther, de l'alcool, du hachisch, de la suggestion ou de la maladie, ne savent pas vouloir, ils s'agitent, mais leurs passions les mènent. Leur volonté faible, et qui n'est jamais fixée, explique la mobilité, l'inconstance de leurs désirs, de leurs affections, de leurs actes; et leur

stabilité même ne vient pas d'une volonté qu'éclaire et soutient l'intelligence, c'est l'obéissance passive à une idée fixe qui s'impose sans qu'ils puissent la discuter.

Les extases des saints agissent bien différemment. Une seule suffira parfois « pour enlever tout d'un coup à l'âme certaines imperfections dont elle n'avait pu se défaire durant tout le cours de sa vie, et de plus pour la laisser ornée de vertus et comblée de dons surnaturels... Alors investie d'un courage invincible et d'un désir passionné de pâtir pour son Dieu, l'âme est en proie à un tourment étrange : celui de ne pas souffrir davantage. » S. Jean de la Croix, *Vie et œuvres, La montée du Carmel*, l. II, c. XXVI. « L'âme se sent pleine de courage, et si, à cette heure, on la mettait en pièces à cause de Dieu, elle en éprouverait une grande joie. C'est ici que naissent les promesses et les résolutions héroïques, les brûlants désirs, l'horreur du monde, la vue claire de sa vanité... Quelle souveraineté que celle d'une âme qui, portée à cette hauteur par Dieu lui-même, considère toutes choses, sans être enchaînée par aucune! » Ste Thérèse, *Vie*, c. XIX, t. I, p. 229; c. XX, p. 259.

La volonté paraît alors fixée dans le bien avec une telle immutabilité que rien désormais ne pourra l'en séparer : la B^se^ Marguerite-Marie, sous cette impression, allait répétant que sa liberté était tellement en la puissance de Dieu, qu'elle-même n'avait plus aucun pouvoir sur elle. Elle exagérait, mais ces paroles nous aident à comprendre quel empire sur leur volonté l'extase confère à certaines âmes privilégiées.

Sans doute, une simple affirmation ne suffit pas pour faire la preuve de cette transformation de la volonté, il y faut des faits : une phrase vertueuse ne nous convaincra pas, une vie de vertus seule y parviendra. Elles existent ces vies de vertus : vie de souffrance, de pauvreté, d'obéissance, d'humilité, d'admirable dévouement, de sublime force d'âme. La volonté, malgré le penchant au mal, force constante qui pèse sur elle et tend à l'éloigner de Dieu, ne cède à la tentation que dans de rares et légères surprises, et d'héroïsme en héroïsme marche, en droite ligne, vers la plus haute sainteté. Sa force est inébranlable, elle naît de l'amour. « Je disais en moi-même, écrit M. Olier, Seigneur, je ne puis vous témoigner mon amour qu'en souffrant. Hélas! Seigneur, le moyen que je vive si je ne vous témoigne mon amour! Le souffrir vous en donnera l'assurance. » H. Joly, *Psychologie des saints*, p. 182. « Qui donc vous empêchera de devenir saintes, demande la B^se^ Marguerite-Marie, puisque nous avons des cœurs pour aimer et des corps pour souffrir! Mais hélas! peut-on souffrir quand on aime? » *Vie et œuvres*, t. II, p. 276. Ce sont tous les saints et toutes les saintes extatiques vénérés dans l'Église qui écrivent, parlent et vivent comme la B^se^ Marguerite-Marie et M. Olier. Il faudrait des volumes pour démontrer cette affirmation. Ils sont écrits; l'admirable travail des bollandistes les résume, et l'on peut toujours en confiance s'appuyer sur leur autorité.

Cette volonté, que l'extase a fixée dans le bien par l'amour, est éminemment féconde. *Ignem veni mittere in terram et quid volo nisi ut accendatur*, dit Notre-Seigneur. Luc., XII, 49. C'est le même zèle qui brûle l'âme des extatiques. C'est pour les rendre capables de grandes choses que Dieu les console et les ravit : « Un saint Paul, où puisa-t-il la force pour supporter des travaux si excessifs? Que nous voyons clairement en lui les effets des visions et de la contemplation qui procèdent de Dieu et non d'une imagination en délire ou des artifices de l'esprit de ténèbres! Après avoir reçu de si hautes faveurs, alla-t-il se cacher pour jouir en repos des délices dont son âme était inondée, sans vouloir s'occuper d'autre chose. Vous voyez, au contraire, qu'il passait les jours entiers dans les occupations de l'apostolat, et qu'il travaillait la nuit pour gagner sa vie. » Ste Thérèse, *Le château intérieur*, VIIe demeure.

Sainte Thérèse, qui parle ainsi, prouve par sa propre vie que l'extase fait des apôtres; c'est encore ce que démontrent les vies de saint Benoît, de saint Dominique, de saint François d'Assise, de saint Ignace de Loyola, de saint François de Sales, de saint Alphonse de Liguori, comme celles de tous les fondateurs d'ordres et d'instituts religieux; saint Augustin, saint Bernard, saint Vincent Ferrier, saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure, saint François-Xavier, furent des extatiques et l'Église de Dieu se glorifie toujours de leurs travaux apostoliques et de leurs écrits; les extases de sainte Catherine de Sienne, de sainte Claire, de sainte Jeanne de Chantal, de la B^se^ Jeanne d'Arc et de la B^se^ Marguerite-Marie sont aussi connues que leur apostolat triomphant.

III. Critique des faits. — Les effets de l'extase que nous avons étudiés — et nous n'avons pu être complet — n'ont pas évidemment tous la même importance : les uns ne dépassent pas les forces naturelles scientifiquement connues, pour d'autres, il semble bien que le doute soit permis, enfin il en est quelques-uns qui ne peuvent leur être attribués. Un corps sans appui et sans mouvement ne peut rester suspendu en l'air, et pourtant ce phénomène se produit dans certaines extases; il n'est pas d'intelligence qui, à coup sûr, puisse prévoir l'avenir, et pourtant cela se rencontre dans certaines extases; ni l'imagination, ni la suggestion, ni la maladie, ni l'ivresse, ni la subconscience ne peuvent donner une explication suffisante de la légèreté extatique, ni de la prophétie, je pourrais ajouter qu'elles n'expliquent pas mieux cette stabilité énergique de la volonté que nous avons constatée chez les extatiques; mais comme je ne veux prendre que des faits faciles à vérifier et indiscutables, je néglige l'action de l'extase sur la volonté. Il reste que deux séries de faits tout au moins — légèreté extatique et prophéties — assez fréquents dans l'extase, ne peuvent être attribués aux forces naturelles scientifiquement connues : dès lors quelle en est la cause?

Le spiritisme? non; la force psychique radiante, périsprit ou corps astral? non, encore. Ces théories n'ont pas fait leur preuve; il serait trop long de le démontrer; je renvoie simplement à l'étude sur *l'occultisme*, du docteur Grasset. *Idées médicales*, p. 153-160. D'ailleurs, ces théories, fussent-elles démontrées, et elles ne le sont pas, ne pourraient rendre compte de tous les faits; elles sont insuffisantes à expliquer tout au moins la connaissance de l'avenir. Reste le recours à une force distincte de toutes ces forces, à des esprits hiérarchiquement supérieurs à l'homme, c'est-à-dire aux anges bons ou mauvais, et enfin à Dieu.

Il est des extatiques, en effet, qui affirment que leur âme, dégagée des sens, entre en rapport avec Dieu, lequel, directement ou indirectement, agit sur elle d'une façon merveilleuse. Voilà une cause qui suffit à tout expliquer.

Mais avant d'arriver à cette extase divine qu'il nous faudra étudier tout à l'heure, il importe de dire un mot de l'extase diabolique qu'on pourrait parfois confondre avec elle.

IV. Extase diabolique. — Le démon, Dieu le permettant, peut en effet produire des extases. Bona affirme que le démon cause des extases, en arrêtant dans le corps les effets de la vie physique, *De discretione spirituum*, c. XIV, n. 14, et saint Thomas, parlant de la suspension des sens, dit qu'elle

peut venir soit de la maladie, soit de Dieu, soit du démon. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXV, a. 1. Le démon peut même produire ou simuler la plupart des effets que nous avons signalés : action sur les sens, sur l'imagination, sur a sensibilité, sur l'intelligence; il ne peut pourtant, sans une révélation divine extrêmement rare, connaître sûrement l'avenir; mais dans bien des cas, esprit très fin et très expérimenté, il sait le prévoir sur de légers indices; il agit sur la volonté, mais d'une manière qui permet, au moins après une minutieuse et persévérante étude, de distinguer son action satanique.

Dans les extases diaboliques, l'objet présenté est souvent bizarre ou même immoral; les circonstances des phénomènes vulgaires, grossières ou ridicules; la fin indigne de Dieu ou mauvaise : confirmer dans l'erreur ou le vice, satisfaire une vaine curiosité; les effets produits tels qu'ils doivent être attribués à un principe mauvais : trouble, présomption, désespoir, vanité, orgueil, impureté, éloignement ou abus des sacrements. Sans doute, Dieu peut parfois donner les grâces gratuites de l'extase à des personnes qui n'ont rien fait pour les mériter : Paul était persécuteur quand il fut miraculeusement converti sur le chemin de Damas; cependant on peut dire que d'ordinaire, si les personnes favorisées d'extases ne sont pas vertueuses, si elles aiment à faire parade des faveurs reçues, ces faveurs ne viennent ni de Dieu, ni des bons anges, elles viennent du démon. Il importe de remarquer que, si les extases divines commencent souvent par le trouble, elles finissent toujours dans la paix.

Ces signes de l'extase diabolique sont empruntés, pour la plupart, à Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione*, l. III, c. XLIX, n. 6. Il termine ainsi : *Demum signa aperta extasis dæmoniacæ sunt, si in ea suadeatur aliquod malum; vel si bonum suadeatur, non tamen suadeatur ad bonum finem, vel si extaticus post extasim turbatus permaneat; licet enim in extasibus, apparitionibus et divinis revelationibus aliqua turbatio dari possit, et data sit, eadem tamen nec vehemens est nec multum durat, et extatici in delectatione quiescunt.*

V. EXTASE DIVINE. — Si dans les effets de l'extase il s'en rencontre qui dépassent les forces scientifiquement connues; si l'objet présenté à l'imagination, à l'intelligence, à la volonté n'a rien que de vrai, de juste et de saint; si, après mûr examen, les diverses circonstances du phénomène sont dignes, honnêtes, bienséantes, ou laissent deviner, sous des apparences un peu mesquines, l'infinie délicatesse et bonté de Dieu; si le but est bon : affermissement dans la vérité ou la vertu, édification, triomphe de l'Église, gloire de Dieu; si les effets sont bons : paix, confiance, humilité, docilité obéissance, oubli de soi, charité; si les personnes favorisées de grâces extatiques sont des personnes hautement vertueuses et d'une vie sainte, on peut conclure que l'extase est divine. On pourra, sans que tous ces signes soient réunis, la distinguer avec grande vraisemblance d'une extase naturelle ou diabolique; mais, là où ils se trouvent, on peut affirmer à coup sûr qu'elle vient de Dieu.

Nous pouvons donc maintenant définir et étudier cette extase dont les faits démontrent l'existence, et que les mystiques et les théologiens nous aident à connaître et à juger. Cette extase — l'extase proprement dite des saints — est une extase intellectuelle; elle appartient à la contemplation parfaite.

1° *Nature* — Il y a extase, dit saint Thomas, lorsque *aliquis spiritu divino elevatur ad aliqua supernaturalia, cum abstractione a sensibus. Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXV, a. 1. Ainsi, d'après le saint docteur, il existe dans l'extase deux ordres de phénomènes : l'âme n'agit plus par ses sens, elle en est comme séparée; l'âme est élevée par une force divine vers les biens surnaturels.

1. *L'âme est comme séparée de ses sens;* elle cesse d'entrer en rapport avec le monde extérieur, les yeux ne voient plus, les oreilles n'entendent plus, le sens du toucher est comme anéanti; qu'on veuille bien se reporter à ce que nous avons dit précédemment sur l'*insensibilité* du corps pendant l'extase et l'*immobilité*. Voir col. 1875.

2. *L'âme est élevée par une force divine vers les biens célestes.* — L'extase divine ne consiste pas dans la simple aliénation des sens extérieurs; mort en apparence, elle est en réalité vie plus intense que jamais; les facultés supérieures de l'âme : intelligence et volonté, s'y développent d'une manière merveilleuse. Nous l'avons déjà indiqué en parlant des effets de l'extase sur ces deux facultés, mais il faut insister.

Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione*, l. III, c. XXVI, n. 7, définit ou plutôt décrit en ces termes la contemplation infuse et surnaturelle : *simplex intellectualis intuitus cum sapida dilectione divinorum aliorumque revelatorum, procedens a Deo speciali modo, applicante intellectum ad intuendum et voluntatem ad diligendum ea revelata, et concurrente ad eos actus per dona Spiritus Sancti, intellectum et sapientiam, cum magna illustratione intellectus et inflammatione voluntatis.* L'extase, étant l'un des degrés de la contemplation parfaite, il s'ensuit qu'on peut lui appliquer ce que le savant pontife dit de la contemplation en général.

L'extase est donc à la fois un regard simple de l'intelligence et un élan plein de suave amour de la volonté vers Dieu et les choses divines.

D'ordinaire, notre intelligence, pour atteindre la vérité, va d'idées en idées, de déductions en déductions, de raisonnements en raisonnements; dans l'extase, au contraire, elle enveloppe son objet d'un regard intuitif, elle le voit, elle le contemple : *contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis.* S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXX, a. 3, ad 1ᵘᵐ. En même temps qu'elle éclaire l'intelligence, l'extase brûle la volonté. L'âme alors semble incapable de s'appliquer à autre chose qu'à aimer Dieu; elle voudrait avoir mille vies pour les lui sacrifier, « elle souhaiterait que toutes les créatures fussent changées en autant de langues, pour l'aider à louer celui qu'elle aime. » *Le château intérieur*, VIᵉ demeure, c. IV. Sainte Catherine de Gênes osait écrire : « Si je parle de l'amour, il me semble que je l'insulte, tant mes paroles sont loin de la réalité. Sachez seulement que si une goutte de ce que contient mon cœur tombait en enfer, l'enfer serait changé en paradis. » *Physionomie des saints*, p. 320 (trad. d'Ernest Hello).

Cette illumination de l'intelligence, cet embrasement de la volonté ne changent pas évidemment, pour l'âme extatique, les conditions imposées à tous les hommes par la foi : *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* I Cor., XIII, 12. Elle ne voit point Dieu face à face — saint Thomas et plusieurs autres saints docteurs, que semble bien approuver Benoît XIV, admettent cependant que Moïse et saint Paul ont contemplé, dans leur extase, l'essence divine face à face, cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXV, a. 3, ad 1ᵘᵐ; *In Epist. II ad Cor.*, c. XII; Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione*, l. III, c. L, n. 5; des théologiens de grande autorité admettent même que des saints ont eu le même privilège, Bona, *De discretione spirituum*, c. XVIII, n. 7 — elle le voit à travers un miroir, derrière un voile, mais le miroir est devenu plus transparent, le voile plus léger; c'est toujours une vision, une connaissance de foi, mais de foi plus élevée.

Comment se fait cette élévation de la foi? Les théologiens répondent : par les dons du Saint-Esprit et surtout par le don de sagesse. Sans doute ce don est accordé à tous les chrétiens, et tous les chrétiens ne sont point des extatiques; mais les âmes favorisées d'extases le reçoivent avec plus d'abondance et dans un degré supérieur, *altiori gradu*; c'est une des grâces gratuitement données que le Saint-Esprit distribue comme il veut. *Iste gradus sapientiæ non est communis omnibus habentibus gratiam gratum facientem, sed magis pertinet ad gratias gratis datas, quas Spiritus Sanctus distribuit prout vult.* S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XLV, a. 5.

A ce don de sagesse certains théologiens, et parmi eux Benoît XIV qui fait sien le texte de Laurent Brancati que nous avons cité, joignent le don d'intelligence, comme aidant lui aussi à cette élévation de la foi nécessaire à l'extase; quelques autres, en très petit nombre, y ajoutent le don de science. A.-M. Meynard, *Traité de la vie intérieure*, t. II, p. 67 sq.

De plus, les théologiens et les mystiques sont unanimes à reconnaître dans l'extase une action spéciale de Dieu sur l'intelligence et la volonté. Toute contemplation surnaturelle — et l'extase est une contemplation surnaturelle — est plus passive qu'active. L'âme, sans doute, n'y cesse pas d'agir, mais Dieu aussi agit sur l'âme, qui se trouve à la fois et active et passive. *Considerandum est quod si virtus, quæ est actionis principium, ab alia superiori virtute moveatur, operatio ab ipsa procedens non solum est actio, sed passio; in quantum scilicet procedit a virtute quæ a superiori movetur.* S. Thomas, *De unione Verbi*, q. unica, a. 5. Saint Jean de la Croix écrit : « Dans cet état (la contemplation), c'est Dieu qui agit particulièrement en elle. Lui-même l'instruit et répand en elle ses connaissances infuses. Il lui communique, dans la contemplation, des biens spirituels qui sont tout à la fois sa connaissance et son amour. » *La vive flamme d'amour*, str. III, § 5.

Dans tout acte de connaissance il y a un objet qui est connu et une intelligence qui connaît; dans l'extase, l'action divine peut atteindre et l'intelligence qui connaît et l'objet connu ou plus exactement les espèces intelligibles par lesquelles, suivant la thèse scolastique, cet objet est connu.

L'action divine, dans l'extase, grandit l'intelligence par une lumière spéciale qu'elle y répand et qui la fortifie; cette illumination peut se faire par les dons du Saint-Esprit.

L'action divine, dans l'extase, « *excite, arrange*, et quelquefois *présente, toutes nouvelles* les espèces intelligibles. » Scaramelli, *Directoire mystique*, l. II, c. VII, n. 77. Cette action a comme trois degrés. Au premier, les espèces intelligibles deviennent plus parfaites au moyen d'un secours spécial de Dieu; au second, ces espèces, naturelles dans les éléments dont elles sont formées, sont coordonnées, combinées, arrangées d'une manière surnaturelle; au troisième, les espèces sont infuses et formées directement par Dieu, sans éléments préexistants. Philippe de la Sainte-Trinité, *Sum. theol. myst.*, part. II, tr. III, disc. II, a. 2.

Dans tout acte d'amour il y a une volonté qui aime et un objet aimé; l'action divine, dans l'extase, atteint l'une et l'autre : la volonté par l'amour que le Saint-Esprit répand abondamment dans l'âme, l'objet aimé par la sagesse également infuse.

Est-ce l'amour de la volonté, est-ce l'illumination de l'intelligence qui cause l'extase? c'est tantôt l'un et tantôt l'autre, s'il faut en croire les théologiens, et même parfois les deux réunis. *Tribus de causis anima in alienationem adducitur, aut præ magnitudine devotionis, aut præ magnitudine admirationis, aut præ magnitudine exultationis.* Th. de Valgornera, *Theologia mystica divi Thomæ*, q. IV, disp. II, a. 17, n. 11. Écoutons saint François de Sales : « L'entendement entre quelquefois en admiration voyant la sacrée délectation que la volonté a en son extase, comme la volonté reçoit souvent de la délectation, apercevant l'entendement en admiration; de sorte que ces deux facultés s'entrecommuniquent leurs ravissements, le regard de la beauté nous la faisant aimer, et l'amour nous la faisant regarder. On n'est guère souvent eschauffé des rayons du soleil qu'on n'en soit esclairé, ni esclairé qu'on n'en soit eschauffé; l'amour fait facilement admirer, et l'admiration facilement aymer. » *Traité de l'amour de Dieu*, l. VII, c. V.

D'ailleurs, si l'extase ne fait qu'éclairer l'intelligence, il faut s'en défier, l'extase divine agit toujours sur la volonté qu'elle émeut, échauffe et remplit d'une puissante affection envers Dieu. La contemplation parfaite en effet, dont l'extase fait partie, n'est pas une connaissance quelconque de Dieu, mais une connaissance essentiellement amoureuse : c'est l'enseignement de tous les maîtres.

Les théologiens, ce sont eux surtout que nous avons interrogés jusqu'ici, nous disent comment les choses peuvent se passer dans l'extase, il convient d'entendre les mystiques raconter eux-mêmes leurs extases; leur expérience sera peut-être plus complètement lumineuse que les raisonnements des théologiens; ils sont des témoins et parfois fort intelligents qui racontent ce qu'ils ont vu et senti. Je sais bien que de grands théologiens furent de grands mystiques, saint Thomas, par exemple; aussi les écouterons-nous volontiers, lorsque, comme saint François de Sales et saint Jean de la Croix, pour en citer deux autres et des plus illustres, ils nous feront part de leurs expériences mystiques.

Comment se présente donc le phénomène de l'extase, chez les mystiques?

On constate, chez les extatiques revenus à eux-mêmes, une sorte de stupeur qui se traduit par une impossibilité de dire ce qu'ils ont vu. « Venons aux sentiments intimes de l'âme en cet état. Si quelqu'un peut nous les dire, qu'il le fasse. Moi, je regarde comme impossible de les connaître, plus encore d'en parler. En me mettant à écrire, je me demandais ce que l'âme fait alors; c'était après la communion, et au sortir de l'oraison dont je parle. Notre-Seigneur me fit entendre ces paroles : Elle se consume tout entière, ma fille, du désir d'entrer plus profondément en moi. Ce n'est plus elle qui vit, c'est moi qui vis en elle. Comme elle ne peut saisir ce qu'elle entend, c'est ne pas entendre, tout en entendant. » Sᵗᵉ Thérèse, *Vie*, c. XVIII, t. I, p. 226. Personne n'osera refuser à la sainte qui a écrit ces lignes l'intelligence qui comprend, ou la faculté d'exprimer, dans un langage vivant et précis, ses idées et ses sentiments. On remarquera, d'ailleurs, que ce n'est pas seulement sa pensée qu'elle nous livre, mais, à son avis, la pensée de Dieu lui-même sur l'état de l'âme en extase. Sainte Catherine de Gênes, *Physionomie des saints*, p. 319, 320; la Bʰᵉ Marguerite-Marie, *Vie et œuvres*, t. I, p. 369, 371; sainte Angèle de Foligno, *Vie*, c. LII; la sœur Marie-Bénigne Gojoz, *Le charme du divin amour*, p. 289; saint Jean de la Croix, *La nuit obscure de l'âme*, l. II, c. XVII, parlent de même.

Cette difficulté de rendre ce qu'ils ont vu est sans doute chez les mystiques, comme chez tous les écrivains, une impuissance humaine; nous ne pouvons pas exprimer telle que nous la concevons notre pensée. C'est l'éternelle défaite de notre esprit; il ne parvient jamais à mettre dans les mots toute la

vie et tout l'éclat intérieur de son idée : il s'y acharne, il s'y épuise sans réussir. Mais les mystiques ne doivent-ils s'en prendre qu'à eux-mêmes? Si les paroles leur manquent, n'est-ce pas que les vérités et les sentiments qu'ils essaient de traduire, sont ineffables? Le fond du problème est là.

Or voici ce qu'affirment les mystiques. Dans l'extase « l'âme se sent près de Dieu, il lui en reste une certitude qui ne lui permet pas d'en douter... J'avais, dans les commencements, cette ignorance de ne pas savoir que Dieu est dans tous les êtres. Or, d'un côté, la présence si intime dont je parle me semblait incroyable, et de l'autre, il m'était impossible de ne pas croire que Dieu fût là, car j'avais comme une vue claire de sa réelle présence. » Ste Thérèse, *Vie*, c. XVIII, t. II, p. 226, 227. Plus nettement encore la même sainte écrit : « Dieu s'établit lui-même dans l'intérieur de cette âme, de telle manière que, quand elle revient à elle, il lui est impossible de douter qu'elle n'ait été en Dieu, et Dieu en elle. » *Château intérieur*, Ve demeure, c. I. Saint Jean de la Croix dit de son côté : « Ces connaissances sublimes et amoureuses sont propres à l'état d'union; elles sont l'union même et consistent dans une mystérieuse touche de la divinité au fond intime de l'âme. C'est Dieu lui-même que l'âme ressent et qu'elle goûte; mais non, sans doute, avec la plénitude et l'évidence de la claire vision béatifique. » *Montée du Carmel*, l. III, c. XXVI.

Ainsi, dans l'extase, l'âme est près de Dieu, en Dieu, elle le touche. Comment? Évidemment, ce n'est ni avec les sens extérieurs, ni avec ceux de la partie sensitive de l'âme que l'on appelle parfois sens de l'imagination, mais avec les sens intérieurs ou spirituels, comme les nomme saint Bonaventure. Expliquant que la connaissance expérimentale s'acquiert non pas par ce que nous pouvons entendre dire, mais par l'impression produite sur nos sens extérieurs, par les objets eux-mêmes, il ajoute : « Il en va de même pour le goût intérieur et les autres sens spirituels. Si donc je lis ou entends dire que le Seigneur est doux, je n'en ai pas pour cela une connaissance expérimentale, il faut que mon goût spirituel soit atteint par la douceur divine, et que je puisse dire : son fruit est doux à ma bouche. » *De septem itineribus æternitatis; de sexto itinere*, dist. I, *Opera*, t. VIII, p. 464.

Il nous est bien difficile de comprendre ce que sont les sens spirituels dont parle le saint docteur, mais quelle bonne raison avons-nous de les nier, quand les mystiques nous parlent sans cesse de voix, d'odeur, d'aliment, d'embrassement; quand surtout ils distinguent les effets d'une action qui parfois ne sort point de l'âme et qui parfois, au contraire, atteint le corps lui-même : « L'âme respire je ne sais quelle suave odeur; c'est comme si au-dedans d'elle-même, dans l'endroit le plus profond, il y avait un brasier où l'on jetât d'excellents parfums. On ne voit, il est vrai, ni la lumière du feu, ni l'endroit où il est; mais la chaleur de la fumée odoriférante pénètre l'âme tout entière, et souvent, comme je l'ai dit, le corps lui-même y participe. » Ste Thérèse, *Château intérieur*, IVe demeure, c. II. Une femme a bien de l'imagination, pensera-t-on; on me permettra d'ajouter que cette femme s'appelle sainte Thérèse, et elle se rencontre ici avec saint Augustin, *Confessions*, l. X, c. VI; saint Jean de la Croix : « C'est Dieu lui-même que l'âme ressent et qu'elle goûte. » *Montée du Carmel*, l. II, c. XXVI. Pour bien comprendre toute la portée de cette dernière citation, il faut se rappeler que le grand mystique parle, dans le passage cité, des touches par lesquelles Dieu atteint la substance de l'âme, touches qui sont ressenties et goûtées. Cf. *Nuit de l'âme*, l. II, c. XXIII; *Explication du Cantique*, strophe XIV. Le P. Surin écrit que l'âme admise à la parfaite transformation en Dieu « connaît ce qu'il est, voire même elle le goûte par un contact divin dont les mystiques parlent, qui est une notion surnaturelle par laquelle l'âme sait ce que c'est que Dieu, non pour l'avoir vu, mais pour l'avoir touché. Car entre les sens spirituels le tact est le plus délicat, quoique parmi les corporels il soit le plus grossier. » *Traité de l'amour de Dieu*, l. III, c. VI. Le même auteur pense, *loc. cit.*, que tout le monde est d'accord sur ce fait que « le point de la théologie mystique est pour l'âme de parvenir à toucher Dieu. »

Il y a donc, au témoignage des mystiques, dans cette expression, sens spirituels, autre chose qu'une métaphore : c'est une réalité dont ils se rendent compte, bien que nous ne la comprenions pas. Notre premier devoir est de rapporter ce qu'ils éprouvent, leur bonne foi étant absolue; la science mystique n'est pas une science révélée, elle doit nécessairement s'appuyer sur l'expérience.

L'extase, pour eux, c'est donc, avec l'aliénation des sens, facile à constater, une rencontre de l'âme avec Dieu, une touche substantielle, dont ils se rendent parfaitement compte, sans la pleinement comprendre. Dieu est là, ils le voient, ils l'entendent, ils le touchent, ils l'embrassent, ils le possèdent. Au contact divin dans cette divine possession, leur intelligence s'éclaire, leur volonté s'enflamme. Comment? Ils ne le savent pas : « La volonté est sans doute occupée à aimer, mais elle ignore comment elle aime. Si l'entendement entend, il ignore comment il entend; du moins ne peut-il rien saisir de ce qu'il entend. » Ste Thérèse, *Vie*, c. XVIII, t. I, p. 226. Mais qu'importe le comment; les mystiques constatent le fait, et en le constatant nous permettent de le constater après eux et avec eux. Voilà qui doit suffire.

Un passage célèbre de saint Bernard, et plusieurs de saint Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, l. II, c. XII-XV, XXIV; *Nuit obscure*, l. I, c. IX, auxquels on pourrait peut-être joindre le texte fameux où saint Augustin raconte son extase d'Ostie, *Confess.*, l. IX, c. X, nous permettent d'aller plus loin et de dire que, dans cette rencontre de Dieu et de l'âme, l'intelligence laisse sa manière humaine d'agir, et converse avec Dieu, sans le concours de l'imagination et des sens intérieurs, « d'esprit à esprit. » S. Augustin, *Confess.*, *loc. cit.* Voici le texte de saint Bernard : *Moriatur anima mea morte etiam (si dici potest) angelorum, ut præsentium memoriam excedens, rerum se inferiorum corporearum non modo cupiditatibus, sed et similitudinibus exuat, sitque ei pura cum illis conversatio, cum quibus est puritatis similitudo. Talis (ut opinor) excessus aut tantum, aut maxime contemplatio dicitur. Serm.*, LII, *in Cantica*, vers le milieu.

Voici ceux de saint Jean de la Croix : « Dès que l'âme se met en présence de Dieu, elle entre en possession de cette paix profonde, où elle boit à longs traits les eaux vives de la sagesse et de l'amour, sans qu'il soit nécessaire d'amener cette eau par les aqueducs des considérations, des figures et des formes. » *Montée du Carmel*, l. II, c. XIV. Le Seigneur ne se manifeste plus à l'âme par la voie des sens ainsi qu'il le faisait autrefois à l'aide du raisonnement qui compose et divise les matières. Les communications divines suivent maintenant la voie du pur esprit, d'où le discours successif est banni et fait place à l'acte simple de la contemplation inaccessible au concours de sens extérieurs et intérieurs. » *Nuit obscure*, l. I, c. IX.

On entrevoit en quoi consiste cette conversation d'esprit à esprit entre Dieu et l'âme, c'est un entretien semblable à ceux qu'avaient avec Dieu les anges avant leur confirmation en grâce, lorsqu'ils ne le voyaient pas encore face à face, mais dans l'obscurité de la foi.

On peut dès lors également comprendre ce qu'affirment les saints et les maîtres : dans l'oraison ordinaire la grâce élève l'âme en lui conservant sa manière ordinaire d'agir; dans la contemplation parfaite — et l'extase fait partie de cette contemplation parfaite — la grâce élève l'âme en changeant sa manière d'agir. Enfin, comme il n'y a que Dieu qui puisse élever l'âme miraculeusement à la faveur spéciale de converser avec lui, à la manière des anges, d'esprit à esprit, il faut conclure que, dans l'extase, l'âme vit dans un perpétuel miracle.

Mystiques et théologiens sont tous d'accord quand ils parlent de l'obscurité de la connaissance de Dieu acquise dans l'extase : la lumière est trop vive, elle éblouit, et l'âme, revenue à elle-même, se trouve impuissante à décrire ces splendeurs et ces ombres, cette lumineuse obscurité. *Hæc contemplatio negativa dicitur clara caligo quia ob nimiam lucis abundantiam intellectus obscuratur; quemadmodum qui intuetur solem, radiorum fulgore obcæcatus nihil cernit, sed tantum intelligit solem esse magnum quoddam lumen, sic Deus in ista caligine infundit animæ lucem magnam quæ facit ut illa intelligat non jam veritatem aliquam particularem, sed acquirat generalem quamdam et confusam notitiam ejus incomprehensibilis bonitatis, unde anima incipit efformare altissimam de Deo ideam, licet confusam.* S. Alphonse de Liguori, *Praxis confessariorum*, n. 135. Cf. Suarez, *De oratione*, l. XIII, c. XXVIII. L'auteur, longtemps connu sous le nom de Denys l'Aréopagite, écrivait déjà : « Il y a vis-à-vis de Dieu une très divine gnose qui s'obtient par agnosie, au moyen d'une union supérieure à l'intelligence, lorsque l'intelligence, détachée de tous les êtres et en sus dépouillée d'elle-même, s'unit aux clartés supersplendides, en elles et par elles s'illuminant de l'inscrutable abîme de la sagesse. » Trad. Dulac, p. 254; *P. G.*, t. III, col. 572. Cf. S. Jean de la Croi , *Nuit obscure*, l. II, c. XVII, t. III, p. 428-432; Bse Angèle de Foligno, *Vie*, c. XXIV, XXVI; Ste Madeleine de Pazzi, *Œuvres*, part. IV, c. XVII.

2° *Trois sortes d'extases divines.* — L'extase est le troisième des quatre degrés que sainte Thérèse donne à la contemplation : la quiétude, l'union simple, l'union xtatique, l'union consommée. Voir CONTEMPLATION. La sainte décrit l'extase dans sa *Vie*, c. XVIII sq., et dans la VIe demeure du *Château intérieur*.

On peut distinguer trois sortes d'extases : 1. *extase simple*, qui se produit doucement, et où l'action divine ne se fait pas sentir très fortement; 2. *le ravissement*, extase subite, irrésistible. Sainte Thérèse admet que l'on peut lutter avec succès contre Dieu dans l'extase simple; dans le ravissement c'est tout à fait impossible, au moins la plupart du temps. Sans réflexion préalable, sans nulle coopération personnelle, vous vous trouvez saisi par un mouvement d'une force et d'une impétuosité inouïes. Vous sentez... cet aigle puissant vous enlever sur ses ailes. » *Vie*, c. XXII, t. VII, p. 243. 3. *Le vol de l'esprit.* Le ravissement est parfois si impétueux qu'il paraît emporter l'esprit loin du corps, et les séparer. L'âme prend son vol et semble abandonner son vêtement de chair. Cf. *Château intérieur*, VIe demeure, c. IV. D'ailleurs, entre l'extase simple, le ravissement et le vol de l'esprit, il n'y a qu'une différence de degré. « Ravissement, élévation, vol de l'esprit, c'est tout un, et ces différents noms n'expriment qu'une même chose qu'on appelle aussi extase. » *Vie*, c. XX, t. I, p. 241.

3° *Liberté et mérite pendant l'extase divine.* — Saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CXIII, a. 3, ad 2um, estime que l'âme est toujours libre, même dans l'extase; quelques auteurs ont soutenu le contraire. Suarez, *De oratione*, l. II, c. XX, se range à l'avis de saint Thomas qui semble bien aussi être celui de saint Augustin, de saint Jean Chrysostome et de saint Bernard. Cf. *Analecta juris pontificii*, liv. 48 et 49, col. 1266; Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione*, l. III, c. IV, n. 14. Sainte Thérèse prend nettement position et affirme que l'âme alors ne peut perdre son temps. *Cantique des Cantiques*, c. VI. Cf. Poulain, *Des grâces d'oraison*, c. XVIII, 37.

4° *Effets.* — 1. *Sur les sens extérieurs.* — Parfois tout rapport avec le monde extérieur cesse; les actes de la vie végétative seuls continuent. — 2. *Sur les sens intérieurs.* — Ils sont aussi quelquefois annihilés, leur action est toujours amoindrie. Cf. Meynard, *Traité de la vie intérieure*, t. II, p. 332 sq., qui cite sur la question l'opinion des plus grands théologiens. — 3. *Sur l'intelligence et la volonté.* — Voir ce qui a été dit des effets de l'extase en général, col. 1883 sq. Th. de Vallgornera, *Theologia mystica d. Thomæ*, q. IV, disp. II, a. 17, résume ainsi d'après sainte Thérèse les effets de l'extase : Le premier effet se manifeste dans le corps; on croirait que l'âme l'a quitté. Il arrive que l'extase guérisse maladies et infirmités. Le second est un ardent désir de servir Dieu. Le troisième est un mépris et un dégoût beaucoup plus intense du monde. Le quatrième, une plus intime connaissance de Dieu et de soi. Le cinquième, une soif ardente de Dieu et du ciel. Le sixième, une blessure d'amour délicieuse et cruelle. Le septième, une joie profonde qui se manifeste à l'intime de l'âme et la rapproche de Dieu. On peut consulter sur les blessures d'amour un chapitre excellent du P. de Maumigny, *Pratique de l'oraison mentale, Oraison extraordinaire*, 4e édit., c. XIX.

5° *Durée.* — Sainte Thérèse, *Vie*, c. XVIII, t. I, p. 225, affirme que chez elle la suspension simultanée des puissances n'a jamais duré une demi-heure; elle écrit encore, c. XX, p. 254 : « Comme je l'ai dit pour l'oraison d'union, cette transformation totale de l'âme de Dieu dure peu. » Et pourtant il est des extases qui durent parfois de longues heures, des jours, des semaines. Voir Poulain, *Des grâces d'oraison*, c. XVIII, 7. Cf. Imbert-Gourbeyre, *La stigmatisation*, t. II, p. 278. L'aliénation des sens semble, en effet, dans bien des cas, avoir duré et des jours et des semaines; la suspension totale et simultanée des puissances de l'âme a-t-elle été aussi longue? Il est difficile, impossible même, de répondre à cette question; il faudrait entendre chaque extatique en particulier. Sainte Thérèse répond pour elle-même. Très courts sont les instants où l'âme est toute plongée en Dieu; bientôt l'intelligence et la mémoire se reprennent à agir, la volonté seule reste unie pleinement. Ainsi unie, elle maintient le corps dans une impuissance absolue et comme mort; ce qui l'aide à reprendre plus facilement et à replonger en Dieu l'intelligence et la mémoire qui lui avaient échappé. L'aliénation des sens restant complète, l'union des facultés de l'âme est donc plus ou moins forte; il y a, dans l'extase, comme un flux et un reflux; la divinité inondant et absorbant plus ou moins les puissances de l'âme. Ste Thérèse, *Vie*, c. XX, t. I, p. 255, 256; *Château intérieur*, VIe demeure, c. IV. On comprend dès lors comment la sainte peut affirmer que ses plus longues extases ne durèrent jamais plus d'une demi-heure; elle parle de l'union totale de l'âme avec Dieu; on comprend aussi comment l'on peut dire que certaines extases ont duré des jours et des semaines; ceux qui parlent ainsi considèrent la durée de l'aliénation des sens, sans tenir compte de l'intensité plus ou moins grande de l'union de l'âme avec Dieu.

6° *Age des extatiques.* — Voici quelques faits cités par le docteur Imbert-Gourbeyre, *La stigmatisation*, t. II, p. 275 : Passidée de Sienne eut de véritables extases à peine délivrée de ses langes; Marie-Françoise des Cinq-Plaies, à quatre ans; sainte Catherine de Ricci, Jeanne de Cuba, Madeleine Rémuzat, Catherine Emmerich, dès le bas âge; sainte Hildegarde, Catherine de Racconigi, Dominique du Paradis, à quatre ans; sainte Catherine de Sienne, à cinq ans; Lucie de Narni, à huit ans; saint Pierre d'Alcantara, la Bse Osanne, sainte Angèle de Brescia, la Mère Agnès de Jésus, à six ans; Blaise de Caltavisetta, à sept; saint Joseph de Cupertino, à huit; Ursule Benissicasa, à dix; Christine de Stumbele, à onze; Agnès de Montepulciano, à quatorze; Marie d'Agréda, à dix-huit; Véronique de Benasco, à quarante; sainte Thérèse, à quarante-trois.

7° *Fréquence.* — Elle varie avec les extatiques; il n'est pas de règle absolue : Élisabeth de Spalbeck avait sept extases par jour; sainte Madeleine de Pazzi fut pour ainsi parler continuellement en extase; les trente-quatre dernières années de la vie de Marie de Moerl furent une extase continuelle : dans cet état elle continuait d'ailleurs à prendre soin du ménage de sa pauvre famille. On trouvera d'autres faits dans Imbert-Gourbeyre. *La stigmatisation*, t. II, p. 276, et dans Poulain, *Des grâces d'oraison*, c. XVIII.

Le sujet n'est pas épuisé; le lecteur a pourtant, nous l'espérons du moins, une notion claire de l'extase divine, il peut la distinguer de ses contrefaçons diaboliques, et surtout des états maladifs qu'on a essayé de lui assimiler. Il a entrevu les splendeurs magnifiques de cette union intime de l'âme avec son Dieu, et les merveilles de grâce qui en découlent, lumières pour l'intelligence, forces pour la volonté. Il trouvera dans les auteurs mystiques le récit des terribles épreuves par lesquelles doivent passer des privilégiés de l'amour divin, comme aussi les conseils qui leur sont nécessaires pour marcher dans le rude sentier où Dieu les conduit. Qu'il me permette, en terminant, de lui recommander le IIe traité de la *Pratique de l'oraison mentale*, par le P. René de Maumigny : ces matières y sont admirablement traitées.

Il est impossible de donner une bibliographie complète; le sujet semble inépuisable. On peut consulter Ribet, *La mystique divine*, t. III, p. 703-714, cite plus de 400 ouvrages; Poulain, *Des grâces d'oraison*, en cite près de 200; Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, donne une bonne liste de cent cinquante auteurs environ, anciens et modernes, qui ont surtout traité la question au point de vue théorique. A mon sens, il y aurait, pour une bonne bibliographie de l'extase, à grouper les ouvrages sous trois titres : les *faits*, les *explications naturelles*, les *explications surnaturelles*. 1° Pour les *faits*, il faut consulter avant tout : *Acta sanctorum*, puis les *biographies* particulières d'extatiques, en tâchant de se rendre compte de la valeur critique de chacune, les *ouvrages* des extatiques, qu'ils aient vécu dans la foi chrétienne ou en dehors d'elle. Le travail est immense. 2° Pour les *explications naturelles des faits*, il faut étudier surtout les ouvrages modernes, la liste la plus complète se trouve dans Delacroix; je cite quelques noms : Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle*, Paris, 1899; Id., *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris, 1908; Flournoy, *Archives de psychologie*, 1907; Grasset, *Leçons de clinique médicale*, 1903; W. James, *L'expérience religieuse*, trad. franç., Paris, 1906; Janet, *L'automatisme psychologique*, Paris, 1889; Id., *Obsessions et psychasténie*, Paris, 1903; Leuba, *Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens*, dans la *Revue philosophique*, 1902; Ribot, *Les maladies de la volonté*, 18e édit., Paris, 1904; Id., *Psychologie des sentiments*, Paris, 1896. 3° Pour les *explications surnaturelles*, il faut lire les grands mystiques chrétiens, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, sainte Catherine de Sienne, sainte Catherine de Gênes, saint Bernard, saint François de Sales, sainte Jeanne de Chantal, sainte Gertrude, la Bse Marguerite-Marie, saint Angèle de Foligno, sainte Marie-Madeleine de Pazzi, le B. Henri Suso, Louis de Blois, Denys le Chartreux. Cela fait, chercher dans les grands théologiens, qui furent parfois de grands extatiques, la manière dont ils essaient de rendre compte à eux-mêmes et à leurs lecteurs des merveilles divines qu'ils ont subies; saint Thomas et Suarez ne devraient pas suffire, il faudrait étudier Hugues et Richard de Saint-Victor, le B. Albert le Grand, saint Bonaventure, Ruysbroeck, Gerson, Alvarez de Paz, pour ne citer que quelques noms principaux. Voir MYSTIQUE.

A. HAMON.

EXTRAVAGANTES. On donne le nom d'Extravagantes à deux recueils de Décrétales ajoutés au *Corpus juris*. On a vu, t. IV, col. 208, 210, que durant quelque temps les décrétales pontificales insérées dans les collections postérieures au Décret de Gratien — et par conséquent celles aussi de la collection officielle de Grégoire IX — furent nommées *Extravagantes*. Toutefois, depuis que celles-ci eurent pris la première place dans l'enseignement des canonistes, ce nom cessa de leur être appliqué; il fut réservé aux nouvelles décrétales, en particulier à celles qui suivirent la publication du *Sextus*. Enfin, il devint le nom propre de celles qui ne furent inscrites ni dans le *Sextus* ni dans les Clémentines. Le recueil des Clémentines, en effet, ne contenait pas toutes les décrétales parues après le *liber VI*us, et comme il n'avait pas abrogé celles qu'il avait omises, celles-ci continuèrent d'avoir une valeur légale et, par conséquent, d'être citées. Ce fut sous le nom d'*Extravagantes : [Decretales] Extra [corpus juris] vagantes*. Le pape Jean XXII en augmenta le nombre par les constitutions qu'il donna durant son pontificat; les papes ses successeurs firent de même. Mais, n'étant pas renfermées dans une collection déclarée authentique, ces décrétales ne présentaient pour le public aucune garantie particulière d'authenticité. De plus, bien que réunies probablement avec l'assentiment de la curie romaine, on ne les trouvait pas toujours aisément. Un Français, Jean Chappuis, licencié en droit de l'université de Paris, en fit un double recueil.

Ayant accepté la charge de donner, pour les libraires Ulrich Gering et Berthold Rembolt, une édition complète du *Corpus juris*, en 1500, avec la collaboration de Vitalis de Thèbes, il joignit aux recueils anciens comprenant le Décret, les Décrétales, le Sexte et les Clémentines, une collection nouvelle divisée en deux séries : la première, sous le nom d'*Extravagantes Joannis XXII*, contenait un recueil de vingt décrétales de ce pape, distribuées en quatorze titres, sans classification par livre. Ces vingt décrétales étaient bien connues et avaient même été déjà glosées ou commentées, trois par le canoniste Guillaume de Montlezun, et toutes par un autre canoniste français, Zenzelinus (ou Genselinus) de Cassanis (Genselin de Cassagne), professeur à Montpellier, puis chapelain du pape et auditeur de Rote.

La deuxième série, sous le titre d'*Extravagantes communes*, contenait 70 constitutions édictées par divers papes, de Martin IV (1281)—le c. 1, *De simonia*, attribué à Urbain IV, paraissant appartenir plutôt à Urbain V, voir Friedberg, *Corpus juris*, t. II, p. 1287 — à Sixte IV. Depuis 1503, elle en contient 74, le surplus provenant des trois décrétales de Jean XXII glosées par Montlezun et une d'un commencement de chapitre de Clément V, dont la suite seule avait été insérée dans les Clémentines. Décrétale *Pastoralis*; cf. Clément. *Quoniam, De immunitate ecclesiarum*. Le tout est distribué sous 35 titres répartis en quatre livres, aucun texte ne se rapportant au I. IV, *De matrimonio*.

On cite les décrétales de la première série sous diverses formes, mentionnant toutes le titre, par exemple ainsi : Extrav. *Exsecrabilis, Joann. XXII, De præbendis et dignitatibus*, ou simplement Extrav. *Exsecrabilis, De præbendis*; celles de la seconde série, en remplaçant le nom de Jean XXII par l'indication *inter communes*, par exemple : Extrav. *Vices illius, De treuga et pace, inter communes*.

Toutes les Extravagantes de Jean XXII ont été glosées; des communes, quelques-unes seulement, celles de Boniface VIII et de Benoît XI, par Jean Le Moyne (Joannes Monachus), un Picard, et par Joannes Franciscus de Pavinis, de Padoue.

Les deux recueils n'ont comme tels aucune valeur officielle; mais les constitutions elles-mêmes gardent, en tant que leur discipline n'a pas été modifiée, toute leur valeur originelle.

Phillips, *Du droit ecclésiastique dans ses sources*, 1852; A. Tardif, *Histoire des sources du droit canonique*, 1887; Ph. Schneider, *Die Lehre von den Kirchenrechtsquellen*, 1892; Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, 1877, t. II.

A. VILLIEN.

EXTRÊME ONCTION. — Nous étudierons successivement l'extrême onction : 1° dans l'Écriture; 2° d'après les Pères et les écrivains ecclésiastiques des neuf premiers siècles; 3° chez les scolastiques; 4° d'après le concile de Trente et les théologiens postérieurs; 5° on traitera enfin les questions morales et pratiques.

I. EXTRÊME ONCTION DANS L'ÉCRITURE. — I. L'attestation de Jacques, V, 14-18. II. Les origines du rite.

I. L'ATTESTATION DE JACQUES, V, 14-18. — 1° *Analyse du texte.*

14. Ἀσθενεῖ τις ἐν ὑμῖν; προσκαλεσάσθω τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας, καὶ προσευξάσθωσαν ἐπ' αὐτόν, ἀλείψαντες αὐτὸν ἐλαίῳ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου. 15. Καὶ ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως σώσει τὸν κάμνοντα, καὶ ἐγερεῖ αὐτὸν ὁ Κύριος· κἂν ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκώς, ἀφεθήσεται αὐτῷ. 16. Ἐξομολογεῖσθε οὖν ἀλλήλοις τὰς ἁμαρτίας καὶ εὔχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων, ὅπως ἰαθῆτε· πολὺ ἰσχύει δέησις δικαίου ἐνεργουμένη.

14. Quelqu'un parmi vous est-il malade : qu'il appelle les prêtres de l'Église et que ceux-ci prient sur lui, l'oignant d'huile au nom du Seigneur. 15. Et la prière de la foi sauvera le malade et le Seigneur le relèvera, et s'il a commis des péchés, rémission lui sera accordée. 16. Confessez donc vos péchés les uns aux autres et priez les uns pour les autres afin que vous soyez guéris; car la prière fervente du juste peut beaucoup.

Ἀσθενεῖ τις ἐν ὑμῖν; *Quelqu'un est-il malade parmi vous?* Saint Jacques vient de dire : *Quelqu'un parmi vous est-il malheureux, qu'il prie; est-il joyeux, qu'il chante des cantiques.* De la souffrance en général il passe à une douleur spéciale très commune. Le mot employé par lui convient pour désigner la maladie physique, c'est la signification qu'il a d'ordinaire dans le Nouveau Testament, par exemple, Matth., X, 8; XXV, 36; Marc., VI, 56; Luc., IV, 40; VII, 10; Joa., IV, 46; XI, 2, 3, 4; Act., IX, 37; II Tim., IV, 20. Il est opposé à ὑγιαίνειν. Sans doute, il s'entend parfois au sens figuré; mais alors le contexte avertit le lecteur. Ici, au contraire, les expressions employées montrent qu'il s'agit d'une maladie proprement dite et surtout d'une maladie grave. Le rite dont l'apôtre recommande l'emploi ne s'applique donc ni aux morts ni aux fidèles bien portants, fussent-ils sur le point de mourir. Seuls peuvent en user les chrétiens : « Quelqu'un est-il malade *parmi vous*, » c'est-à-dire parmi les fidèles, membres de l'Église, dont il sera question bientôt.

Προσκαλεσάσθω; *qu'il fasse venir, qu'il appelle.* Le malade dont il s'agit ne peut donc pas quitter la maison ou le lit, il est gravement atteint, incapable de se rendre à l'assemblée ou dans la demeure des prêtres. Pas n'est besoin qu'il ait perdu connaissance. L'expression employée suppose au contraire qu'il *appelle* lui-même les dispensateurs du rite; elle laisse ainsi entendre que de la part du malade est requis un certain désir de l'onction et des prières joint à la foi en leur efficacité. S'il n'avait pas ces dispositions, il n'appellerait pas les presbytres. Le mode employé : qu'*il fasse* venir ne désigne pas nécessairement un précepte. Un peu plus haut, saint Jacques a écrit : *Quelqu'un est-il dans le malheur, qu'il prie; dans le bonheur, qu'il chante des cantiques.* Il ne faisait pas une obligation proprement dite à ceux qui sont gais de psalmodier. De même, il a écrit précédemment : *Riches, pleurez*, V, 1; *Prenez patience, mes frères.* Saint Jacques recommande une pratique, mais sans préciser s'il donne un conseil ou un ordre, s'il impose un précepte grave ou léger.

Τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας. Que le malade chrétien appelle *les presbytres de l'Église.* Ces personnages ne sont ni les vieillards, ni les plus anciens membres de la communauté. Le Nouveau Testament appelle de ce nom certains chefs des premières communautés chrétiennes, supérieurs aux laïques et aux diacres, inférieurs aux apôtres et à leurs disciples principaux par lesquels ils ont été établis. Cf. Act., XI, 30; XIV, 22; XX, 17; I Tim., V, 17, 19; Tit., I, 5; I Pet., V, 1 sq. Cf. Michiels, *Origine de l'épiscopat*, Louvain, 1900; Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, Paris, 1904, t. I. Voir ÉVÊQUES, col. 1659 sq. Si l'onction devait être donnée par des laïques, pourquoi serait-elle réservée aux plus *anciens*? Ils ne sont pas nécessairement tous les plus innocents, les plus pieux, les plus fervents. On pourrait admettre l'hypothèse de l'intervention des vieillards les plus parfaits ou de ceux qui auraient reçu le don de guérir les malades. Mais rien n'atteste que ce charisme soit réservé aux seuls chrétiens âgés et qu'ils l'aient tous reçu, que les anciens mènent tous une vie exemplaire, prient avec une foi plus vive. Dire qu'ils sont les membres de l'Église les plus en vue et auxquels d'instinct on est porté à attribuer surtout des pouvoirs miraculeux ou la force de la foi, B. Weiss, *Lehrbuch der biblischen Theologie des neuen Testaments*, Stuttgart et Berlin, 1903, p. 193, note 4, c'est faire une supposition gratuite et contraire à l'expérience de tous les siècles : dans une communauté chrétienne les laïques les plus remarqués et à la prière desquels on attribue le plus d'efficacité ne sont pas nécessairement les vieillards, tous les vieillards.

Si un doute pouvait subsister, le mot qui complète le substantif « presbytre » suffirait à le dissiper. Ce sont les anciens *de l'Église* qu'il faut appeler. Pourquoi ajouter ce mot, s'il s'agissait de vieillards; évidemment saint Jacques sait d'avance que ses lecteurs ne seront pas tentés d'appeler des païens. Et pourquoi le malade ne pourrait-il pas faire appel à un membre âgé d'une communauté voisine qui aurait une réputation extraordinaire de sainteté ou lorsque l'expérience aurait démontré qu'à sa prière Dieu soulage et guérit plus volontiers? Il est impossible de donner à ces questions une réponse satisfaisante. Au contraire, si l'apôtre parle de l'intervention de la hiérarchie, il est tout naturel qu'il dise : faites venir les chefs *de la communauté*, les presbytres *de l'Église*. C'est bien cette locution τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας par laquelle les Actes, XX, 17, 28, désignent ceux que l'Esprit-Saint a établis « épiscopes pour paître l'Église du Seigneur. »

L'apôtre emploie le pluriel. Le malade peut donc recevoir l'onction et obtenir la prière de *plusieurs* presbytres : le rite sera valide et l'intercession efficace. Saint Jacques *exige*-t-il que l'acte soit accompli par plus d'un prêtre? Il ne le dit nullement.

Beaucoup d'exégètes croient que le pluriel est employé pour le singulier, comme il arrive ailleurs dans l'Écriture, ajoutent-ils, Matth., II, 20, par exemple. L'explication peut paraître un aveu d'absence d'explication; affirmer l'existence de cette figure ne suffit pas, il faudrait démontrer son emploi en cet endroit. Aussi, plus justement, d'autres commentateurs voient ici « un pluriel de catégorie » (Fillion). La phrase de l'apôtre signifie : Si quelqu'un est malade, qu'il fasse venir un des prêtres de l'Église. On dirait de même : qu'il appelle les médecins de la ville, non pour lui conseiller de les consulter tous, mais pour l'inviter à faire venir l'un d'eux. Kern, *De sacramento extremæ unctionis*, Ratisbonne, 1907, qui propose cette hypothèse, p. 256, la justifie ainsi : Saint Jacques veut que le malade ait recours *aux presbytres de l'Église*, ce n'est pas à coup sûr à tous ceux de l'univers chrétien, qu'il devra faire appel, ce ne sera même pas toujours à tous ceux de la communauté locale : ils peuvent être trop nombreux. Appeler les prêtres, c'est recourir à la puissance sacerdotale, comme appeler les médecins, c'est recourir à l'art médical. Le nombre dépendra des circonstances de lieu et de temps. Si une Église n'avait qu'un prêtre, son intervention suffirait : donc la pluralité d'opérateurs n'est pas une condition *sine qua non*, partout et toujours requise, de la validité de l'acte.

Cette explication est suffisante. Il n'est même pas nécessaire de la produire, le texte n'a besoin d'aucun correctif. Les écrits du Nouveau Testament sont des ouvrages de circonstance composés pour des destinataires déterminés auxquels s'adressent tout d'abord les conseils du livre sacré. Si chez les contemporains de saint Jacques, chez ceux du moins auxquels il envoyait son Épître, l'usage était de faire venir auprès du malade plusieurs prêtres, *les presbytres de la communauté* sans doute encore peu nombreux à cette époque reculée, ou si l'apôtre veut que s'établisse cette habitude, il est tout naturel que la lettre porte ces mots : « Que le malade appelle les *presbytres de l'Église.* » Mais rien ne prouve que saint Jacques ait voulu imposer à tout l'univers, jusqu'à la fin des siècles, la pluralité de dispensateurs de l'onction. Aujourd'hui encore, si un pape recommandait à des orientaux catholiques l'usage du sacrement des malades, il pourrait employer les mêmes paroles : « Faites venir *les prêtres de l'Église*, » puisque telle est la coutume légitime de ces chrétiens, sans vouloir imposer aux latins l'obligation de renoncer à leur habitude de ne solliciter l'accomplissement du rite que d'un seul prêtre.

Καὶ προσευξάσθωσαν ἐπ' αὐτόν, ἀλείψαντες αὐτὸν ἐλαίῳ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου. *Que les prêtres prient sur le malade, l'oignant d'huile au nom du Seigneur.* En ces quelques mots, le rite est décrit. Seules sont indiquées l'action et la prière des prêtres. Il n'est parlé ni de la foi ni des supplications du malade. Ce qui est recommandé ici, c'est donc quelque chose d'officiel, quelque chose qui a une valeur indépendante des dispositions du sujet, une vertu propre. Saint Jacques ne nie nullement l'utilité de la prière du patient, mais il signale un autre moyen de salut. C'est l'intercession et l'onction de presbytres. *Qu'ils prient.* Ce qu'ils doivent dire n'est pas indiqué. Aucune formule n'est donnée comme essentielle, invariable, fixe à jamais pour tous les temps et tous les lieux. Y en avait-il une, toujours la même, en usage alors? Saint Jacques ne le dit pas. Il est vrai qu'il écrit aux fidèles et non aux presbytres. Les chrétiens doivent recourir aux prêtres : ceux-ci savent ce qu'ils sont tenus de dire et de faire. Très justement toutefois, Kern, *op. cit.*, p. 157, observe que le mot choisi προσευξάσθωσαν désigne la *déprécation* proprement dite, la supplication en faveur de quelqu'un. Déjà ce terme avait été employé avec cette signification par saint Jacques : *Quelqu'un est-il dans le malheur, qu'il prie*, προσευχέσθω, c'est-à-dire, évidemment, qu'il appelle le secours de Dieu. *Est-il dans le contentement, qu'il chante*, c'est-à-dire qu'il loue le Seigneur; cette fois, c'est la prière d'actions de grâces et d'adorations, opposée à la supplication. Plusieurs expressions employées plus loin confirmeront le sens ici attribué au verbe προσευξάσθωσαν.

On a voulu justifier cette interprétation à l'aide des mots : *sur lui.* Que les prêtres prient *sur le malade*, c'est-à-dire *en sa faveur, pour lui.* La conjonction ἐπί, *super*, n'est pourtant pas d'ordinaire employée pour rendre cette pensée; c'est ὑπέρ, *pro*, qui est usité avec cette signification. Un peu plus loin, saint Jacques écrit : *Priez les uns pour les autres*, ὑπὲρ ἀλλήλων. Supplier *sur* le malade, c'est donc, sinon lui imposer les mains comme le supposent certains exégètes, mais, étant debout auprès de la couche ou du siège du patient, dire *au-dessus de* lui des prières. L'expression confirme ce qui a été remarqué plus haut; nous sommes en face d'un fidèle vraiment et bien malade.

Que les prêtres oignent d'huile, c'est-à-dire, évidemment, du produit de l'olivier : tel est en Palestine le sens de ce mot. Si la matière de l'onction que décrit l'Exode, XXX, 23-24, est aromatisée, elle est à base d'olive. Saint Jacques ne parle ni de la préparation de l'huile, ni du lieu, du mode, du nombre des onctions. C'est aux fidèles qu'il s'adresse et non aux presbytres, il ne donne pas ici à ces derniers des leçons de théologie pastorale ou de liturgie.

Actes et prières se font simultanément : *que les prêtres supplient sur le malade, l'ayant oint.* Le rite et les formules semblent composer un tout religieux, unique et ordonné au même but qui va être immédiatement décrit. Belser, *Die Epistel des heiligen Jakobus*, Fribourg-en-Brisgau, 1909, p. 196, croit même pouvoir conclure de ces expressions entendues le plus littéralement possible que l'onction précède la prière et est ensuite accompagnée par elle. Il n'est pas nécessaire de recourir à une interprétation aussi stricte du participe aoriste; il est plus prudent même de moins presser les mots et d'affirmer seulement la simultanéité des deux actes.

C'est *au nom du Seigneur* que les prêtres agiront. Saint Bède, *Expositio super divi Jacobi epistolam*, *P. L.*, t. XCIII, col. 39, observant que ces mots suivent immédiatement la mention de l'onction, croit qu'ils s'appliquent à elle seule et attestent que l'huile à employer doit être *bénite au nom du Seigneur.* Cette dernière conclusion dépasse évidemment la portée du texte. Il est probable que ces derniers mots ainsi placés à la fin de la phrase visent tout ce qui précède et le rite et la prière des presbytres. Au reste, puisque onction et supplication se font en même temps et composent un tout, si l'huile est répandue *au nom du Seigneur*, la prière est dite de la même manière. Reste à déterminer le sens précis de la locution. Dans l'Épître de saint Jacques, Κύριος est parfois synonyme de *Dieu* (c'est le mot Jahvé de l'Ancien Testament), I, 7; III, 9; IV, 10; V, 11; mais il sert aussi à nommer Jésus-Christ, I, 1; II, 1; V, 7, 8 (ἡ παρουσία τοῦ Κυρίου); et la lettre, écrite lors de la conférence de Jérusalem par divers personnages au milieu desquels saint Jacques tient une place éminente, parle des « hommes (Barnabé et Paul) qui ont exposé leur vie *pour le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* » Act., XV, 26. Si l'on se souvient que dans les Actes, les Épîtres de saint Paul, de saint Pierre, de saint Jean, l'expression *au nom de*, très fréquemment, employée est suivie des mots *Jésus, Fils*; si l'on observe que, dans certains de ces passages et dans plusieurs autres des quatre

Évangiles des prodiges sont présentés comme opérés ou pouvant l'être *au nom du Christ*; si on remarque qu'il est recommandé de prier en *son nom* et que l'usage de le faire s'établit, on conclura qu'ici où il s'agit de supplications et de guérison, le mot Κύριος s'applique à Notre-Seigneur.

Agir en son nom, c'est au moins poser un acte religieux et non pas seulement user d'un remède, essayer la vertu naturelle de l'huile. C'est davantage. Est-ce prononcer, invoquer avec foi le nom de Jésus? Probablement. Si les presbytres agissent, prient *en son nom*, il est vraisemblable qu'ils soulignent cette manière d'opérer. Ainsi avait fait saint Pierre. Pour guérir le boiteux, il lui avait dit : « *Au nom de Jésus-Christ de Nazareth*, lève-toi et marche, » Act., III, 6, et c'est ce qu'il appelle agir au *nom de Jésus*, Act., IV, 10; Paul avait fait de même pour chasser un esprit d'une esclave : « Je te commande, *au nom de Jésus-Christ*, de sortir de cette fille, » Act., XVI, 18. Cet usage était répandu puisque des exorcistes juifs voulurent imiter l'apôtre et employèrent pour délivrer les possédés la formule : « Je vous adjure par Jésus que Paul prêche. » Act., XIX, 13. Au baptême était prononcé le nom du Fils conjointement avec celui du Père et du Saint-Esprit ou seul, suivant certains interprètes. Voir BAPTÊME.

Et pourtant, la formule ici employée « au nom du Seigneur » semble exiger davantage. Déjà saint Jacques a parlé de la prière à prononcer sur le malade, il n'y a pas lieu de croire qu'il y revient. La phrase « *priez* en oignant d'huile et *en invoquant le nom de Jésus* » serait singulière. Au ℣. 10 du c. V, il est dit que les prophètes « ont parlé au nom du Seigneur. » Le sens n'est pas douteux; ils l'ont fait par son ordre, en vertu d'un mandat reçu de lui, en sa place. De même, dans le discours de saint Jacques conservé par le livre des Actes, XV, 14, les chrétiens sont appelés « un peuple qui porte *le nom* de Dieu. » C'est sans doute une nation sur laquelle *a été prononcé le nom du Seigneur*, l'apôtre lui-même emploie cette expression dans le même entretien presque aussitôt, XV, 17; mais c'est plus encore : un mot se prononce en un instant. Il y a quelque chose qui est le nom du Seigneur et que les chrétiens *portent*, c'est sans doute sa marque, son œuvre, quelque chose qui vient de lui et le représente. Les presbytres doivent agir sur les malades *au nom de Jésus*, c'est-à-dire, tout ce qui précède l'établit, comme ses mandataires, sur son ordre, en sa place, et c'est pourquoi il est tout naturel qu'ils prononcent son nom. Tel paraît être le sens primitif et total de la locution employée.

Καὶ ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως σώσει τὸν κάμνοντα, *et la prière de la foi sauvera le malade.* Ce mot εὐχή indique bien la supplication. L'apôtre l'appelle une prière *de foi.* Cette expression a été entendue de beaucoup de manières. La supplication des presbytres, ont dit certains interprètes, est inspirée, accompagnée par la foi; — c'est un acte qui tire son efficacité non de l'huile ou de la vertu magique des mots, mais de la foi de l'Église représentée par les presbytres, ou de celle de Jésus au nom duquel l'acte est accompli; — c'est une intercession dont la foi seule révèle la puissance; — c'est un rite que la foi des prêtres ou de l'Église porte à faire; — c'est une intervention de la société des croyants, de la communauté; — c'est une manifestation de cette vertu à laquelle on attribue la justification, le salut, etc. Certains exégètes ont même pensé à la foi du malade; c'est d'elle qu'il serait question, en particulier de cette confiance absolue, de cette absence d'hésitation qui seule permet de recevoir du Seigneur ce qu'on désire, dit saint Jacques, I, 6. Mais l'apôtre n'a pas parlé de la prière du patient : cette explication est donc inadmissible. Quant aux autres, elles sont acceptables, mais non démontrées. Puisque l'expression de saint Jacques est très générale, pour être sûr de ne rien ajouter à sa pensée, il vaut mieux dire qu'il s'agit d'une prière à laquelle d'une certaine manière, que l'Épître n'explique pas, est liée la foi.

C'est avec la même préoccupation de ne pas dépasser le texte que nous croyons devoir entendre le *salut* attribué à la supplication des presbytres. Leur prière *sauvera* le malade. Selon certains interprètes, catholiques et protestants, il s'agit de la guérison du corps et d'elle exclusivement. *Sauver*, disent-ils, c'est garder vivant. *Sauver* un malade, c'est donc lui conserver l'existence du corps. Très souvent, le Nouveau Testament emploie le mot σώζειν dans ce sens, il serait même fastidieux de citer des exemples, tant l'énumération serait longue. D'autres commentateurs croient, au contraire, qu'il s'agit du salut de l'âme, de la libération du péché, de la délivrance de Satan, de la guérison des maladies spirituelles, de la résurrection et de l'admission dans le royaume messianique. Ils s'appuient sur plusieurs passages des Livres saints où le verbe *sauver* a ces significations; sans doute, ce sens est dérivé, mais il est fréquent. Von Soden, *Hand-Commentar zum Neuen Testament*, t. III, *Der Brief des Jakobus*, Fribourg-en-Brisgau, 1899, p. 201-202, croit aussi pouvoir justifier ce sentiment en soutenant que les mots employés pour désigner le patient s'appliquent non à un malade capable de guérison, mais à un moribond déjà condamné. Cette preuve est mauvaise : en réalité, toutes les expressions désignent une personne gravement atteinte, mais rien ne dit qu'elle soit perdue. Un assez grand nombre d'exégètes et de théologiens croient qu'il s'agit ici et de la santé du corps et du salut de l'âme; ils admettent volontiers que l'accent est mis sur le concept de restitution de la santé.

Le recours à l'usage profane, à la Bible ou au Nouveau Testament tout entier ne permet pas de résoudre le problème. Si très souvent le mot *sauver* s'applique à l'âme, très souvent aussi il est pris au sens littéral. Le contexte seul permet de choisir. Si l'on consulte saint Jacques seulement, on constate qu'il emploie quatre autres fois le verbe σώζειν et toujours pour désigner le salut de l'âme, I, 21; II, 14; IV, 12; V, 20. Et il est utile de noter que, pour dire *guérir*, il se sert d'un autre terme très précis et qui ne permet aucune équivoque : « Priez l'un pour l'autre, dit-il, afin que vous soyez guéris, ὅπως ἰαθῆτε, » V, 16.

Mais, objecte-t-on, le contexte ici tranche la question : puisqu'il s'agit de malades, le salut, c'est la santé du corps. Pas si vite. Tous les chrétiens sont invités à recevoir l'onction des presbytres, pourtant doivent-ils tous ne pas mourir? Les fidèles, les lecteurs de l'Épître ne l'ont jamais pensé. L'apôtre ne le croyait pas; et pourtant il n'hésite pas, il ne fait pas des promesses conditionnelles, il ne dit pas : *la prière sauvera le malade, s'il plaît à Dieu*, mais *elle le sauvera.* D'ailleurs, parce que quelqu'un est souffrant, le *salut* ne cesse pas d'être pour lui la justification, la vie éternelle. Un malade a besoin de guérison, mais il lui faut aussi d'autres biens dont parle saint Jacques : la *patience* qu'il recommande avec tant d'insistance, I, 3; V, 7, 10, 11; un jugement miséricordieux, II, 13; IV, 12; V, 9, 12; un heureux avènement du Seigneur, V, 7, 8; la fuite de la mort, V, 20; la couronne de vie, I, 12, et la possession du royaume, II, 5. La lettre de l'apôtre est très courte : or, continuellement saint Jacques est hanté par la préoccupation de l'au-delà, il y revient à tout propos. Les peines de la vie présente ne sont pas un mal à ses yeux : Heureux qui supporte l'épreuve, I, 12; heureux ceux qui souffrent, V, 11; que le pauvre se glorifie de son élévation, le riche de

son abaissement, I, 9. Le bonheur est d'accomplir la loi parfaite, I, 25; nous sommes une vapeur qui paraît un instant et s'évanouit, IV, 15; être sur terre, y vivre dans les délices, c'est se repaître comme une victime pour le jour où on doit l'égorger, V, 5. L'apôtre qui tient ce langage ne voit pas nécessairement pour tout malade chrétien le *salut* dans le retour à la santé. La mort, une fin heureuse et sainte est vraiment la seule délivrance; la continuation de la vie sur cette terre peut être un danger et un malheur. Si pour certains il n'en est pas ainsi, pour eux le salut pourra être la guérison.

Nous concluons que, soit pour ne rien ajouter au texte, soit pour laisser au mot σώζειν le sens qui s'harmonise le mieux avec la doctrine de l'Épître, il convient de ne pas le préciser et de lui conserver sa portée vague et générale. La prière de la foi apportera à tous le salut, ce qui est pour chacun *hic et nunc* le salut. Il est possible que, pour les uns, ce soit un retour à la vie; mais le vrai bien, la grâce digne de ce nom pour l'auteur de l'Épître comme pour tous les bons chrétiens de l'époque, c'est surtout l'avènement du Seigneur, la possession du royaume, une mort *patiemment* acceptée et pleine *d'espérance*.

Le mot ici employé pour désigner le malade à sauver est κάμνοντα, terme par lequel on désigne souvent les mourants, ceux qui ont perdu leurs forces, cf. Heb., XII, 3, et qui, s'en vont : il s'agit donc bien de chrétiens gravement atteints.

Καὶ ἐγερεῖ αὐτὸν ὁ Κύριος. La Vulgate a traduit : *et alleviabit eum Dominus*. Et le Seigneur *l'allégera*, lui rendra moins lourd le poids de l'épreuve, de la souffrance et des dernières tentations. Les commentateurs qui ont pris le mot latin pour point de départ ont conclu que l'onction des presbytres console, fortifie, réjouit. Mais le verbe *alleviabit* ne correspond pas à l'original ἐγερεῖ; il est certainement une corruption de *allevabit* que paraissent avoir lu d'anciens écrivains latins. Le sens du grec n'est pas douteux : *le Seigneur mettra debout le malade*. Le verbe ἐγείρειν signifie, en effet, toujours *faire lever* : tantôt éveiller, *faire lever* quelqu'un du siège où il dort, Matth., VIII, 25; Luc., VIII, 24; Act., XII, 7; tantôt susciter, *faire lever* du néant, Matth., III, 9; Luc., I, 67; III, 8; Act., XIII, 22; Rom., IX, 17; tantôt édifier, *faire lever* du sol un édifice, Joa., II, 19, 20; tantôt redresser, *faire lever* une chose tombée, Matth., XII, 11; tantôt mettre debout un boiteux, une malade couchée, un possédé qui se roule à terre et c'est encore les *faire lever*, Marc., I, 31; IX, 26; Act., III, 7; tantôt ressusciter les morts, les *faire lever* de leur tombeau et dans beaucoup d'écrivains du Nouveau Testament, le mot est employé souvent avec cette signification. Matth., X, 8; Joa., V, 21; XII, 1, etc.; Act., III, 15; IV, 10, etc.; Rom., IV, 24; VIII, 11, etc.; Heb., XI, 19; I Pet., I, 21. Au sens figuré, le mot se trouve dans la IIe Épître de Pierre, sous la forme de διεγείρω : « Je crois de mon devoir de vous *tenir en éveil* [ou *de vous ranimer*] par mes avertissements, » I, 13; « Je vous écris pour *réveiller* votre saine intelligence, III, 1. » Ici encore, apparaît l'idée d'exciter, de *mettre debout* l'esprit.

Faut-il préciser ici le sens du verbe *faire lever*? Certains auteurs ont cru devoir l'essayer. Les uns ont pensé qu'il s'agissait exclusivement de la résurrection ou du rétablissement eschatologique, von Soden, *op. cit.*; Calmes, *Épîtres catholiques*, Paris, 1905, n. 21; et il est vrai qu'en un très grand nombre de passages ἐγείρειν signifie *ressusciter*, mais cette faveur est accordée à des *morts*; ici, saint Jacques parle des *malades vivants*. Plusieurs commentateurs pensent au contraire que le réveil promis, c'est toujours le retour à la santé, Puller, *Anointing of the sick*, Londres, 1904, p. 19 sq.; mais il est facile de constater que le mot dont se sert saint Jacques ne désigne que quelques cas de guérison miraculeuse : nous les avons cités. Au reste, tous les chrétiens malades sont invités à recevoir l'onction; s'ils le font, ils seront relevés, dit l'apôtre et cela sans hésiter, sans mettre aucune restriction, sans apposer la condition qui serait alors nécessaire (s'il plaît à Dieu); d'autre part, saint Jacques sait bien que tous les malades ne seront pas guéris, que les fidèles ne sont pas immortels. Quant à entendre exclusivement le verbe ἐγείρειν de faveurs spirituelles comme le font beaucoup de catholiques, théologiens et exégètes, n'est-ce pas ajouter au mot, et presque en modifier le sens, puisqu'il est peu ou qu'il n'est pas employé avec la signification figurée?

Il semble plus sage de n'exclure aucun de ces sens et de conserver au mot *relever* sa signification la plus générale. Que devaient comprendre les destinataires de la lettre? Sans doute, l'expression *relever un malade*, les faisait penser naturellement à la guérison qui délivre du lit, qui met debout. Les récits de la vie du Christ et des débuts de l'Église présents à leur mémoire les aidaient à accepter l'idée d'une cure due au Seigneur : il pouvait faire pour les malades ce qu'il avait accompli en faveur de ses contemporains, ce qu'avaient obtenu de lui les apôtres au profit des premiers chrétiens. D'autre part, les lecteurs de l'Épître — on admet qu'ils sont d'origine juive, ce sont les *douze tribus* — étaient habitués au langage biblique d'après lequel les justes se tiennent debout au jugement; chrétiens, ils attendent le dernier jour où Dieu fera surgir du tombeau les cadavres et ira à la rencontre des vivants. Les idées de guérison et de résurrection devaient se présenter, l'une et l'autre, à leur esprit, quand ils lisaient la promesse : *Le Seigneur fera lever le malade*. Saint Jacques n'a pas dit autre chose : n'ajoutons rien. Ce serait retrancher d'ailleurs, car pour être moins précis, son langage est plus compréhensif. Mettre debout tel malade, ce sera le *faire sortir* de son lit. Mettre debout tel autre, ce sera lui permettre de demeurer droit, à l'avènement du Seigneur, de *ne pas tomber sous le coup du jugement*, V, 12. Mettre debout, puisque par la *patience et l'espoir s'affermissent les cœurs*, puisqu'une fin pareille à celle de Job est une grâce insigne ménagée par un Dieu plein de compassion et de miséricorde, V, 11, puisque cette faveur est obtenue par la patience, V, 10-11, c'est, le lecteur de l'Épître peut aussi le présumer, *supporter l'épreuve*, I, 12, l'âme robuste et remplie de confiance.

Cette grâce est accordée par le *Seigneur*. Et si, au verset précédent, ce mot s'applique au Christ au nom duquel l'onction est faite, il semble bien qu'ici encore, il soit désigné.

Κἂν ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκώς, ἀφεθήσεται αὐτῷ, *et s'il a fait des péchés, rémission lui sera accordée*.

Ce passage vraiment difficile a été expliqué de diverses manières. Il est impossible de l'étudier sans avoir auparavant décidé si les recommandations qui suivent se rapportent au même sujet ou sont le début d'un développement nouveau. Le texte reçu porte : Ἐξομολογεῖσθε ἀλλήλοις τὰ παραπτώματα καὶ εὔχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων, ὅπως ἰαθῆτε. Entre ἐξομολογεῖσθε et ἀλλήλοις, ℵ, A, B, K, P, et les cursifs 5, 7, 8, 33**, 36, 69, 73, 177 insèrent le mot οὖν en faveur duquel déposent plusieurs versions (Vulgate, sahidique, bohairique, philoxénienne, etc.). Cette addition de la plus grande importance est communément admise. Il y a une autre variante : au lieu de τὰ παραπτώματα, on lit dans les grands onciaux τὰς ἁμαρτίας, et les éditeurs modernes préfèrent ce mot. Le texte devient ainsi le suivant : *Confessez donc les uns aux autres vos péchés et priez les uns pour les autres afin que vous soyez guéris*.

Y a-t-il lieu de rattacher ces mots à ceux qui précèdent? Plusieurs exégètes et un grand nombre de théologiens ne le croient pas. Ils expliquent, comme se rapportant à un même tout, l'extrême onction, les phrases : « Quelqu'un est-il malade parmi vous, qu'il appelle les prêtres de l'Église et que ceux-ci prient sur lui, l'oignant d'huile au nom du Seigneur; et la prière de la foi sauvera le malade, et le Seigneur le soulagera, et s'il a des péchés, ils lui seront remis. » La recommandation suivante : « Confessez donc... » serait un conseil nouveau, tout à fait détaché du précédent. Avec plusieurs commentateurs, nous n'hésitons pas à penser que cette interprétation est inadmissible. Sans doute, dans l'Épître de saint Jacques, le lien entre les diverses sentences n'est pas toujours très apparent, presque toujours pourtant un observateur perspicace l'aperçoit. Ici, la conjonction οὖν semble nous avertir que la phrase : *Confessez* DONC *vos péchés* est la conclusion de la précédente. L'auteur a employé plusieurs autres fois ce mot. Il écrit : « Hommes et femmes adultères, ne savez-vous pas que l'amitié du monde, c'est l'inimitié de Dieu? Quiconque *donc* (οὖν) veut être ami du monde se pose en ennemi de Dieu, » IV, 4; et ailleurs, IV, 6, 7 : «...Dieu résiste aux orgueilleux; aux humbles il donne sa grâce. Soumettez-vous *donc* (οὖν) à Dieu. » La conjonction lie très étroitement les propositions entre lesquelles elle est un véritable trait d'union. Dans deux autres cas, IV, 17; V, 7, la connexion entre des phrases où se trouve οὖν et celles qui précèdent est moins visible : les interprètes néanmoins ne renoncent pas et parviennent à la saisir.

Ici d'ailleurs, les idées plus encore que les mots s'appellent. De quoi est-il parlé aux versets 14 et 15? Des malades, de la prière faite en leur faveur, de son efficacité, de la rémission de leurs péchés. Quel est l'objet de la proposition suivante? « Confessez vos *péchés* les uns aux autres et *priez* les uns pour les autres afin que vous soyez *guéris*, la *prière* fervente du juste peut beaucoup. » C'est toujours le même thème : impossible de le nier.

Les interprètes qui veulent isoler ces deux développements ne parviennent pas à expliquer d'une manière naturelle comment saint Jacques passe d'une idée à l'autre. Fromond, *In Epistolam catholicam B. Jacobi apostoli commentaria*, Migne, *Scripturæ sacræ cursus*, Paris, 1840, t. XXV, col. 728, dit : Saint Jacques, par les mots : « Si le malade a commis des péchés, rémission lui sera accordée [par la prière et l'onction des presbytres], » enseigne que l'huile remet en certains cas les fautes même graves involontairement oubliées. Mais comme d'ordinaire, on doit les accuser, il ajoute : *Confessez donc vos péchés*. Cette explication ne se dégage pas du texte. Van Steenkiste, *Commentarius in Epistolas catholicas*, édit. Camerlynck, Bruges, 1909, p. 72, propose cette transition : « Puisque la prière de la foi unie à l'onction est si efficace en faveur de la guérison des infirmes et de la rémission des péchés, je vous exhorte à recourir au secours d'une sainte intercession même en d'autres circonstances : *Priez les uns pour les autres afin que vos fautes vous soient remises* et qu'ainsi vous parveniez au salut, car *elle est puissante la prière fervente du juste*, par exemple, celle qu'il adresse pour la conversion du pécheur. Mais afin que vos frères soient engagés à prier pour le salut d'autrui, rien n'est meilleur que *la confession humble et sincère que vous leur faites de vos fautes*. L'adverbe *ergo* se rapporte donc directement à *orate pro invicem* et indirectement à *confitemini*. » Tout cela est peu naturel, compliqué, invraisemblable. L'auteur a senti la faiblesse de ce raisonnement, il ajoute : « Nous ne parvenons pas à découvrir comment confesser ses péchés est la conclusion directe de ce qui précède. A moins qu'on ne dise pourtant : le malade se confessera au prêtre qui, à cette occasion, priera pour lui. »

Dernier tort des interprètes qui ne font pas du verset 16 la continuation du conseil donné aux malades. Dans la phrase : « Priez les uns pour les autres afin que vous soyez *guéris*, ὅπως ἰαθῆτε, » ils voient une invitation à demander la *conversion* des pécheurs. Van Steenkiste, *op. cit.*, p. 73. Il le faut bien, puisque d'après eux il ne s'agit plus des malades. Or rien n'autorise à prendre ici au sens figuré le mot *guérir*; le verset précédent s'oppose à cette interprétation arbitraire, et les exégètes qui l'adoptent aboutissent à une conclusion étrange : au verset 15 *sauver* signifierait *guérir*, et au verset 16 *guérir* signifierait *sauver*. Il est beaucoup plus naturel, il est nécessaire de laisser à chacun des deux mots son sens propre.

Force est donc de considérer comme faisant partie des recommandations adressées aux malades le conseil : « Confessez-vous, etc. » Avant d'essayer de découvrir le sens du morceau, il convient d'écarter une explication suggérée à Estius et à certains théologiens catholiques par des préjugés d'école. *In IV Sent., pars post.*, p. 4. Croyant que la rémission des péchés véniels est le principal effet de l'extrême onction, ils veulent retrouver cette idée dans saint Jacques. Il faut donc que cet effet soit toujours produit. Et ces commentateurs prétendent que la préposition *si* n'a aucune force conditionnelle dans la phrase : *Si le malade a commis des péchés*. De même on lit ailleurs : « *Si* je suis Père, où est l'honneur qui m'appartient? » Mal., I, 6; « *Si* pourtant il est juste devant Dieu qu'il rende l'affliction à ceux qui vous affligent...; » I Thes., I, 6; « *Si* quelqu'un manque de sagesse, qu'il la demande à Dieu... » Jac., I, 5. Dans ces divers exemples, *si* ne marque pas une condition, les phrases ont une valeur absolue; Dieu est Père;... la punition des persécuteurs est juste; nous manquons tous de sagesse. Donc, conclut Estius, il en est de même ici. L'extrême onction d'après saint Jacques remet toujours des fautes vénielles.

Cette argumentation est sans valeur. Dans les passages de l'Écriture cités par Estius, *si* traduit la conjonction εἰ suivie de l'indicatif : la grammaire et le contexte montrent qu'il n'y a pas une véritable proposition conditionnelle; *si* a le sens de *puisque*. Ici, au contraire, saint Jacques emploie ἐάν avec le subjonctif : le sens n'est pas douteux. Rien n'indique d'ailleurs que l'apôtre parle exclusivement de fautes légères; au contraire, la phrase est générale ou si, comme le soutiennent beaucoup de commentateurs, elle vise une catégorie spéciale de péchés, ce sont les transgressions graves. Cf. Kern, *op. cit.*, p. 70. C'est donc à la lettre qu'il faut entendre la promesse, elle est conditionnelle.

Si le malade a commis des péchés... Le sens du parfait grec ici employé est très clair : quelqu'un *se trouve avoir commis* des péchés, ils restent, sont sur sa conscience. Beaucoup de théologiens et d'exégètes catholiques estiment qu'il s'agit plus probablement, sinon certainement, de fautes graves. Bellarmin, *De extrema unctione*, l. I, c. II; Schmitz, *De effectibus sacramenti extremæ unctionis*, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 71; Kern, *op. cit.*, p. 70. Puller, *op. cit.*, adopte ce sentiment, pousse l'idée jusqu'aux extrêmes conséquences et en tire tout un système. *Op. cit.*, p. 23 sq. La forme conditionnelle, disent les partisans de cette interprétation, ne s'expliquerait pas ou s'expliquerait moins bien s'il était fait allusion ici à des fautes vénielles : tous les hommes n'en commettent-ils pas? Et saint Jacques n'écrit-il pas dans son Épître : « Nous péchons *tous* en beaucoup de choses, » III, 2.

Comme l'observe très bien M. Boudinhon, *La théologie de l'extrême onction*, dans la *Revue catholique des Églises*, Paris, 1907, t. II, n. 7, p. 391 sq., la frontière entre les *peccata gravia* et les autres n'était pas

marquée, à cette époque, avec la même rigueur et la même insistance qu'elle le fut plus tard, et, pour ce motif déjà, l'explication proposée excite quelque défiance. On lit dans la Ire Épître de saint Jean, II, 1 (et Puller connaît le passage, puisqu'il essaie de l'exploiter, p. 24) : « *Si quelqu'un pèche*, nous avons pour avocat auprès du Père, Jésus Christ, » la forme est conditionnelle. S'agit-il pourtant des seuls péchés graves, Jésus-Christ se désintéresserait-il des fautes légères et refuserait-il de nous en obtenir le pardon? Non, à coup sûr. Donc, ici aussi, la phrase : « Si le malade a commis des péchés » peut s'appliquer à des transgressions moins graves. Sans doute, *en beaucoup de choses, tous nous bronchons.* Jac., III, 2. Mais si un malade, quel qu'il soit, a commis des fautes vénielles pendant sa vie, il peut en avoir ou ne pas en avoir obtenu le pardon par un des nombreux moyens qu'indique l'Écriture elle-même, avant d'être atteint par la souffrance. Et ainsi s'explique fort bien l'emploi de la forme conditionnelle : « Si le malade a péché, s'il se trouve avoir commis des péchés, » c'est-à-dire si ces péchés graves ou légers ne lui sont pas encore remis, la suite le prouve avec évidence, « le pardon lui sera accordé. »

Il n'y a donc pas lieu de découvrir dans la pensée de l'apôtre une précision qui n'y est pas. Essayer d'y ajouter, c'est cette fois encore l'amputer. Gardons à cette phrase, comme aux précédentes sur le salut et le relèvement, la portée la plus générale. *Si le malade a des péchés sur la conscience, quels qu'ils soient*, rémission lui sera accordée. Tous ceux qui ont étudié avec attention l'Épître de saint Jacques ont observé que l'auteur use volontiers de termes vagues et généraux. Cf. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, Paris, 1908, t. III, p. 224, qui cite de nombreux exemples.

Pour désigner le sort fait aux péchés du malade, saint Jacques recourt au mot technique qui, déjà à cette époque — de nombreux exemples l'attestent — et toujours depuis, signifie le pardon : *rémission sera accordée*. La promesse est sans restriction. Chez tous, toutes les fautes disparaîtront. Les exégètes et théologiens catholiques ont souvent essayé de déterminer ce qui était enlevé. Ils ont parlé des fautes vénielles, des péchés graves involontairement oubliés, des peines temporelles, des suites de la transgression : langueur de l'âme, tendance au mal, habitudes coupables, etc. Chois r un de ces éléments, c'est dire trop et trop peu. Si l'on veut préciser, ce n'est pas à des conceptions postérieures, quelque respectables qu'elles soient, qu'il faut faire appel : saint Jacques doit être expliqué par saint Jacques. Or, il ne nomme pas le péché sans faire apparaître aussitôt la perspective de ses châtiments; des misères prêtes à fondre sur le coupable, V, 1-5; de l'inimitié de Dieu, IV, 4; de la stérilité de la foi, II, 17, 20; du jugement et de la condamnation à redouter, II, 9, 12-13; III, 1; V, 9, 12; de la mort engendrée par l'iniquité, I, 15; V, 20. Remettre les péchés, c'est évidemment *purifier le cœur*, IV, 9; *couvrir la faute*, V, 20 mais puisque, dans la pensée de l'auteur, le délit et le châtiment sont inséparables, il est permis de supposer que c'est aussi atteindre ce qui a été nommé depuis le *reatus pœnæ*. Les théologiens et les exégètes qui parlent de la disparition des *restes du péché* sont donc fidèles, semble-t-il, à la pensée de l'écrivain. Mais il faut ajouter qu'elle n'est pas clairement exprimée. Il est donc plus prudent de s'en tenir au mot même de l'Épître : *Si le malade a des péchés, rémission lui sera accordée.*

Comment cette grâce est-elle donnée? Il faut se souvenir que la promesse du pardon des péchés est immédiatement suivie des mots : « Confessez les uns aux autres vos péchés. » Trois hypothèses pouvaient donc être émises et l'ont été. Ou bien le pardon est accordé par l'onction seule, ou bien il ne l'est que par la confession, ou bien il l'est par les deux moyens selon les circonstances.

Refuser à l'onction toute efficacité pour la rémission des fautes est impossible. Comme le dit très justement M. Boudinhon, *op. cit.*, p. 391 : « Qu'on veuille bien relire le passage en discussion : *La prière de la foi le sauvera, et le Seigneur relèvera le malade et s'il a commis des péchés, ils lui seront pardonnés*, de cette lecture on recevra l'impression bien nette qu'il n'y est question que d'un seul rite, destiné aux malades, mais le même pour tous. Ce rite consiste dans la prière sur le malade et l'onction faite sur lui au nom du Seigneur. De cet unique rite découlent deux sortes d'effets, l'un pour le corps : la prière fidèle *sauvera* le malade et Dieu le *relèvera*; l'autre pour l'âme : ses péchés, s'il en a, lui seront pardonnés. Pourquoi séparer ces deux parties d'une même phrase moralement reliées par la conjonction *et*? N'est-il pas évident qu'il s'agit du même malade, du commencement à la fin de la phrase? Au chrétien malade, quel qu'il soit, on indique ce qu'il doit faire : appeler les presbytres; à ceux-ci, on indique également ce qu'ils auront à faire : prier sur le malade et lui faire l'onction au nom du Seigneur, enfin on dit ce qui en résultera... Comment supposer que cette rémission des péchés résulte d'autre chose que de ce qui précède : la prière et le rite de l'onction? » L'argument prouve que cet acte agit sur les péchés.

D'autre part, la confession doit servir à quelque chose. Saint Jacques la recommande en termes exprès : *Confessez donc vos péchés les uns aux autres*. Dire qu'elle n'est utile que pour la consolation des fidèles, pour les exciter à demander la conversion de leurs frères, ce n'est pas faire une réponse suffisante. Il s'agit ici, aucun doute n'est possible, l'apôtre le dit : *de rémission des péchés*. Et ce pardon est lié par lui à la confession d'une certaine manière, puisqu'après avoir écrit : « Si le malade a commis des fautes, elles lui seront pardonnées, » il ajoute : *Confessez donc vos péchés*. Le théologien qui isole les versets 14 et 15 et les examine en eux-mêmes, comme s'ils n'avaient aucun contexte, escamote la difficulté : il ne la voit pas. Mais pour tout lecteur impartial de l'Épître, elle existe et il faut la résoudre.

M. Boudinhon, *loc. cit.*, p. 393-394, suppose qu'il s'agit de péchés légers et de leur rémission sacramentelle par « une sorte de confession rituelle, telle qu'elle se pratique à plusieurs reprises dans la liturgie et notamment avant l'administration de l'extrême onction. » L'explication est ingénieuse et c'est assurément la meilleure qui ait été proposée par les interprètes qui se refusent à voir en ce passage une allusion à la pénitence. Mais elle ne va pas sans difficulté. Est-il vrai qu'il n'est question ici que des *peccata leviora*, de ces fautes légères qu'il n'est pas nécessaire de soumettre à un rite distinct de l'onction et que l'Écriture présente comme pouvant être effacées par divers procédés? Rien ne le prouve. Et si Puller a évidemment tort de soutenir que l'apôtre vise seulement les péchés graves, encore ne faut-il pas verser dans l'excès contraire et dire que seules sont en cause les fautes légères? En fait, saint Jacques ne distingue pas; il écrit : « Si le malade a commis des péchés, rémission lui sera accordée. » Ajouter à ce texte, c'est le transformer. Et puis, même s'il s'agit de fautes vénielles et de la confession rituelle, le texte de l'apôtre reste embarrassant, inexpliqué. Ou ces péchés sont pardonnés par l'onction des presbytres et alors, pourquoi exiger la confession, pourquoi écrire : *les fautes seront remises. Confessez donc...*? Ou bien, c'est cet aveu liturgique distinct de la pénitence qui, comme l'aumône, le pardon des injures, etc., obtient le pardon

des péchés légers, et alors, l'onction est dépourvue de valeur purificatrice. Telles sont les objections que peuvent faire l'exégète et l'historien. Le théologien catholique aurait le droit de demander aussi aux tenants de cette opinion si l'extrême onction n'est un moyen de rémission des péchés légers qu'à la manière dont le sont la prière, l'aumône, l'eau bénite, les sacramentaux. M. Boudinhon reconnaît loyalement que la question peut être posée et il répond en disant que la solution doit être cherchée ailleurs que dans l'Écriture sainte, p. 395. Et en effet, on trouve ailleurs les *preuves convenables*. Mais l'Écriture n'oblige peut-être pas à poser la question.

On peut, en effet, semble-t-il, concilier les deux affirmations sur la valeur de l'onction et sur la vertu de la confession sans rien ajouter au texte, sans rien en abandonner. La tendance des théologiens et même des exégètes, c'est parfois de trop rapprocher les formes anciennes d'une institution des formes nouvelles, d'expliquer les unes par les autres. On oublie trop facilement aussi que saint Jacques ne fait pas un cours de théologie, où il prendrait la peine d'étudier séparément les effets propres de diverses institutions; il ne donne pas aux presbytres une leçon de pastorale ou de liturgie. C'est aux fidèles, *aux douze tribus* qu'il parle de leurs devoirs. Il rappelle aux chrétiens quelques obligations et il le fait, en termes très succincts : « Êtes-vous tristes, priez; êtes-vous heureux, chantez. » Saint Jacques n'ajoute aucun renseignement sur la manière d'implorer Dieu ou de le célébrer, les fidèles la connaissent. De même, c'est en quelques mots, en deux ou trois phrases, qu'il redit aux malades leurs devoirs. Très souvent, certains interprètes ont étudié le texte avec le désir de justifier leur abandon du rite de l'onction, de prendre l'Église catholique en flagrant délit d'infidélité aux habitudes de la chrétienté primitive. D'autres ont voulu retrouver dans l'Épître non seulement la doctrine, mais les formules mêmes de docteurs ou de conciles du moyen âge ou des temps modernes. De là des difficultés.

Tenons-nous-en aux affirmations de saint Jacques si claires et si simples, sans en négliger aucune, sans en compléter une seule si ce n'est à l'aide de renseignements de l'époque; oublions un instant tous les développements postérieurs très légitimes de la pensée et du culte. Si nous comprenons bien les mots de l'Épître, nous croyons que l'usage des malades était le suivant. Ils appelaient les presbytres de l'Église. Ils confessaient leurs péchés, recevaient l'onction. Le texte ne mentionne rien d'autre, mais il indique ces deux actes. Quels étaient les effets produits : salut et relèvement du malade, rémission des péchés. Saint Jacques les énumère et n'en signale pas d'autres. Mais la confession était-elle un sacrement distinct de l'onction ou en faisait-elle partie, comme le *Confiteor* dont la liturgie romaine prescrit la récitation avant que le prêtre verse l'huile sur le malade? On ne se posait pas la question sous cette forme et on n'aurait pas pu le faire, puisque la notion théologique de sacrement n'était pas encore élaborée. Le malade savait ce qu'il devait demander et il le demandait. Le presbytre n'ignorait pas ce qu'il avait à opérer et il l'opérait. Baptême et confirmation existent dès l'origine et sont distincts par leur rite et leurs effets, mais toujours soudés et inséparables, ils apparaissent comme les composants d'un acte unique, l'initiation chrétienne. De même, confession et extrême onction forment un même tout, le rite des malades.

Mais quelle était l'opération qui remettait les péchés? Beaucoup de fidèles pouvaient très bien l'ignorer. Après avoir reçu la visite du prêtre, ils étaient certains qu'ils pouvaient compter sur le salut, le relèvement, le pardon. C'est tout ce qu'ils avaient besoin de savoir. Aujourd'hui encore, dans les Églises qui ont conservé l'onction, beaucoup de chrétiens ne sont guère mieux renseignés. Ils sont persuadés que, malades, ils doivent appeler le prêtre : saint Jacques rappelle cette obligation. Ils ont entendu parler de la nécessité de se confesser et de recevoir l'extrême onction : l'apôtre l'affirmait. Ils croient, le pieux travail terminé, qu'ils peuvent espérer leur salut, le relèvement, le pardon : les fidèles auxquels s'adresse l'Épître le pensaient aussi. Mais demandez aujourd'hui à certains catholiques quel est l'objet propre de chaque rite, et en particulier ce qu'opère, dans l'ordre de la rémission des péchés, l'extrême onction; peut-être seraient-ils aussi embarrassés pour répondre que des chrétiens renseignés seulement sur ce sujet par la lecture de la lettre de saint Jacques.

Les fidèles de l'Église primitive n'étaient d'ailleurs pas hors d'état d'en savoir davantage : ce que l'apôtre ne juge pas utile de dire en cet endroit avait pu leur être enseigné par d'autres. Pour qui veut le lire avec attention et se souvient que l'Église primitive croyait avoir reçu le pouvoir de remettre les péchés, Matth., XVI, 19; XVIII, 18; Joa., XX, 23, le texte est clair. Les presbytres recevaient l'aveu. *S'il y avait lieu de réconcilier officiellement le fidèle*, par la pénitence proprement dite, avant de l'oindre, évidemment ils le faisaient : des hommes qui croient avoir le droit de pardonner les fautes en useront surtout en faveur de ceux qui, malades, sont exposés à perdre la vie et à être jugés par Dieu. Puis avait lieu l'onction accompagnée de prières; elle obtenait *le salut et le relèvement*; de ce chef, déjà elle complétait l'œuvre de la pénitence et délivrait des suites du péché. Elle remettait les fautes, nous dit aussi formellement saint Jacques, c'est-à-dire opérait, même après l'absolution, tout ce qui pouvait encore s'appeler rémission des péchés : pardon de crimes oubliés, de délits légers non confessés, condonation des châtiments, paralysie ou destruction des suites de nos iniquités, etc.

Si les presbytres n'avaient pas jugé nécessaire d'opérer la réconciliation officielle après l'aveu — on sait que l'habitude de soumettre à la pénitence les fautes légères n'était pas aussi répandue qu'aujourd'hui — ils faisaient l'onction et par elle ils effaçaient les péchés. Ainsi s'explique le langage de l'apôtre. Aujourd'hui, étant données nos habitudes catholiques, il s'entend moins facilement. Nous distinguons l'aveu qui précède l'absolution et la confession purement liturgique, le *Confiteor* qui se récite avant l'extrême onction; alors, il n'en allait pas de même. Tout malade, n'eût-il commis que les fautes en apparence les plus légères, reçoit aujourd'hui le sacrement de pénitence, puis seulement l'extrême onction : au siècle apostolique, le sacrement des malades ne pouvait-il pas souvent être conféré seul aux fidèles d'une vie intègre? On aurait fait ainsi appel plus que de nos jours à sa vertu de remettre les fautes vénielles. L'absolution proprement dite est donnée très rapidement, elle est un acte propre au prêtre; qu'elle soit accordée ou non, le fidèle se comporte de la même manière : il doit confesser ses péchés et se soumettre à l'onction. Saint Jacques lui rappelle ses devoirs : les presbytres connaissent leurs obligations; du moins l'apôtre n'a pas l'intention de les leur rappeler ici. Ainsi s'explique fort bien le langage étrange en apparence : « Si quelqu'un est malade, qu'il appelle les presbytres..., que ceux-ci l'oignent d'huile... et la prière de la foi le sauvera et Dieu le relèvera et s'il a commis des péchés, ils lui seront remis. Confessez donc vos fautes les uns aux autres. »

Cet usage de l'aveu ne doit pas surprendre : saint Jacques ne dit pas qu'il est nécessairement et toujours sacramentel, il l'est quand il doit l'être d'après les

usages de l'époque. L'apôtre n'affirme même pas qu'il a toujours lieu; il le recommande pourtant sans réserve ni restriction d'une manière générale. Sa place à ce moment de la vie est toute naturelle. Ou il doit être suivi de la rémission des péchés par la pénitence et alors, comme on le montre ailleurs, voir CONFESSION DANS LA BIBLE, col. 832, la sentence de pardon suppose la connaissance du délit. Ou cette confession précède seulement l'onction, rite qui remet les péchés: or, c'était une idée reçue que, « si nous avouons nos fautes, Dieu les pardonne, » I Joa., I, 9; de nombreux Juifs consentaient à reconnaître leurs péchés avant de recevoir le baptême de Jean, Matth., III, 6; Marc., I, 5; à Éphèse, après la prédication et les miracles de saint Paul, « *beaucoup* de croyants venaient confessant et déclarant ce qu'ils avaient fait. »Act., XIX, 18.

Mais pourquoi, si l'aveu précédait l'onction, n'est-il nommé qu'en dernier lieu? Il est facile de l'expliquer. Saint Jacques a écrit : « Si quelqu'un est malade, qu'il appelle les presbytres; » il est tout naturellement amené à dire aussitôt ce que feront les prêtres; puis énumérant les effets du rite, il indique la rémission des péchés, sa pensée se porte alors spontanément sur l'aveu des fautes. Ou bien encore, l'apôtre avait écrit sa phrase sur les effets de l'onction : c'est le salut et le relèvement par Dieu. A ce moment, il pense à une objection que pourra faire le lecteur : Si j'ai des péchés? Et il répond : Si vous avez des péchés, ils vous seront remis. La mention de l'aveu suit inévitablement.

Mais la phrase : « Confessez vos péchés les uns aux autres, » ne semble-t-elle pas exclure le concept d'un aveu même non sacramentel fait au prêtre et désigner les seules confidences d'un laïque à un laïque? Corneille de la Pierre, *Commentaria in sacram Scripturam*, Paris, 1875, t. XX, p. 219, explique ainsi ces mots : *Soignez-vous les uns les autres* signifie : Que ceux qui parmi vous sont médecins soignent les autres. De même, dire : *aidez-vous, instruisez-vous les uns les autres*, c'est inviter les riches à aider les pauvres, les doctes à instruire les ignorants. Ainsi, quand saint Jacques recommande aux fidèles de se confesser les uns aux autres, il invite les laïques à faire leurs aveux aux prêtres. Et, ajoute Corneille de la Pierre, il a raison de s'exprimer de la sorte. S'il disait : Confessez-vous aux prêtres, ces derniers pourraient croire qu'ils ne sont pas tenus d'avouer leurs péchés. Cf. Belser, *Die Epistel des heiligen Jakobus*, Fribourg-en-Brisgau, 1909, p. 199. Saint Paul n'a-t-il pas dit de même : « Soumettez-vous les uns aux autres, » Eph., V, 21, c'est-à-dire, sujets, obéissez à vos supérieurs; et saint Jacques a écrit, V, 9 : « Ne vous répandez pas en plaintes les uns contre les autres, » ce qui signifie : « Opprimés, ne récriminez pas contre vos persécuteurs.»

Néanmoins, il faut admettre qu'aujourd'hui le langage de l'apôtre paraît étrange aux catholiques. Mais dans la lettre de saint Jacques et à ses contemporains il ne devait pas être choquant. Alors sans doute existait entre les laïques et les prêtres une distinction hiérarchique semblable pour le fond à ce qu'elle est aujourd'hui entre les deux mêmes groupes de personnes. Mais les presbytres étaient des fidèles du lieu, leur famille habitait le pays, ils n'avaient pas reçu ailleurs une longue éducation qui les avait extérieurement et pour toujours séparés des fidèles; la veille, ils étaient Juifs ou gentils, les égaux de leurs coreligionnaires; ils n'habitaient pas une maison spéciale, ils vaquaient à des occupations semblables à celles des autres chrétiens. Aussi supérieurs par leurs pouvoirs à leurs frères que le prêtre catholique peut l'être aux laïques, ils se distinguaient moins, ils se distinguaient à peine par le reste de leur vie des autres membres de la communauté. Et les mots : « Confessez-vous les uns aux autres, » pouvaient paraître naturels.

Sur la manière dont l'aveu ou l'onction produisaient leurs effets, saint Jacques ne donne aucun renseignement sûr. Sans doute, il dit : *la prière de la foi sauvera le malade*; c'est donc au rite lui-même qu'est attribuée la collation de la faveur. L'expression semble favoriser l'idée d'une causalité *ex opere operato*, d'une vertu instrumentale de la prière; il faut se souvenir pourtant qu'on trouve dans l'Écriture des mots comme ceux-ci : « L'aumône délivre de la mort, efface les péchés, fait trouver la miséricorde et la vie éternelle. » Tob., XII, 9. Et si la première promesse de Jacques semble attribuer au rite lui-même une action causale, la seconde ne met en relief que le Seigneur; c'est lui qui relèvera le malade. De même qu'il serait injuste de conclure de cette seconde proposition que l'onction n'est pas un instrument productif du relèvement, de même il est imprudent de recourir à la première pour soutenir que la prière des presbytres sauve *ex opere operato*. La manière dont est présenté le troisième effet est encore nouvelle : saint Jacques emploie la forme impersonnelle : « Si le malade a commis des péchés, *rémission lui sera accordée*. » De ce langage, Kern, *op. cit.*, p. 70, conclut que le pardon des fautes est un effet secondaire qui découle des deux autres. L'apôtre n'attribue ni à la prière de foi, c'est-à-dire au rite, ni au Seigneur la rémission des péchés, cette grâce est donc implicitement contenue dans ce qu'accordent la prière de la foi et le Seigneur, c'est-à-dire dans le salut et le relèvement. La base de cette argumentation paraît des plus fragiles.

Καὶ εὔχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων ὅπως ἰαθῆτε; *priez les uns pour les autres afin que vous soyez guéris*. Aucun motif n'oblige à entendre le retour à la santé, au sens figuré. Au contraire, puisqu'il s'agit de malades, il est plus naturel de penser à une guérison proprement dite. A la rigueur, l'attention étant surtout dans la suite portée sur le salut, on pourrait croire que l'apôtre songe à tous les effets de l'onction, mais sans exclure le regain de la santé. Comme un peu auparavant, saint Jacques a parlé de la prière que les presbytres devaient faire pour le salut des patients oints par eux, c'est de cette supplication qu'il convient d'entendre ces mots. On saisit maintenant très bien la suite du développement. Infortunés, priez. Heureux de la terre, chantez. Malades, appelez les presbytres. Et saint Jacques dit alors quel rite sera accompli, quels effets seront produits; puis il conclut : Laïques, confessez-vous; prêtres, priez pour la guérison des fidèles. L'emploi des mots « les uns pour les autres » ne peut faire obstacle à cette interprétation; il confirme même ce qui a été dit plus haut de cette expression. Plusieurs interprètes ont soutenu que les personnes invitées à prier sont tous les fidèles. Cette explication isole la phrase de ce qui la précède et de ce qui la suit.

Après avoir recommandé cette supplication, l'apôtre donne le motif de son conseil et propose un exemple pour le confirmer. « Car la prière fervente du juste a beaucoup de puissance. Élie était un homme de même condition que nous : il pria instamment qu'il ne tombât point de pluie, et la pluie ne tomba pas sur la terre pendant trois ans et six mois; il pria de nouveau et le ciel donna de la pluie et la terre produisit ses fruits. » Inutile de commenter chacun de ces mots; il suffit de relever dans ce développement ce qui s'harmonise avec ce qui précède. Le mot qui signifie prière au verset 16, δέησις, désigne bien une demande adressée à Dieu. Puisqu'il a été parlé précédemment de la supplication des prêtres en faveur du malade, il est permis de se demander pourquoi saint Jacques l'appelle la prière du *juste* et la déclare *fervente* : les presbytres ne sont pas nécessairement les personnages les plus saints de la communauté. Évidemment, on doit présumer que ces dignitaires étaient choisis parmi les plus pieux. Et

on lit dans l'Épître à Tite, I, 6-8 : « Que le sujet [le presbytre] soit d'une réputation intacte, car il faut que l'épiscope soit irréprochable... saint, *juste*. » Le mot de saint Jacques est redit.

Au reste, le choix de l'exemple est digne de remarque : Jacques rappelle l'efficacité de la prière d'Élie. Le personnage est fameux par sa sainteté. Mais Élie est célèbre surtout comme prophète; selon l'expression même de l'apôtre, il a parlé *au nom du Seigneur*, I, 10, de même que les presbytres oignent d'huile le malade et prient sur lui *au nom du Seigneur*, V, 14. La prière d'Élie dont parle saint Jacques, ce n'est pas celle qu'il a faite, en qualité d'homme privé, mais comme représentant de son Dieu, sur son ordre formel, pour appeler la sécheresse ou la pluie. L'exemple est donc choisi fort à propos pour montrer ce que peut la supplication officielle, voulue par le Seigneur et adressée par les hommes de Dieu, par les *justes* des temps nouveaux. L'objet de la demande d'Élie n'est pas moins digne de remarque : par la prière qu'il a faite au nom de Jahvé, il a ouvert et fermé le ciel. De même, semble vouloir dire l'Épître, la supplication des presbytres en faveur du malade peut l'introduire dans le royaume, lui ouvrir le ciel.

Tout naturellement, après avoir ainsi parlé de ce que font les chefs de la communauté pour le salut de leurs frères, l'apôtre exalte l'œuvre de ceux qui convertissent un pécheur. C'est son dernier mot et il s'harmonise fort bien avec les enseignements sur l'onction et la rémission des fautes.

2° *Conclusions.* — 1. *Les concepts non catholiques de l'onction des malades sont inacceptables.* — Selon von Soden, les presbytres sont appelés non pour rendre la la santé, mais pour assurer le salut éternel. *Op. cit.*, p. 201. L'hypothèse est inadmissible. Les preuves invoquées par ce critique sont insuffisantes. C'est à tort qu'il voit dans le patient soulagé par l'onction un moribond incapable de faire des actes de foi, de prier, de confesser ses péchés et aux prises avec la mort à laquelle il n'échappera certainement pas. Saint Jacques parle de malades proprement dits; ils appellent les presbytres, donc ils voient leur état, n'ont pas perdu connaissance et font acte de foi; ils sont invités à avouer leurs fautes. Il est formellement parlé de leur *guérison*, elle est possible, elle doit être demandée à Dieu. Si la théorie de von Soden était vraie, le rite n'aurait aucune efficacité quand celui qui reçoit l'onction revient à la vie. Or, le langage de l'apôtre est à trois reprises absolu, catégorique : « L'oraison de la foi sauvera le malade, Dieu le relèvera; ses péchés, s'il en a, lui seront remis. » Une interprétation aussi manifestement contraire au texte n'a eu aucun succès. Voir Weinel, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister*, Fribourg-en-Brisgau, 1899, p. 214.

C'est aux mêmes objections que se heurtent les interprètes qui voient dans l'onction des malades un simple dédoublement de la pénitence à l'usage de cette catégorie spéciale des fidèles. Telle paraît être la pensée de M. Loisy. *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903, p. 251. L'application sacramentelle de ce rite « peut être, selon lui, considérée comme une détermination particulière du pouvoir de remettre les péchés. » C'est oublier tout ce qui est dit du salut, du relèvement et de la guérison du malade. Pourquoi ce dédoublement, pourquoi l'emploi de l'huile, si un effet spécial distinct des fruits de la pénitence n'est pas attendu? Pourquoi les chrétiens ont-ils employé d'autres rites que l'onction pour la réconciliation des pécheurs malades? Nous aussi nous pensons que la rémission des fautes est ici mentionnée; mais notre interprétation tient compte de toutes les données du texte. Saint Jacques fait allusion au rituel des malades qui se compose de deux actes : confession des péchés (sacramentelle ou non), extrême onction. Le second n'est pas un *dédoublement*, mais un *complément* du premier.

Au contraire, beaucoup de protestants et de critiques non catholiques sont portés à croire que l'onction rendait la santé du corps et qu'elle n'avait pas d'autre efficacité. Luther, *De captivitate babylonica*, édit. Weimar, 1884-1893, t. VI, p. 568; Calvin, *De institutione*, l. IV, c. XIX, § 18, 21, *Corpus reformatorum*, Brunswick, 1863-1893, t. I, etc. Récemment Puller, *op. cit.*, p. 13-40, a soutenu avec beaucoup de ténacité cette thèse. L'onction primitive guérissait les malades, lorsqu'il plaisait à Dieu, tel était son unique effet. Elle n'était donc pas *un sacrement*. Par un contre-sens des chrétiens, elle est devenue, vers le IXe siècle, un rite qui remet les péchés et produit la grâce. Il est impossible d'appuyer cette hypothèse audacieuse sur le témoignage de saint Jacques. C'est le rite de l'onction lui-même et non pas seulement l'aveu des fautes qui obtient *rémission des péchés* : l'Épître le dit en termes exprès. Il faut ou supprimer un texte ou modifier arbitrairement deux phrases pour soutenir le contraire. D'ailleurs, Puller est bien obligé du moins d'admettre que la prière des presbytres *sauve* et *relève* le malade : ces mots peuvent et doivent s'entendre du salut du corps, de son relèvement; mais ils peuvent et, en conséquence, ils doivent aussi s'entendre du salut, du relèvement de l'âme. L'apôtre n'a pas distingué. Demeurer sur terre ne serait pas toujours pour le malade le salut et le relèvement, ce pourrait être le contraire. La santé n'est pas nécessairement une grâce, la mort est parfois une faveur de Dieu. Ou l'onction ne guérissait pas le malade et si elle n'avait eu que la vertu d'un remède religieux, elle aurait été alors dépourvue de toute efficacité : le langage de l'Épître semble pourtant bien indiquer que le rite n'est pas souvent, n'est jamais vide de vertu. Ou l'onction devait toujours rendre la santé. Saint Jacques aurait donc cru que les chrétiens possédaient le secret de l'immortalité. Pourquoi ne trouvons-nous pas trace de cette croyance chez les chrétiens? Pourquoi les fidèles de la primitive Église, pourquoi du moins les vrais et parfaits croyants ne sont-ils plus en vie? Seuls auraient dû succomber ceux qui n'auraient pu recevoir l'onction. En réalité, saint Jacques se préoccupe beaucoup plus de la vie future que de l'existence présente. Son Épître est remplie de la pensée du salut de l'âme. Rien n'est plus éloigné des préoccupations des premiers chrétiens que la recherche d'une longue vie sur cette terre. Ils méprisent l'existence, attendent l'avènement de Jésus, aspirent au royaume, escomptent la couronne de la vie éternelle. Saint Jacques leur prêche la patience au milieu des épreuves du jour, l'espoir des récompenses de demain. Il tient le même langage que les autres écrivains du Nouveau Testament.

Cette théorie de l'onction, simple remède, est encore rendue plus inacceptable par l'addition que lui font subir certains protestants ou critiques pour expliquer son efficacité. Quelques-uns ont soutenu que l'huile est recommandée à cause des propriétés médicales qu'on lui attribuait. J. G. Rosenmuller, *Scholia in N. T.*, Nuremberg, 1777-1782, t. V, p. 394, rappelle qu'en Orient et dans le midi, on avait l'habitude de traiter par des onctions diverses maladies. On attribuait à l'huile la vertu de rafraîchir, de fortifier et de guérir. Sans aller jusqu'à prétendre que saint Jacques se contente d'exalter les propriétés médicales de l'onction, plusieurs exégètes ont cru qu'il reconnaissait seulement à la prière des presbytres la puissance d'augmenter l'efficacité curative de l'huile. De Wette, *Kurze Erklärung der Briefe des Petrus, Judas und Jakobus*, p. 247. S'il en était ainsi, pourquoi donc recommander l'onction à tous les malades, quelle que soit l'origine, la nature de leur mal Pourquoi faire

verser l'huile par les presbytres et non par n'importe qui ou par des membres de la famille ou par des personnes du métier? A quoi bon faire précéder l'onction de l'aveu des péchés? Et s'il était fait allusion à la seule vertu naturelle de l'huile, pourquoi devrait-elle être répandue au nom du Seigneur? Que vient faire la prière? L'exemple d'Élie et de son intercession toute-puissante serait inutile, inexplicable. L'éloge de la supplication du juste serait hors de propos. L'Épître de Jacques d'ailleurs ne contient, depuis le premier mot jusqu'au dernier, que des conseils d'ordre religieux. Aussi, non seulement les catholiques, mais des protestants ont réfuté ces explications fantaisistes. Voir, par exemple, J. C. Wolf, *Curæ philologicæ et criticæ in SS. Apostolorum Jacobi, Petri, Judæ et Joannis epistolas*, p. 80; Beyschlag, *Der Brief des Jacobus*, Gœttingue, 1898, p. 227.

Tout en reconnaissant dans l'emploi de l'huile pour les malades un moyen de guérison usité chez les anciens, d'autres commentateurs protestants voient plutôt dans l'onction, faite au nom de Jésus, un moyen de guérison semblable à celui qu'employaient les païens, qui recouraient à des formules magiques. Mais pour saint Jacques, l'effusion d'huile au nom du Seigneur n'aurait qu'une valeur secondaire et accessoire. Le salut du malade, c'est-à-dire sa guérison, serait dû surtout à la prière et à la foi, à la sienne et à celle des presbytres, de sorte qu'il s'agit de guérison miraculeuse, accordée par Dieu en raison des dispositions et des actes du ministre et du sujet. G. Hollmann, *Der Jacobusbrief*, dans *Die Schriften des Neuen Testaments*, 2e édit., Gœttingue, 1907, t. II, p. 527-528; H. Windisch, *Die katholischen Briefe*, dans *Handbuch zum Neuen Testament*, Tubingue, 1911, t. IV, p. 31; Beyschlag, *loc. cit.* Ces hypothèses sont irrecevables. Leurs auteurs isolent une phrase du développement et expliquent tout par elle : ils négligent les autres données. Voir dans le mot de Jésus un talisman cabalistique pour conjurer la maladie, c'est n'examiner que la seule locution : « Au nom du Seigneur »; c'est supposer qu'en faisant l'onction les presbytres invoquaient expressément le Christ (ce qui est très probable, mais non certain); c'est croire sans aucun motif tiré de ce passage, en oubliant tout ce que nous savons des apôtres et de saint Jacques, que la formule était considérée comme douée d'une vertu magique; c'est enfin refuser de voir le contexte : « Il y aura onction, la prière *de la foi* sauvera le malade, le *Seigneur* le délivrera, la *supplication du juste* peut beaucoup, *confessez* vos péchés. » De même, attribuer l'effet produit, simple guérison, à la foi, à la piété du ministre et du sujet, c'est mettre dans l'Épître ce qui n'y est pas : les croyances et les prières du patient ne sont pas mentionnées; c'est vouloir tout expliquer par ces seuls mots : *la prière de la foi sauvera le malade*; c'est affirmer sans aucun argument que l'onction est accessoire (elle est pourtant le premier acte qu'indique l'apôtre); c'est obliger l'esprit à rechercher pourquoi est requise l'intervention des presbytres et non celle des saints; c'est donner à une locution très vague : *la prière de la foi* un sens très précis et que rien ne justifie : *la foi de la prière*; c'est ne faire aucun cas des mots : *au nom du Seigneur*. Le catholique accueille toutes les dépositions de texte, et c'est en les juxtaposant qu'il obtient un tout très harmonieux, la définition de l'extrême onction. La prière a son rôle, l'onction sa raison d'être, le nom du Seigneur est nécessaire, la foi est partout : chez le malade et dans l'Église, foi à l'efficacité du rite et à la bonté de Jésus.

Tout autre, mais non plus heureuse, est l'hypothèse de certains critiques sur la manière dont l'onction guérissait les malades. Elle aurait été un charisme, le *don de guérir* que mentionne saint Paul, I Cor., XII, 9, 28, une faveur passagère réservée à l'époque primitive, Calvin, *loc. cit.*, ou une grâce qui aurait dû demeurer toujours dans l'Église, dit Bengel, *Gnomon N. T.*, p. 1118 sq., mais qu'elle a perdue par son incrédulité. Saint Paul nous renseigne sur les charismes, I Cor., XII, 1-XIV, 40, et il est bien vrai que certains sont appelés par lui χαρίσματα ἰαμάτων, XII, 9, 28, *gratia sanitatum*, pouvoir de guérisons. Ils sont nommés parmi d'autres faveurs qui ont un caractère merveilleux, XI, 8-10, 28. La prière et l'onction des presbytres sont des moyens ordinaires, réguliers, dotés par Dieu d'une efficacité mystérieuse à coup sûr, mais qui n'est pas nécessairement éclatante. « Tous ont-ils la force de guérir? » demande saint Paul, XII, 30. Non, ce charisme, comme tous les autres, est accordé par Dieu à chacun comme il lui plaît, XII, 11. L'Épître aux Corinthiens ne dit pas un mot qui permette de penser que cette faveur est réservée aux seuls membres de la hiérarchie, accordée à tous. Saint Jacques, au contraire, veut que les fidèles malades appellent non les doctes, non les saints, non les personnes que la providence a investies de pouvoirs singuliers, mais les presbytres, c'est-à-dire ceux que les apôtres ou leurs disciples immédiats ont établis chefs des communautés. Les charismes, *prophéties*, *langues*, *science* et sans doute aussi *pouvoir de guérir*, disparaîtront, affirme saint Paul, I Cor., XIII, 8. Saint Jacques parle sans doute avant tout à ses contemporains, mais son langage, les promesses qu'il fait sont sans restriction et paraissent s'appliquer à l'onction des presbytres de tous les temps : au reste, la hiérarchie doit subsister autant que l'Église, la communauté ne pouvant subsister si elle n'est gouvernée. Ce qui lui est confié, non en vue d'un besoin passager, mais pour des nécessités perpétuelles — il y aura toujours des malades — ne doit pas s'évanouir : ce que les presbytres d'hier pouvaient, leurs successeurs le peuvent. Le salut, le relèvement, le pardon des péchés sont aussi utiles aux hommes de tous les temps qu'aux contemporains de saint Jacques. Parmi les charismes, saint Paul nomme comme souverainement désirable la prophétie; si le *pouvoir de guérir* se confondait avec l'onction de Jacques, ne serait-il pas plus utile, plus apte à édifier, plus enviable que l'art de dire « cinq mots » pour instruire et édifier la communauté? I Cor., XIV, 19. Les charismes sont donnés surtout par l'utilité et l'édification de l'Église; le rite, décrit par saint Jacques, a pour effet le salut, le relèvement, la rémission des péchés, c'est-à-dire le bien du fidèle.

Une dernière hypothèse, proposée par quelques critiques non catholiques, ne mérite pas davantage considération. On croyait, dans les milieux juifs et chrétiens, à l'époque où écrit saint Jacques, que toute maladie était une conséquence du péché. L'onction remet les fautes et ainsi elle guérit. Cf. Steitz-Kattenbusch, art. *Œlung*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1904, t. XIV, p. 305. De même, J. Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*, 2e édit., Lausanne, Paris, 1905, t. II, p. 427-428, voit dans l'intervention des presbytres le remède à des désordres physiques causés par certains péchés particuliers. Cf. I Cor., XI, 30. Certainement, d'après un préjugé fort répandu parmi les juifs, tout mal physique est une punition, cf. Job, XXII; les disciples de Jésus acceptent cette idée, Joa., IX, 2; elle vient naturellement à l'esprit des païens. Act., XXVIII, 4. Mais le Christ ne la partage pas et rien ne prouve que les premiers chrétiens l'aient admise. Sans doute, Jésus, les apôtres, leurs disciples estiment que souvent Dieu punit par des châtiments corporels les transgressions de la loi morale; de très nombreux exemples peuvent être invoqués. Mais ni le Christ ni les fidèles ne disent que toute maladie est une suite du péché : Jésus repousse même cette conception. Joa., IX, 3.

Et l'Épître de saint Jacques présente le mal comme une épreuve, I, 2, 3, 12; V, 10, 11; la pauvreté comme une cause d'élévation, I, 9; l'abaissement du riche comme une source de gloire, I, 10; IV, 10.

Ceux qui souffrent ne sont pas coupables, mais heureux, V, 11; I, 12. Ce que le péché engendre, c'est la mort, I, 15, et non la maladie. Ce qui punit les fautes, ce n'est pas la souffrance physique de ce monde, c'est le jugement et ses suites, I, 3, 9, 12; IV, 12; IV, 1. D'autre part, la rémission des péchés n'est pas présentée par saint Jacques comme l'effet premier du rite : « La prière de la foi sauvera le malade, et le Seigneur le relèvera, et si le patient a des péchés, rémission lui sera accordée. » C'est en dernier lieu que la valeur propitiatoire de l'onction est indiquée; le pardon des fautes n'est promis que d'une manière hypothétique, les deux autres effets sont garantis sans condition. Donc, d'après saint Jacques, on peut être malade sans être pécheur, relevé et sauvé sans être purifié. Pourquoi d'ailleurs une onction serait-elle requise si l'hypothèse ici combattue était vraie? Tout acte qui obtient à l'homme le pardon de ses fautes devrait lui rendre la santé.

Il est donc impossible aux exégètes ou théologiens non catholiques, qui se refusent de voir dans l'extrême onction des catholiques le rite primitif, de découvrir en quoi ce dernier consistait; toutes les hypothèses proposées sont insoutenables.

2. *L'extrême onction de l'Église catholique est vraiment le rite décrit par saint Jacques.* — *a) La foi enseigne cette identité.* — Bien avant le concile de Trente, avant même les synthèses théologiques du moyen âge, jusqu'à nos jours, l'onction des malades est présentée comme l'acte prescrit par l'Épître. Presque tous les écrivains qui, au cours des siècles, ont mentionné cet usage, ont aussi rappelé le texte de saint Jacques; la plupart des liturgies invoquent la recommandation biblique ou y font allusion; tous les exégètes qui ont commenté l'Épître ont cru découvrir au c. V le rite qu'à leur époque l'Église catholique accomplissait sur les malades. Cajetan seul, *Comment. in S. Jacobi epist.*, édit. de 1556, p. 419, fait exception. On lit bien aussi dans Calmes, *Épîtres catholiques, Apocalypse*, p. 21 : « Il semble que l'effet des onctions et des prières est de rétablir le malade, de le préserver de la mort afin qu'il puisse assister au retour du Seigneur (cf. I Thes., IV, 13-18). » Simple variante avec atténuation de l'interprétation de von Soden, discutée plus haut. Cette opinion repose sur un rapprochement gratuit de l'affirmation de Jacques et d'un texte biblique arbitrairement choisi parmi ceux qui traitent de la résurrection, texte qui s'applique non aux malades, mais aux chrétiens que surprendra la parousie. Calmes continue : « Un autre effet non moins important, c'est la rémission des péchés. Mais ceci dépend autant des prières faites par les fidèles que des onctions pratiquées par les presbytres. » Or, le sacrement catholique des malades n'a jamais été représenté comme un moyen pour les patients de demeurer « vivants jusqu'à l'avènement du Seigneur, » afin d'être « emportés avec les morts ressuscités à la rencontre du Christ. » I Thes., IV, 16, 17. Le rite de Jacques ne serait donc pas notre sacrement. Mais l'auteur ajoute : « On sait que l'interprétation officielle de l'Église rattache le rite mentionné ici au sacrement de l'extrême onction. » Ainsi comme exégète *catholique*, Calmes ne se sépare pas des autres interprètes. On peut vraiment dire que déjà le magistère ordinaire de l'Église semble affirmer l'identité de l'onction de Jacques et de celle des catholiques.

Cette doctrine a été officiellement enseignée. Innocent Ier, dans sa lettre à Decentius, évêque d'Eugubium, Denzinger-Bannwart, n. 99, après avoir cité les paroles de l'apôtre, écrit : « A n'en pas douter, elles doivent être reçues ou entendues des fidèles malades qui peuvent être oints, etc. » Voir EXTRÊME ONCTION CHEZ LES PÈRES DES NEUF PREMIERS SIÈCLES. De même, dans la profession de foi que le IIe concile de Lyon obtint de Michel Paléologue, on lit : « L'extrême onction, selon l'enseignement du bienheureux Jacques, est employée auprès des malades. » Denzinger-Bannwart, n. 465. Le décret d'union des Arméniens rendu à Florence porte : « Le bienheureux apôtre Jacques parle de ce sacrement : *Quelqu'un est-il malade.* » *Ibid.*, n. 700.

Le concile de Trente, sess. XIV, *De sacramento extremæ unctionis*, *ibid.*, n. 908 sq., ne fait pas autre chose qu'un commentaire des affirmations de saint Jacques. Il ne les perd pas de vue un instant, dans les trois chapitres, et dans trois des quatre canons qu'il rédige, il cite les affirmations de l'apôtre, il en dégage toute la doctrine qu'il propose, et il le déclare expressément : « Par ces paroles [celles de l'Épître] que l'Église a reçues comme de main en main de la tradition des apôtres, elle a appris elle-même et elle nous enseigne ensuite quels sont la matière, la forme, le ministre propre et l'effet de ce sacrement, » c. I. Le concile veut-il indiquer la matière et la forme : il observe que, d'après saint Jacques, c'est l'huile et la prière, c. I. Décrit-il les effets du rite : la grâce, la destruction des restes du péché et le pardon des fautes, le soulagement et la confiance du malade, sa patience dans la douleur et la force dans la tentation, le rétablissement de la santé : il rattache tout aux paroles de l'apôtre comme à une promesse générale d'où découlent ces diverses faveurs, c. II. Détermine-t-il le ministre et le sujet : le concile consulte saint Jacques; ce sont les prêtres qui, d'après lui, font l'onction et ce sont « les malades, principalement ceux qui sont attaqués si dangereusement qu'ils paraissent prêts à sortir de la vie, » qui doivent la recevoir, c. III. L'assemblée cherche-t-elle l'origine du rite, elle n'hésite pas : il a été recommandé et promulgué par Jacques, c. I.

Aussi, le concile rejette-t-il les autres interprétations des paroles de l'apôtre : « Il ne faut donc écouter d'aucune manière ceux qui disent... que le rite et l'usage observé par l'Église romaine dans l'administration de ce sacrement est contraire au sentiment de l'apôtre Jacques. » Ce qui est « opposé à l'opinion manifeste et claire » de cet écrivain sacré, ce sont les théories qui font de l'extrême onction « une invention humaine, une pratique dérivée des Pères, non fondée sur un précepte divin et n'enfermant pas une promesse de grâce. » Et c'est une erreur de soutenir que le rite antique, celui dont parle l'Épître, « aurait pris fin, comme s'il se ramenait au charisme des guérisons, propre à la primitive Église. » Bref, « l'Église romaine n'observe que ce que Jacques a prescrit, » c. III.

Le concile a même pris soin de définir cette doctrine : il est de foi que « l'extrême onction est un sacrement *promulgué* par le B. apôtre Jacques, » can. 1. Il est de foi que « l'onction sacrée des infirmes confère la grâce, *remet les péchés*, *soulage* (le concile emploie le mot *alleviare* de la Vulgate) les infirmes, qu'elle n'a pas cessé, comme si elle était autrefois seulement *le charisme des guérisons*, » can. 2. Il est de foi que « le rite et l'usage de l'extrême onction observé par la sainte Église romaine n'est pas en désaccord avec le sentiment du B. apôtre Jacques..., » can. 3 Il est de foi que « *les presbytres* de l'Église que le B. Jacques exhorte à faire venir auprès du malade à oindre ne sont pas les vieillards de toute communauté, mais les prêtres ordonnés par l'évêque et que pour ce motif le propre ministre de l'extrême onction est le prêtre seul, » can. 4. Voir EXTRÊME ONCTION D'APRÈS LE CONCILE DE TRENTE.

Il semble que cette interprétation officielle si précise et si complète aurait dû décourager tous ceux qui veulent être catholiques de la tentation de comprendre saint Jacques autrement que l'a fait l'Église. M. Loisy, *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903, p. 251, crut pouvoir écrire : « L'auteur [de l'Épître de Jacques] ne manifeste pas l'intention de promulguer un sacrement du Christ, mais de recommander une pieuse coutume; s'il voit dans cet usage un moyen de grâce, il ne l'entend pas avec la même rigueur que les théologiens qui ont fixé la notion et le catalogue des sacrements. » C'était aller manifestement contre la doctrine du concile de Trente. Cf. *Simples réflexions sur le décret du Saint-Office, Lamentabili sane exitu*, etc., Ceffonds, 1908, p. 94. Aussi, le Saint-Office, par le décret *Lamentabili* (3 juillet 1907) approuvé par Pie X, condamnait ces affirmations presque dans leur propre teneur, prop. 48 : « Jacques, dans son Épître (ỳ. 14 et 15), n'a l'intention de promulguer aucun sacrement du Christ, mais seulement de recommander une pieuse pratique et si, dans cet usage, il voit peut-être un moyen de grâce, il ne le prend pas avec cette rigueur que lui ont donnée les théologiens qui ont établi la théorie et le nombre des sacrements. » Comme l'ont fait observer très justement les catholiques qui ont expliqué le sens de cette condamnation, Harent, *Univers* du 8 août 1907; Lagrange, *Le décret Lamentabili sane exitu et la critique historique*, dans la *Revue biblique*, octobre 1907, p. 552; de Guibert, art. *Extrême onction*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, 1911, t. I, col. 1870, « le décret n'entend pas affirmer que saint Jacques enseigne *explicitement* la notion de sacrement, telle que les théologiens l'exposeront plus tard; ni même que l'étude purement critique de ce texte, indépendamment du secours de la tradition, pourrait démontrer avec certitude que c'est bien d'un sacrement ainsi entendu que parle saint Jacques. » En effet, la proposition condamne M. Loisy; et il ne disait pas seulement : Dans le texte considéré en dehors de toute tradition religieuse explicative et examiné à l'aide de la seule exégèse historique ou scientifique, étudié comme pourrait l'être un document profane quelconque, je ne réussis pas à découvrir ce que les théologiens appellent un sacrement catholique. M. Loisy allait plus loin et disait : Je vois dans le rite recommandé par Jacques une pieuse coutume qui peut-être était considérée comme un moyen de grâce, mais qui ne l'était pas à la manière dont, selon les théologiens catholiques, l'extrême onction sanctifie. C'était donc un usage primitivement autre que le nôtre, moins riche d'efficacité surnaturelle ou inférieur en infaillibilité productrice, Loisy ne précise pas; mais pour lui c'est une coutume différente à l'origine, peut-être pourtant déjà sanctifiante et qui est devenue plus tard seulement notre extrême onction. C'est cette théologie évolutionniste qui ne maintient pas l'identité substantielle entre le point de départ et le terme d'arrivée que le Saint-Office et le pape ont condamnée.

b) L'histoire prouve l'identité du rite de Jacques et du sacrement catholique. — Pour l'établir, il suffit de comparer les deux termes. Une première constatation est très facile. *Tout ce que dit l'Épître de l'onction des malades se vérifie dans le sacrement catholique. Rien d'essentiel n'a été retranché.* Si nous essayons de définir, d'après saint Jacques, le rite accompli, de son temps, nous aboutissons à la formule suivante : C'est une onction, accompagnée de prières, que les prêtres font sur les chrétiens malades pour que le Seigneur leur donne le salut, le relèvement, et, s'il y a lieu, le pardon des péchés. Cette définition n'omet rien et reproduit littéralement le langage de l'apôtre. Or que font les catholiques? Les chefs des fidèles, évêques ou prêtres oignent d'huile, en prononçant des formules qui sont de véritables prières, les malades chez lesquels ils sont appelés. Que veulent-ils produire? Laissons de côté toute discussion d'école, consultons l'enseignement officiel du concile de Trente, sess. XIV, *De extrema unctione*, c. II. Les effets du sacrement catholique sont : la grâce, la disparition des restes du péché et même celle du péché s'il le faut; le soulagement et l'affermissement de l'âme par la confiance, source de patience dans la douleur et de force contre les tentations, parfois la santé du corps. Or, saint Jacques a nommé la rémission des fautes et la guérison. La grâce, c'est véritablement le salut; soulager, affermir, donner confiance, inspirer patience, renouveler, entretenir, augmenter les forces, c'est, au meilleur sens du mot, *relever* quelqu'un. Saint Jacques parle donc comme nous. Et si on cherche dans la coutume catholique actuelle le primitif aveu des fautes, on obtient satisfaction. Ou bien on considère la confession recommandée par Jacques comme un sacrement proprement dit : aujourd'hui l'Église ordonne au prêtre de recevoir les confidences du malade et de l'absoudre avant de lui conférer l'onction. Ou bien, on croit que l'aveu dont parle l'Épître n'est pas une partie de la pénitence, mais bien un rite annexé au sacrement des malades : or, la liturgie romaine fait réciter le *Confiteor* avant que le prêtre verse l'huile.

Les protestants ont objecté longtemps (Luther, *loc. cit.*; Calvin, *Inst.*, l. IV, c. XIX) que l'onction était conférée par un seul prêtre et qu'elle n'était pas donnée aux malades, mais aux moribonds, à des cadavres. Cette seconde affirmation est inexacte. L'Église catholique ne demande pas que les pécheurs attendent le dernier moment pour recevoir l'onction. Elle lutte contre la négligence des chrétiens coupables qui cèdent à la tentation de le faire. Pour elle, tous ses théologiens le disent, le sujet est, comme pour saint Jacques, le fidèle atteint de maladie grave. Que la pluralité de ministres soit condition essentielle de la validité du rite, il est impossible de le démontrer à l'aide de l'Épître; certains catholiques, les orientaux, ont d'ailleurs conservé l'habitude de recourir à plusieurs prêtres et l'Église approuve leur usage.

Reste à faire la contre-épreuve : *Ce que l'Église catholique enseigne de l'extrême onction concorde-t-il avec ce que nous apprend saint Jacques du rite appliqué, de son temps, aux malades? Rien d'essentiel n'a été ajouté.* Nous laissons de côté tout ce qui est opinion libre, théorie d'école, pour ne considérer que la doctrine admise par tous les catholiques d'Occident et d'Orient. Nous ne tenons pas compte de ce qui est propre à l'une ou à l'autre des diverses liturgies qui furent ou qui sont en usage : nous ne regardons que le fond commun sur lequel toutes ont travaillé. L'historien n'usant que de ses propres méthodes est obligé de convenir, croyons-nous, que des croyances ainsi obtenues, les unes sont de tout point identiques à celles des premiers chrétiens, que d'autres sont équivalemment semblables, qu'aucune n'est contredite par saint Jacques, et que celles qu'il n'exprime pas sont affirmées implicitement par lui ou constituent un développement normal, harmonieux de sa pensée.

L'Église catholique enseigne que la *matière éloignée* du sacrement des malades est l'huile, la *matière prochaine* l'onction : saint Jacques parle autrement, mais dit la même chose. Nous croyons que l'huile doit être bénite par un membre de la hiérarchie : l'apôtre n'exige pas cette condition; mais rien dans l'Épître ne permet de condamner cet usage : tout l'appelle et les effets religieux de l'onction et l'affirmation que le rite est confié à la hiérarchie.

Les catholiques estiment que la *forme* doit être une prière prononcée pendant l'onction, prière ayant vraiment, d'une manière ou d'une autre, le caractère d'une supplication. Telle est bien aussi la pensée de l'apôtre : *que les presbytres prient sur le malade, l'oignant d'huile.* Et pourquoi, tandis que les formules essentielles du baptême et de la cène sont toujours et partout les mêmes, liberté a-t-elle été laissée aux diverses Églises de recourir à des prières assez notablement différentes les unes des autres? N'est-ce pas parce que, si l'Écriture fournit textuellement les paroles essentielles de la cène ou de l'initiation chrétienne, saint Jacques se contente de réclamer qu'*une prière de foi* sollicite la santé, le salut, le relèvement, le pardon des péchés?

Déjà, nous l'avons montré, l'équivalence est complète entre la doctrine du concile de Trente sur les effets du sacrement des malades et l'enseignement de l'Épître sur les fruits de l'onction. D'une manière implicite, mais réelle, l'apôtre dit tout ce que nous croyons. Sur plusieurs questions, les théologiens se divisent : effet premier du rite, réviviscence, mode de guérison. Or, précisément, ce sont des problèmes que n'a pas résolus saint Jacques et sur lesquels il ne peut être consulté. Son silence et les incertitudes des docteurs catholiques sur ces questions prouvent à leur manière la fidélité de l'Église à l'enseignement apostolique et son souci de ne pas le dépasser.

Le ministre du sacrement catholique, c'est l'évêque et le prêtre : le mot « presbytre » dont use saint Jacques légitime très bien notre usage. Dans les Églises orientales et chez les latins, là où il n'y a qu'un seul prêtre, on observe à la lettre la coutume apostolique. Même là où la communauté compte plusieurs ministres et où un seul se présente, on reste fidèle à la pensée de saint Jacques : il veut que la hiérarchie intervienne, elle intervient. Voir col. 1898 sq.

C'est à des malades gravement atteints que, selon saint Jacques et l'Église, s'applique le rite. Et d'après l'apôtre, il faut qu'ils soient « au nombre des chrétiens, » qu'ils appellent les prêtres, qu'ils confessent leurs péchés. Les théologiens reproduisent cette doctrine quand ils exigent du sujet de l'extrême onction la foi, une certaine intention, l'état de grâce. L'enseignement des docteurs est plus précis, ils distinguent validité et licéité. Mais ils ne s'écartent pas de la ligne tracée par l'Épître : ils ne font que la continuer toute droite. Les théologiens s'accordent à dire qu'il n'y a pas *nécessité de moyen* de recevoir l'extrême onction, mais qu'il y a obligation de ne pas la mépriser, obligation sur la gravité de laquelle ils ne parlent pas tous dans les mêmes termes. Or, précisement, saint Jacques ne s'exprime pas comme le fait le Nouveau Testament sur la necessité du baptême et de l'eucharistie; mais il montre qu'il attache à sa recommandation une grande importance pleinement justifiée par les effets précieux de l'action des presbytres.

Les divers rituels de l'extrême onction sont pourvus de prières d'origine ecclésiastique, sans doute, mais où s'enchâssent et se développent les pensées, parfois les expressions mêmes de saint Jacques.

Enfin, l'Église enseigne que l'onction est un sacrement, c'est-à-dire un rite institué par Jésus afin de symboliser et de produire pendant toute la durée de la religion chrétienne la grâce sanctifiante. Or si saint Jacques ne dit pas en termes exprès que le Christ a ordonné de verser l'huile sur les malades, il demande aux presbytres d'agir *au nom du Seigneur*, comme le faisaient les prophètes : et on sait que ces derniers avaient reçu un mandat de Dieu. Le rite n'appartient pas à la religion juive ni à aucun autre culte du pays et du lieu : ou bien donc saint Jacques le tient de Jésus, ou bien il l'a inventé de toutes pièces. Disciple, frère du Christ, homme intègre et souverainement estimé, auteur d'une Épître dont tout le contenu s'harmonise avec des affirmations émises ailleurs dans la Bible, il ne peut être accusé en l'absence de preuve, d'avoir, sous aucun motif, falsifié la doctrine et la morale du Maître. Et s'il l'avait tenté, aurait-il osé présenter comme infaillible le rite imaginé par lui, écrire que « l'oraison de la foi sauvera le malade? » Il n'aurait pas été sûr de voir la prière exaucée, et puisque la santé était un des effets promis et attendus, la déception aurait pu être manifeste, la supercherie éventée. Aurait-il ajouté : « Le Seigneur relèvera le patient, » puisque Dieu ne saurait être lié par l'engagement d'un homme? Aurait-il cru pouvoir dire enfin : « Les fautes seront pardonnées. » Il le savait : un homme n'a pas le pouvoir de remettre les péchés. Comme Juif, comme auditeur de Jésus, il connaissait cette doctrine. L'assurance de Jacques laisse entendre qu'il se croit en présence d'un ordre du Christ.

L'apôtre ne dit pas en termes exprès que la coutume de l'onction doit durer aussi longtemps que la religion chrétienne. Mais ce qu'il nous apprend de ce rite paraît entraîner cette conséquence. Les privilèges accordés à une personne privée, en tant que telle, disparaissent avec elle, car elle n'a pas d'héritiers : ce sont les presbytres, en tant que presbytres, c'est-à-dire en qualité de ministres publics, qui doivent oindre les malades : ils ont des successeurs, ce qu'ils font, d'autres peuvent l'accomplir après eux. Les dons accordés en vue des besoins qu'éprouve à un moment donné un individu ou une société n'ont plus de raison d'être, cet instant passé; et c'est pourquoi, par exemple, les charismes primitifs, sans jamais cesser dans l'Église, ne se sont pas tous maintenus sous leur forme antique; mais toujours il y aura des malades, toujours ils auront besoin de salut et de relèvement, à toutes les époques ils aspireront à la santé. Puisque, d'autre part, on pourra demain comme hier prier et trouver de l'huile, saint Jacques, s'il ne dit pas en termes exprès que l'onction des malades est une institution permanente, ne le nie pas et affirme tout ce qui motive et appelle son perpétuel maintien.

Ce rite symbolise la grâce : inutile de le démontrer longuement Saint Jacques ne nous apprend pas quelle était la prière récitée, mais il invite formellement à demander la guérison, et puisqu'il nomme ce qu'obtient la supplication du prêtre, c'est-à-dire le *salut*, c'est donc que le *salut* est sollicité. L'apôtre ne met pas en relief le symbolisme de l'onction. Mais s'il choisit l'huile de préférence à un autre élément, c'est pour un motif spécial. Ce n'est pas parce qu'elle est un remède naturel. Il est alors permis de penser que c'est parce qu'elle fait penser à la guérison. La Bible montre dans l'huile un symbole d'allégresse, de douceur, d'abondance, de force, dans son effusion un rite qui consacre à Dieu une personne ou une chose. Le Nouveau Testament n'ignore pas ce symbolisme, puisqu'il parle d'onction au sens figuré.

Mais l'huile des malades est-elle un signe *efficace* de la grâce? Saint Jacques montre dans le rite un acte qui obtient le pardon des péchés et le salut, donc ce que nous appelons la grâce sanctifiante, le relèvement et en particulier la guérison, donc ce que les théologiens nomment grâce sacramentelle. Mais l'onction est-elle l'instrument par lequel Dieu est engagé à produire ou par lequel il produit ces divers effets, en d'autres termes agit-elle *ex opere operato;* ou, au contraire, obtient-elle la grâce à la manière de la prière et des bonnes œuvres, en raison des mérites du ministre ou du sujet? Il est facile d'établir que saint Jacques n'attribue pas aux dispositions ni aux actes du malade les effets du rite : il ne mentionne expressément ni sa foi, ni sa piété, ni son innocence, il suppose même qu'il peut être chargé de péchés. Il recommande l'aveu des fautes; mais il sait que Dieu seul les remet. Les

mérites des presbytres expliqueraient-ils l'efficacité du rite? Sans doute, saint Jacques dit : *L'oraison de la foi sauvera le malade*. Est-ce donc la prière du croyant qui agit, la piété du presbytre qui obtient le salut? La conclusion est inacceptable. Voir col. 1901. L'apôtre ne distingue pas entre presbytres fervents ou presbytres tièdes. On appelle les uns et les autres. Les uns et les autres réussissent : « La prière de la foi sauve. » Et il a fait remarquer que l'opération s'accomplissait *au nom du Seigneur*. Ce n'est donc pas la prière d'un simple chrétien, mais celle du représentant de Jésus qui est récitée. Il est vrai qu'un peu plus loin l'apôtre exalte l'efficacité de la supplication *du juste*. Aucun catholique ne nie que la dévotion ou la sainteté du ministre de l'extrême onction ne puisse être utile, très utile. De plus, le *juste* auquel pense saint Jacques est un homme public, c'est Élie parlant au nom de Dieu. L'Épître laisse entendre d'une autre manière non moins claire que l'onction ne produit pas ses effets en raison des mérites et des qualités du ministre : il y a disproportion entre un tel moyen, la sainteté de l'homme, et les résultats attendus : santé, rémission des péchés, salut.

Donc l'onction et la prière n'agissent ni en vertu des mérites du malade, ni en raison des qualités du prêtre. D'autre part, saint Jacques n'affirme pas, ne laisse pas entendre que le rite tire sa valeur de la sainteté de la communauté : rien n'autorise ni n'engage à prêter cette conception à l'apôtre. Dans la primitive Église, c'est à Jésus qu'on fait honneur du salut, de la rémission des péchés. Sans doute, on pourrait imaginer qu'au moment où le prêtre accomplit l'onction, récite la prière, Dieu accorde les faveurs sollicitées sans être mû par le rite et sans se servir de lui, autrement dit sans que les opérations du presbytre soient, selon les expressions techniques, *moralement* ou *physiquement* causes instrumentales des effets surnaturels. L'onction serait pure occasion. Et il serait difficile de trouver dans saint Jacques des arguments positifs contre cette conception. Ce n'est pas celle qui se présente à l'esprit du lecteur. Et il est bien plus naturel d'admettre que les mérites du Seigneur rendent efficace d'une certaine manière l'acte accompli au nom du Seigneur. Alors les mots de l'Épître reçoivent seulement leur pleine signification et peuvent s'entendre au sens littéral : *La prière de la foi* sauvera le malade, elle contribuera pour une part à la production des résultats.

L'historien est donc obligé de conclure que notre extrême onction dérive du rite recommandé par saint Jacques et qu'elle lui ressemble substantiellement. Peu d'institutions sont, après dix-neuf siècles, demeurées aussi semblables à ce qu'elles furent aux jours de leur jeunesse. Et ce qui rend la tâche de l'observateur plus facile, sa conclusion plus forte, c'est qu'il n'est pas obligé de choisir entre plusieurs cérémonies existantes que des religions diverses prétendraient être les reproductions du rite primitif. Ou le sacrement de l'extrême onction des catholiques et de certaines Églises orientales est identique à l'acte que recommande saint Jacques, ou la pratique primitive ne s'est pas conservée.

Les Églises protestantes ne sont pas les héritières des communautés dont parle l'apôtre; et les catholiques constatent avec joie et fierté que pour définir leur sacrement de l'extrême onction, ils peuvent user d'une formule dont tous les termes sont empruntés à l'Épître : c'est l'effusion d'huile, accompagnée de prières, que les prêtres ou les évêques font sur les personnes gravement malades pour leur accorder toujours le salut et le relèvement, s'il y a lieu le pardon des péchés, s'il plaît à Dieu la santé.

II. Origines du rite. — Saint Jacques estimait qu'en oignant d'huile les malades, les presbytres agissaient au nom du Seigneur, sur son ordre. En réalité, le rite remontait-il à Jésus?

C'est en vain qu'on a essayé de lui découvrir une origine païenne. Dans les mystères, on ne connaît qu'un cas d'onction. Après des lamentations sur la mort d'un dieu (Osiris?), les pleureurs étaient oints à la gorge par un prêtre qui murmurait ensuite ces deux vers : « Ayez confiance, mystes du Dieu sauvé, car des douleurs vous viendra le salut. » Firmicus Maternus, *De error. prof. rel.*, XXIII, 5, *P. L.*, t. XII, col. 1032. Nous sommes loin de saint Jacques. Sans doute, dans la plupart de religions antiques, l'art de guérir se mêlait ou se confondait plus ou moins avec la magie. La maladie était souvent considérée comme une action d'esprits ou de divinités mauvaises : l'onction paraît avoir été un exorcisme et, par là, un moyen de détruire l'influence nocive d'êtres malfaisants. Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, Gœttingue, 1894, p. 103 sq., 208 sq. Mais nulle part, on n'a trouvé l'équivalent du rite de Jacques, avec ses particularités caractéristiques : prière, onction, intervention directe de Dieu, don du salut, relèvement, pardon des péchés. Dans l'Épître, rien ne sent la magie. La conception proposée s'accorde avec le spiritualisme le plus pur. Un Dieu bon sauve, relève le malade, lui pardonne ses fautes. Il le fait, sur la demande des chefs de son Église. Déjà nous l'avons observé : l'emploi du mot Jésus n'est pas absolument certain — la formule *au nom du Seigneur* pouvant s'expliquer sans que ce mot soit prononcé; s'il est en usage, ce n'est pas à la manière dont un terme de magie est dit par un enchanteur. Le texte ne le suppose pas, non seulement les affirmations de saint Jacques sur l'onction, mais toute son Épître, rendent invraisemblable l'hypothèse.

M. Salomon Reinach, *Orpheus*, Paris, 1909, p. 97, a cru pouvoir tenter un rapprochement entre le rite chrétien et une cérémonie persane. D'après l'Avesta, « la mort est un état d'impureté qui exige des précautions minutieuses pour écarter les esprits du mal, en particulier la mouche des cadavres, la *drug*, charogne. Quand le terme approche, le prêtre fait réciter au moribond une confession de pénitence, il verse le *haoma* dans sa bouche et dans ses oreilles : c'est une véritable extrême onction et peut-être la source même de ce rite chrétien. » Ce *peut-être* n'est vraiment pas superflu. Saint Jacques ne parle pas des morts, ne se préoccupe pas d'assurer la protection des survivants contre les esprits du mal, il ne pensait guère à la mouche des cadavres et au *haoma*. Les rites sont dissemblables, les effets différents, aucun argument ne prouve une dérivation.

L'affirmation de Renan, *Origines du christianisme*, t. II, p. 154-156, n'est pas moins fantaisiste. Il dit que l'extrême onction était administrée chez les gnostiques « d'une manière qui devait faire une vive impression et que l'Église catholique a imitée. » Ces hérétiques usaient-ils de ce rite? Les naasséniens oignaient « d'un chrême ineffable, » *Philosophoumena*, l. V, 7, *P. G.*, t. XVI, col. 3131; les ophites « d'un chrême blanc, » tiré de l'arbre de vie, Origène, *Contra Celsum*, l. VI, 27, *P. G.*, t. XI, col. 1333; chez quelques valentiniens, les mourants étaient soumis à une étrange cérémonie appelée *redemptio mortuorum*, c'était une effusion d'eau mêlée de baume ou d'huile destinée à rendre l'homme invisible aux puissances supérieures, S. Irénée, *Cont. hær.*, l. I, c. XXI, n. 5, *P. G.*, t. VII, col. 665; Théodoret, *Hæret. fabul. compendium*, l. I, 11, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 361, des papyrus font allusion à des onctions semblables. Cf. Anrich, *op. cit.*, p. 104. Mais sur le but de quelques-uns de ces rites nous n'avons aucun renseignement. Ceux que nous pouvons rapprocher

des cérémonies chrétiennes ont une lointaine analogie avec l'ablution d'eau ou avec l'onction du baptême; l'effusion du chrême ineffable des naasséniens suit un bain dans l'eau vive, le chrême blanc des ophites sert à imprimer le « sceau », et la *redemptio mortuorum* de certains valentiniens remplace la rédemption ou le rite d'initiation des autres partisans de la même secte. Elle était retardée jusqu'au dernier moment comme le baptême l'était parfois chez les catholiques; elle n'a qu'une vague ressemblance avec l'onction des mourants : le rite et les effets ne sont pas les mêmes. D'ailleurs, il ne suffit pas de découvrir des analogies, il faut saisir une influence. Or, c'est entre les années 120-170 que se placent les premiers systèmes gnostiques. D'autre part, l'Épître de saint Jacques a été composée beaucoup plus tôt; tel est non seulement l'avis des catholiques, mais le jugement d'un bon nombre de critiques protestants ou non chrétiens. Selon toute probabilité, les onctions des gnostiques sont ou des cérémonies chrétiennes conservées et dénaturées ou des rites païens issus de religions orientales. Si donc il y a parenté entre la *redemptio mortuorum* et l'onction des malades, elle est au rebours de celle qu'imaginait Renan.

Il n'est pas plus facile d'attribuer une origine juive au rite recommandé par saint Jacques. Cf. *The Jewish encyclopedia*, New York, 1901; art. *Anointing*, t. I, p. 613. Sans doute, l'huile est un médicament employé en Palestine, Is., I, 6; Luc., X, 34; elle sert à divers usages profanes (toilette, sépulture, etc.) et les onctions sacrées sont nombreuses (pierre, objets destinés au culte, grand-prêtre, roi, prophète, Messie). Mais l'acte prescrit par saint Jacques n'est pas connu des Juifs. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin, 1903, p. 183, croit découvrir dans le livre slave des *Secrets d'Hénoch* (trad. Bonwetsch), des traces d'un « sacrement de l'huile ». Avant qu'Hénoch entre dans le ciel, Dieu ordonne à l'ange Michel de le dépouiller des vêtements qu'il portait sur terre, de l'oindre et de lui donner d'autres habits. Le sacrement de l'huile accorderait un corps céleste et nouveau, XXII, 8. Ici, encore, l'analogie est à peine visible, sujet, rite, effets sont différents. Le cas d'Hénoch est d'ailleurs isolé. Il ne faut pas oublier que le livre des *Secrets d'Hénoch* peut n'avoir été composé que vers la fin du Ier ou le commencement du IIe siècle, et que, si tout y est spécifiquement juif d'origine, des remaniements chrétiens ne sont pas invraisemblables. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig, 1909, t. III, p. 290-294.

L'histoire ne connaît donc aucun antécédent juif ou païen de l'extrême onction chrétienne. Et l'affirmation de Jacques oblige à remonter jusqu'à Jésus. Pour le catholique, la conclusion s'impose. Le rite dont parle l'Épître accorde le salut, et la rémission des péchés. Dieu seul peut donner de telles grâces; seul, il a le droit d'annexer leur collation à l'accomplissement d'un rite; un apôtre n'aurait pas été capable, par sa propre autorité, d'obliger Jésus à guérir ou à sanctifier le malade, quand une onction est faite sur lui par les prêtres. Cet argument est proposé par tous les théologiens et suffit au croyant. Même s'il n'était pas possible de remonter historiquement de saint Jacques à Jésus, le chrétien serait pleinement rassuré; il sait que l'Écriture n'est pas l'unique source de foi et qu'il n'est pas obligé d'y découvrir explicitement affirmés tous les dogmes.

L'apologiste peut démontrer par des arguments non théologiques que l'extrême onction est antérieure à l'Épître. Saint Jacques n'invente pas. Il parle d'un rite connu. Sa recommandation très claire pour des initiés serait trop succincte et trop vague si elle était une révélation tout à fait nouvelle. Les presbytres n'auraient pas su ce qu'ils devaient faire (qu'on compare les rituels des diverses liturgies avec la mention de l'Écriture, on découvrira immédiatement les lacunes de cette dernière); les fidèles auraient été imparfaitement renseignés sur les effets à attendre, les dispositions à présenter. L'Épître de saint Jacques très originale dans sa forme ne fait que rappeler des doctrines connues. L'auteur n'est pas un révolutionnaire, il ne se pose même pas en réformateur. Son enseignement surtout pratique et moral se rapproche de celui de Jésus dans le discours sur la montagne et même des doctrines juives. La lettre a été composée vers 61 (Liagre, Cornely, Bartmann, Felten, Brassac); vers 40-50 (Zahn, Beyschlag, Ritschl, Schegg, B. Weiss, Belser, Camerlynck). L'extrême onction aurait donc été connue et employée avant ces dates. Il devient bien difficile, sinon impossible, de trouver entre son apparition et la mort de Jésus le temps matériel nécessaire pour qu'elle ait pu se glisser dans les communautés, puis se faire accepter, et enfin s'imposer comme un rite qui s'accomplit *au nom du Seigneur*.

L'historien se souvient d'ailleurs que « le Sauveur songeait autant aux intérêts des âmes des malades qu'à ceux de leurs corps et que plusieurs fois il a guéri les infirmités spirituelles en même temps que les infirmités corporelles... Que Jésus... se soit expliqué sur les onctions des malades et leur ait donné pour l'avenir une efficacité spirituelle, c'est ce qui serait tout à fait en harmonie avec l'histoire évangélique. » Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1907, p. 283. Aux malades, le Christ accorde rémission des péchés et guérison. Moins d'un demi-siècle plus tard, un écrivain chrétien recommande un rite qui, accompli *au nom du Seigneur*, sauve et assure le pardon des fautes. La concordance des effets est remarquable. Cet auteur se donne comme un apôtre et de sérieux arguments authentiquent sa déclaration. Cf. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, Paris, 1908, p. 189-203. Vraiment, son attestation ne peut être en désaccord avec l'enseignement du Maître dont il est le *témoin* officiel et sur tous les autres points — la preuve est facile à faire — scrupuleusement exact.

Plusieurs exégètes et théologiens (Maldonat, Berti, Sainte-Beuve, Schell) ont même cru découvrir dans l'Évangile une affirmation *expresse* de l'institution immédiate du sacrement de l'extrême onction par le Christ. Saint Marc nous apprend que les Douze, envoyés en mission par Jésus, « chassaient beaucoup de démons, oignaient d'huile beaucoup de malades et les guérissaient, » VI, 13. Ce rite aurait été celui que recommande Jacques, le sacrement catholique de l'extrême onction.

Sous cette forme rigoureuse l'affirmation dépasse la portée du texte. Saint Marc dit que par l'onction les apôtres guérissaient des malades. Donnaient-ils aussi le pardon des péchés et des faveurs spirituelles? L'évangéliste ne le fait pas savoir. On objecte que la mission avait pour but la conversion d'Israël et on conclut que l'onction devait guérir les âmes. La prémisse fût-elle exacte, la conclusion ne s'imposerait pas. Les cures miraculeuses opérées par les apôtres pouvaient servir seulement à éclairer les esprits et à toucher les cœurs. Les textes d'ailleurs sont muets sur la collation de la grâce et la rémission des péchés par les envoyés du Christ. Dans saint Matthieu, X, 1, on lit : « Ayant appelé ses douze disciples, Jésus leur donna pouvoir sur les esprits impurs afin de les chasser et de guérir toute maladie et toute infirmité. » Saint Luc, IX, 1, 2, écrit : « Ayant assemblé les Douze, Jésus leur donna puissance et autorité sur tous les démons et le pouvoir de guérir les maladies. Et il les envoya prêcher le royaume de Dieu et guérir les maladies. » Les deux évangélistes sont donc d'accord avec saint Marc,

VI, 7, sur le but de la mission : « Il appela près de lui les Douze et il commença à les envoyer deux à deux en leur donnant pouvoir sur les esprits impurs. » Il n'est dit nulle part que Jésus a accordé le droit de remettre les péchés. C'est plus tard que l'Évangile le lui fait concéder. Aussi rendant compte de la mission, saint Luc, IX, 6, parle comme saint Marc : « Les disciples étant partis allèrent de village en village, prêchant l'Évangile et opérant partout des guérisons. » Les faveurs spirituelles, le pardon des péchés ne sont pas mentionnés. Les théologiens ont observé que les onctions étaient faites sur des Juifs, et que les apôtres ont été institués prêtres à la cène seulement : il ne pourrait donc pas être question d'un sacrement au sens strict. Maldonat, pour éluder l'objection, est obligé de répondre : Les règles sur le ministre et le sujet de l'extrême onction subiraient une exception. Celui qui a établi la règle pouvait en dispenser. A coup sûr, mais n'est-il pas plus naturel d'admettre qu'il ne posait pas encore la loi, qu'il n'instituait pas d'une manière rigoureuse et formelle le sacrement proprement dit. Dépourvue d'appui dans le texte évangélique, l'opinion de Maldonat ne peut invoquer qu'un petit nombre de témoignages vraiment explicites et favorables, elle n'a pas pour la soutenir l'appui d'une véritable tradition. Cf. Kern, *op. cit.*, p. 71-80.

« C'est à bon droit, écrit donc Knabenbauer, *Evangelium secundum Marcum*, Paris, 1894, p. 163, que ce sentiment a été abandonné et avec Bellarmin, Estius, Corneille de La Pierre, Jansénius, Calmet et tous les modernes, il faut dire que l'onction fut seulement une figure et une ombre du sacrement. » Très prudemment, le concile de Trente, sess. XIV, *De extrema unctione*, c. I, enseigne que Jésus-Christ a institué l'onction comme un véritable sacrement *insinué* par Marc, promulgué par Jacques. Ainsi pensent les plus récents commentateurs. « Le rite est bien le même qui demeure en usage dans l'Église. » Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1911, p. 148. Il « a beaucoup d'analogie avec le rite chrétien de l'extrême onction qui en est plus ou moins dérivé, » reconnaît M. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1907, t. I, p. 901. Mais l'essai passager est devenu une institution permanente; aux apôtres ont succédé les prêtres; la guérison des corps s'efface devant la cure des âmes; l'effet miraculeux semble avoir survécu un instant sans onction dans le charisme des guérisons; l'huile est devenue d'un emploi normal, universel, mais pour le salut des âmes. Le miracle a facilité l'acceptation du sacrement. La mission des Douze a préparé l'intervention de l'Église.

I. Sources. — Jac., V, 14-18; Marc., VI, 13.

II. Travaux catholiques. — Les commentaires de ces passages, surtout de l'Épître de saint Jacques (Estius, Corneille de La Pierre, Fromond, Bisping, Drach, Liagre, Messmer, Scheeg, Trenkle, Fillion, Calmes, Belser, Van Steenkiste); les traités des théologiens sur les sacrements (surtout Bellarmin, de Augustinis, Schanz, Gihr, Schell, Sasse, Pesch); les monographies déjà citées (de Sainte-Beuve, Schmitz, Boudinhon et surtout Kern).

III. Travaux non catholiques. — Les commentaires, surtout ceux de l'Épître de Jacques (Spitta, Mayor, Beyschlag, Von Soden, B. Weiss, Hort, Carr, Hollmann, Windisch, Mayer et Busch, etc.); 1 monographie très importante de Puller, *Anointing of the sick*, Londres, 1904, c. I, p. 7-42; les manuels de théologie biblique traitent sommairement ou omettent la question.

C. Ruch.

II. EXTRÊME ONCTION DU Ier AU IXe SIÈCLE. — Un grand nombre de protestants soutiennent que l'extrême onction n'a été d'un usage commun en Occident qu'au XIIe siècle; qu'à cette époque seulement elle est devenue ce qu'elle est aujourd'hui pour les catholiques, un rite productif de la grâce, un complément de la pénitence, un secours des mourants; c'est alors et même au siècle suivant que les docteurs chrétiens se seraient habitués à voir en elle un sacrement et à en attribuer à Jésus-Christ l'institution. Cf. Daillé, *Disputatio de duobus latinorum ex unctione sacramentis, confirmatione et extrema unctione*, Genève, 1659; Augusti, *Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie*, Leipzig, 1817-1831, t. IX, p. 473. De nos jours, ces hypothèses sont encore proposées, parfois pourtant avec de légères atténuations. Steitz avoue que, si le sacrement n'apparaît sous sa forme définitive qu'au XIIe siècle, c'est à la suite d'une évolution dont il place le début à la fin du VIIIe. *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1904, t. XIV, p. 306. Même affirmation dans Puller, *The anointing of the sick in Scripture and tradition with some considerations on the numbering of the sacraments*, Londres, 1904. Primitivement, l'extrême onction n'est qu'un rite administré aux malades et destiné à leur rendre la santé; au IXe siècle, on commence à voir en elle un moyen d'obtenir la rémission des péchés et partant la grâce, et c'est ce qui permit aux théologiens du XIIe siècle de tenir ce rite pour un des sept sacrements.

Il sera facile de démontrer qu'aux IXe et VIIIe siècles, l'extrême onction passe déjà pour produire des effets spirituels et qu'elle est administrée aux mourants, en vertu d'un précepte divin. Des témoignages nombreux et convaincants obligent à admettre « que nous nous trouvons en face d'un fait établi, devant une théorie acquise qui suppose une naissance et une existence antérieures et que nous n'assistons point aux semailles d'idées neuves qui mettront trois ou quatre siècles à mûrir pour enrichir l'Église d'un sacrement supplémentaire » Netzer, *L'extrême onction aux VIIIe et IXe siècles*, dans la *Revue du clergé français*, 1911, p. 182.

En fait, nous découvrons avant cette époque un nombre respectable de témoignages. Par son importance, par l'usage qui en fut fait dans la suite, l'un d'eux, celui d'Innocent Ier (416), marque une date. Il convient donc d'étudier séparément les textes antérieurs et les textes postérieurs au Ve siècle.

Quelque abondante que soit la moisson, elle peut paraître insuffisante. Et on a parlé du silence relatif de l'antiquité sur l'extrême onction; le baptême et l'eucharistie sont beaucoup plus souvent nommés. Théologiens, apologistes et historiens ont fait connaître les causes de cette différence. — I. Explication du silence relatif de l'antiquité. II. Les quatre premiers siècles. Avant Innocent Ier. III. Du Ve au VIIe siècle. IV. Aux VIIIe et IXe siècles.

I. Le silence relatif de l'antiquité sur l'extrême onction ne prouve pas la non-existence du sacrement. — Il est naturel que le rite recommandé par saint Jacques n'ait pas été aussi souvent mentionné par les écrivains anciens que d'autres sacrements. Aujourd'hui encore, il en est de même. L'extrême onction n'étant pas, en règle générale, indispensable pour le salut, est moins nécessaire que le baptême, l'eucharistie, la pénitence; elle est moins souvent conférée. Il en était ainsi dans les premiers siècles surtout. Comme l'observe Chardon, *Histoire des sacrements, Extrême onction*, c. I, dans *Theologiæ cursus completus*, Paris, 1840, t. XX, col. 755 : « Il était presque impossible, dans le temps que les chrétiens étaient mêlés avec les païens, d'administrer ce sacrement sans l'exposer à la vue des infidèles...; car d'ordinaire, il s'en trouvait toujours dans la même famille qui étaient encore païens, ou au moins qui n'étaient pas encore initiés aux mystères... Les ministres de l'Église se seraient beaucoup exposés en cette occasion, en allant ainsi de maisons

en maisons et c'est ce que ne permettait pas la prudence chrétienne... Pour éviter cet inconvénient, on permettait aux chrétiens d'emporter l'eucharistie dans leurs maisons... Les choses étant sur ce pied dans les trois premiers siècles, il n'est pas surprenant que, dans le suivant, on ait encore négligé de recevoir ce sacrement : c'était une suite de l'état où on s'est trouvé. » On a fait observer aussi que l'extrême onction n'était conférée ni aux martyrs ni aux saints, ni aux fidèles condamnés à la pénitence publique : sous cette forme générale, ces affirmations sont contestables. Cf. Kern, *De sacramento extremæ unctionis*, Ratisbonne, 1907, p. 18. Il paraît très probable pourtant, sinon certain (voir le texte d'Innocent Ier étudié plus loin) que, pour l'un ou l'autre de ces trois motifs, l'extrême onction a pu n'être pas administrée.

Des érudits ont cru parfois constater que les laïques s'oignaient eux-mêmes. Que le fait ait été légitime ou non, ait porté atteinte ou non à la validité du rite, s'il a eu lieu, il rend raison du défaut d'attestations nombreuses en particulier dans les documents liturgiques. Il faut ajouter que dans les Églises où la recommandation de saint Jacques sur l'intervention *de plusieurs presbytres* était prise à la lettre, la collation du sacrement, étant beaucoup plus difficile, fut plus aisément négligée : les communautés comptaient un nombre toujours plus considérable de chrétiens, les campagnes passaient à la religion nouvelle, les paroisses n'étaient pas dès l'origine régulièrement organisées. La pluralité des ministres dut rendre moins fréquente l'administration du sacrement. Partout et toujours d'ailleurs, il faut compter avec la faiblesse humaine. A l'époque des invasions barbares, par exemple, la charge pastorale devint très lourde, elle fut confiée souvent à des hommes peu préparés et le ministère fut en souffrance. Ainsi dans les premiers siècles de l'Église franque, les conciles durent rappeler aux prêtres l'obligation de visiter les malades, aux évêques le devoir de bénir l'huile sainte; les capitulaires impériaux et épiscopaux blâmèrent les rétributions excessives qu'exigeaient les ministres des sacrements et qui détournaient les fidèles de leur réception. Les documents du temps constatent l'ignorance et la superstition des fidèles : on en arriva, en certains milieux, à considérer l'onction comme un privilège dont le bénéfice était réservé aux clercs. Cf. Netzer, *loc. cit.*, p. 205-206. Ces faits dûment constatés expliquent pourquoi les preuves de l'existence du sacrement des malades, sans être rares, ne sont pas plus fréquentes.

Certains catholiques ont cru pouvoir alléguer aussi la loi du secret. Des érudits ont contesté, il est vrai, l'existence dans les deux premiers siècles de la discipline de l'arcane, soutenu que dans la suite la discrétion catéchétique et liturgique avait un caractère fictif et que l'on taisait officiellement ce que tout le monde savait ou pouvait apprendre. Batiffol, art. Arcane, t. I, col. 1738-1758. Mais même s'il en était ainsi, ce qui n'est pas universellement admis, cette attitude eut pour conséquence le silence relatif des écrivains chrétiens. Quoi qu'il en soit, ce qu'écrivait Chardon, *op. cit.*, col. 755, reste vrai : « Les anciens avaient pour maxime de ne parler de nos mystères que lorsque la nécessité les y contraignait et rien ne les obligeait à parler de celui-ci... Si les Pères ont parlé dans ce temps des autres sacrements..., ç'a été ou pour réfuter les calomnies des païens ou pour instruire les catéchumènes..., et il n'était point nécessaire qu'ils parlassent de ce sacrement que les premiers ne connaissaient pas et dont on avait tout le temps d'instruire les seconds lorsqu'ils seraient dans l'Église. »

Nous ne sommes pas en présence d'une vérité niée, caricaturée par les infidèles, dénaturée par les hérétiques. Il ne s'agit pas d'un acte qui se répète comme l'eucharistie, qui exige des dispositions nombreuses comme la pénitence, qui est l'objet des catéchismes antérieurs à l'initiation chrétienne comme le baptême et la confirmation, qui se fait en pleine assemblée des fidèles solennellement, qui a une extrême importance pour la vie de la communauté comme l'ordination. Même aujourd'hui, les chrétiens entendent-ils souvent des sermons sur l'extrême onction, et les ouvrages consacrés à ce sacrement par des catholiques sont-ils aussi nombreux que ceux qui sont composés sur l'eucharistie? Certainement on pourrait encore parler du silence relatif qui, au XXe siècle, est gardé sur ce sacrement. Et si on établissait un rapport entre le nombre des affirmations, des controverses, des écrits consacrés de nos jours à la communion et le nombre des affirmations, controverses, écrits relatifs à l'extrême onction, on conclurait peut-être que la situation est telle qu'elle fut jadis.

Sans doute, l'Écriture parle de l'onction et on pourrait être tenté de croire que ce rite a été mentionné par de nombreux commentateurs. Malheureusement, les Épîtres catholiques ont été expliquées par peu de Pères. Des travaux de Clément d'Alexandrie, de Didyme, de saint Cyrille d'Alexandrie et de saint Augustin il ne nous reste plus que des fragments. Le premier commentaire complet que nous possédons encore est du vénérable Bède; or, il contient un très précieux témoignage sur l'extrême onction. L'Épître de saint Jacques, puisqu'elle est deutérocanonique, n'a pas eu partout la même diffusion dans l'Église, et le rite qu'elle recommandait a dû être ignoré dans les Églises où la lettre elle-même n'était pas encore parvenue. D'autre part, « en Orient avant le Ve siècle et en Occident avant le VIIIe, saint Marc n'a pas eu de commentateurs. » Cornely, *Manuel d'introduction historique et critique à toutes les saintes Écritures*, trad. franç., Paris, 1908, t. II, p. 323. Et le plus ancien interprète grec du second Évangile, Victor d'Antioche, parle de l'extrême onction. Enfin l'Ancien Testament ignorait ce rite; comme l'observent les théologiens scolastiques, il ne signale aucune cérémonie qui puisse être considérée comme une figure du sacrement des mourants. Ainsi, la Bible n'offrit pas occasion de parler de l'extrême onction; il en fut tout autrement du baptême, de la pénitence, de l'eucharistie et de l'ordre.

Il est pourtant des écrits où on s'attendrait à trouver au moins des allusions à l'extrême onction, ce sont les récits de morts des fidèles. Avec grande attention, de Sainte-Beuve a examiné cet argument. *Op. cit.*, col. 73-80. Après avoir étudié toutes les descriptions des derniers moments des premiers chrétiens connues de ui, il aboutit à ces conclusions qui n'ont pas perdu leur valeur. Certains parmi ces fidèles sont morts après avoir reçu le baptême et n'avaient aucun besoin de l'extrême onction. D'autres n'ont pas été malades, mais sont subitement passés de vie à trépas. Plusieurs étaient de grands personnages qui, de leur vivant même, étaient tenus pour des saints : peut-être n'a-t-on pas jugé à propos de leur appliquer un rite dont un effet est la rémission des péchés. Pour beaucoup on ne dit pas non plus qu'ils aient reçu la communion ni la pénitence; or ce sont des fidèles pieux dont la vie et la mort sont présentées comme des exemples, et nous savons que le Ier concile de Nicée, can. 13, confirme « la loi antique de l'Église qui défend de priver du dernier et nécessaire viatique celui qui est près de la mort; » on doit *lui accorder le pardon* et *l'admettre à la communion*. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 594. L'extrême onction étant un

complément de la pénitence a pu être confondue avec elle, les deux rites seraient désignés d'un mot. De même qu'on dit aujourd'hui d'un chrétien qu'il est mort muni *des sacrements de l'Église*, de même on a pu parler des fidèles qui quittaient cette vie réconciliés *avec Dieu et la société chrétienne*, dans *des sentiments de pénitence, de piété, de dévotion, après avoir reçu les secours de la foi*, etc. Ces expressions et d'autres semblables ne nous renseignent pas avec précision sur ce qui s'est passé et ne permettent pas d'affirmer la collation de l'extrême onction, mais n'autorisent pas non plus à la mettre en doute ou à la nier. Les auteurs des récits de fins dernières ne disent-ils pas parfois qu'un fidèle a reçu le *viatique*, sans parler de la *pénitence* : on n'a pas le droit de conclure que le pardon des péchés n'a pas été accordé. Kern fait aussi cette juste observation. *Op. cit.*, p. 23-24. Si l'on écarte tous les textes relatifs à la pénitence publique, il ne reste peut-être pas un seul témoignage clair des premiers siècles attestant qu'un mourant s'est confessé et a reçu l'absolution. Théologiens et historiens catholiques ne concluent pas que le pardon des péchés était refusé alors à tous les mourants. Et il est facile de comprendre que, si le silence a été gardé sur la pénitence, il l'a été aussi sur le rite qui en est considéré comme le complément.

Parfois même l'extrême onction peut être désignée, mais sous une forme équivoque. Les documents parlent des *sacrements* reçus par un malade ou un moribond. Ce pluriel ne dit pas exactement ce qui s'est passé, mais oblige à conclure que le viatique ou la pénitence n'a pas été donné seulement. Un assez grand nombre d'écrivains font l'éloge de l'*huile sainte*, de l'*onction sacrée* et leur langage pas plus que le contexte ne permet de savoir s'ils pensent aux rites secondaires du baptême, à la confirmation, à la préparation à la mort, ou enfin à ces trois actes. On ne peut évidemment invoquer ces textes en faveur de l'extrême onction. Mais l'historien prudent est obligé de reconnaître que *peut-être* les anciens écrivains chrétiens ont fait allusion ou rendu hommage à ce rite en des phrases dont malheureusement il nous est impossible de préciser le sens.

II. Les quatre premiers siècles. Avant Innocent Ier. — 1° *Enseignements des Pères; affirmations, allusions, indices.* — Saint Irénée, *Cont. hær.*, l. I, c. XXI, n. 5, *P. G.*, t. VII, col. 666, écrit : « D'autres gnostiques [marcosiens], pour racheter les fidèles prêts à quitter la vie, versaient sur leurs têtes de l'huile mélangée à de l'eau et prononçaient en même temps les invocations mentionnées plus haut. Ce qu'ils font afin que les morts ne puissent être saisis et retenus par les principautés et puissances supérieures et afin que leur homme intérieur monte plus haut d'une manière invisible. » Est-il vrai que, comme l'affirme Kattenbusch, *Realencyclopädie*, t. XIV, art. *Œlung*, p. 306, « seul le préjugé théologique a pu, avec Bellarmin, Binterim, Probst, etc., » voir aussi Schmitz, *De effectibus sacramenti extremæ unctionis*, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 8-9, « conclure que, dans l'Église catholique, il y avait alors une onction des mourants qui aurait été imitée et déformée par les hérétiques? » Évidemment, le texte cité ne suffit pas à démontrer l'existence de cette institution. Néanmoins, il est certain, saint Irénée lui-même l'affirme, que les gnostiques ont, dans leur culte, juxtapose à des pratiques grossières et superstitieuses à des cérémonies dérivées des mystères du paganisme, des rites chrétiens plus ou moins défigurés. Cf. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 198. Puisque nous ne connaissons pas d'équivalent païen de l'extrême onction, on peut donc à bon droit se demander si la cérémonie marcosienne n'est pas une transposition du rite catholique destiné à sauver l'âme des péchés et du diable, à supprimer les obstacles qui l'empêcheraient d'accéder au paradis. Ailleurs, *Cont. hær.*, l. II, c. XXXII, n. 4, *ibid.*, col. 829, Irénée parle du *charisme des guérisons*. Les vrais disciples du Christ opèrent en son nom des miracles, « selon le don que chacun a reçu. » Les uns chassent les démons, d'autres prophétisent. « D'autres soignent *par l'imposition des mains* et rendent à la santé ceux qui souffrent de quelque maladie. » Ce texte qui ne parle pas de l'extrême onction vaut la peine d'être relevé avec soin. Il s'agit ici, manifestement, du pouvoir miraculeux que signale saint Paul : les expressions employées (*quemadmodum unusquisque accepit donum ab eo*) et l'énumération l'établissent d'une manière péremptoire. Or, c'est par l'*imposition des mains* et non par une onction que la faveur s'obtient, l'intervention des prêtres n'est pas requise, l'effet produit est extraordinaire. Impossible donc de confondre le charisme ainsi présenté avec le rite recommandé par saint Jacques.

Dans son *Commentaire sur Daniel* (paru entre 200-204), saint Hippolyte écrit, l. I, c. XXXIII, édit. Bonwetsch et Achelis, *Hippolytus Werke*, Leipzig, 1897, t. I, p. 44-45 : « C'est pourquoi, le cœur en éveil et menant une vie sage, imitez Susanne et usez des délices du paradis et *profitez de l'eau perpétuelle et faites disparaître toute souillure et sanctifiez-vous par l'huile céleste*, afin que vous offriez à Dieu un corps pur et que vous allumiez vos lampes et que vous attendiez l'époux pour que, s'il frappe, vous le receviez et que vous louiez Dieu par le Christ. » Il faut reconnaître qu'il peut être question ici du baptême, de la rémission des péchés qu'il produit et des onctions qui le suivent. Pourtant, le commentaire ne s'adresse pas à des catéchumènes, mais à des chrétiens, ils sont invités à imiter Susanne, à mener une vie sage; d'autre part, les fidèles sont sanctifiés par l'*huile céleste* afin d'être prêts, si l'époux frappe, à le recevoir. L'onction ici célébrée ne serait-elle pas celle des malades qui attendent leur Dieu? Saint Hippolyte mentionnerait le baptême, la pureté de vie, la pénitence et le rite qui permet d'entrer en contact avec le Christ. Mais peut-être faut-il entendre d'une manière métaphorique l'*huile de sanctification* : il s'agirait seulement des grâces de l'Esprit-Saint. L'épisode de Susanne est, en effet, commenté par saint Hippolyte d'une manière allégorique. Cf. d'Alès, *La théologie de S. Hippolyte*, Paris, 1906, p. 125.

C'est encore un texte peu explicite, un indice, que Kern, *op. cit.*, p. 54, relève dans Tertullien. *De præscriptionibus*, c. XLI, *P. L.*, t. II, col. 56. L'adversaire des hérétiques leur reproche de supprimer toute barrière entre hommes et femmes, fidèles et catéchumènes, païens et chrétiens. « Les femmes hérétiques elles-mêmes comme elles sont effrontées! Elles qui osent enseigner, discuter, faire les exorcismes, promettre des guérisons et peut-être baptiser! » Puis Tertullien reproche aux sectes de « confier à des laïques des fonctions sacerdotales. » Ainsi, d'après lui et d'après l'Église, car la violation de cette règle lui paraît une audace inouïe dont ses lecteurs comprendront la gravité, il y a des *promesses de guérison* qui ne doivent pas être données par des femmes. Or, il ne s'agit pas ici de soins médicaux, Tertullien parle d'opérations strictement religieuses. Il n'est pas question non plus, semble-t-il du charisme de guérison, car, d'après Tertullien, ce don extraordinaire n'est pas réservé à la hiérarchie dans sa lettre *à Scapula* c. IV, *P. L.*, t. I, col. 703, il affirme que le *chrétien* Proculus, surnommé Torpacion, avait autrefois guéri par une onction l'empereur Sévère; il croyait donc que le charisme des cures miraculeuses pouvait être conféré à tout *chrétien* et profiter même à un païen. Mais il y a, semble-t-il, pour Tertullien, d'autres *promesses de guérison* que les femmes ne peuvent pas faire, et qui,

comme la prédication, la controverse, l'exorcisme, le baptême, exigent l'intervention des membres de la hiérarchie. Ne serait-ce pas l'onction qui, d'après saint Jacques, doit être faite sur les malades par les presbytres?

Enfin, le texte de l'apôtre est cité pour la première fois. Origène énumère six moyens qui permettent au baptisé de se relever du péché, *In Lev.*, homil. II, 4, *P. G.*, t. XII, col. 418 sq. : le baptême, le martyre, l'aumône, le pardon, le zèle, l'amour de Dieu : « Il en reste un septième, mais dur et douloureux, c'est la rémission des péchés par la pénitence : le pécheur lave sa couche de larmes, ses pleurs deviennent son pain du jour et de la nuit, il ne rougit pas de révéler au prêtre du Seigneur son péché et de demander un remède, selon celui qui a dit : *Je l'ai décidé : je déclarerai contre moi mon injustice au Seigneur et vous avez remis l'iniquité de mon cœur.* En cela se réalise aussi ce qu'a dit l'apôtre : *Si quelqu'un est malade, qu'il appelle les presbytres de l'Église et qu'ils lui imposent les mains, l'oignant d'huile au nom du Seigneur et la prière de la foi sauvera le malade et s'il est dans les péchés, ils lui seront remis.* »

Beaucoup de protestants, à la suite de Daillé, cf. Kattenbusch, *op. cit.*, p. 305, estiment que tout le texte doit s'entendre de la pénitence et de la pénitence seulement. C'est elle qui est laborieuse et pénible : aveu des fautes et repentir coûtent au pécheur; l'extrême onction des catholiques est le sacrement de la miséricorde. Hanté de la tentation d'allégoriser et habitué à ne pas suivre le sens littéral, Origène a vu dans la maladie le péché, dans l'onction la pénitence. N'assimile-t-il pas avec complaisance e prêtre au médecin, les fautes à l'infirmité et la cure spirituelle à la guérison matérielle? Ne savons-nous pas que l'onction a été parfois employée dans l'Orient pour la réconciliation des pécheurs? Cette interprétation et ces arguments méritent attention. Des catholiques, Boudinhon, *loc. cit.*, p. 397, ont proposé la même explication.

De nombreux théologiens la repoussent. Ils pensent que pour Origène la septième manière d'obtenir le pardon est la suivante : « La rémission des péchés est obtenue lorsque quelqu'un, la douleur dans l'âme, confesse au prêtre ses péchés, et si celui qui fait ses aveux est malade, alors s'accomplit aussi ce que dit saint Jacques. » Kern, *op. cit.*, p. 54. De Sainte-Beuve écrit de même : « Origène parle ici de la pénitence du chrétien prise dans sa totalité et qui comprend le sacrement appelé de ce nom et celui de l'extrême onction. » *Op. cit.*, col. 35. Cf. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, 3e édit., t. VII, p. 254-256.

Pour justifier ce sentiment, les tenants de cette opinion font valoir plusieurs arguments. Origène, disent-ils, n'allégorise pas toujours, rien dans son langage n'indique qu'il le fait ici. On pourrait observer cependant qu'immédiatement avant de citer le texte de saint Jacques, il a appelé la pénitence un *remède* et il faut bien avouer que le docteur alexandrin est porté à emprunter à l'art médical des termes de comparaison pour décrire la cure des âmes. Kern observe en second lieu que, dans l'homélie où ce développement est inséré, le docteur alexandrin a l'idée de comparer aux sacrifices antiques pour le péché les nouveaux modes de rémission de fautes. Il aurait donc tort, conclut Kern, de compliquer son exposé en recourant à des allégories secondaires. Il est facile de répliquer qu'il ne le fait qu'en passant et que son besoin de découvrir partout des figures a pu l'amener à commettre ce qu'à tort ou à raison nous considérons comme une faute de goût : la clarté d'ailleurs de la thèse générale de l'homélie n'est pas en péril. Kern présente un argument plus subtil et peut-être plus fort. Si Origène entend au sens allégorique la recommandation de saint Jacques, il la rend inintelligible. La phrase de l'apôtre devient la suivante : « Si quelqu'un est malade, c'est-à-dire pécheur, qu'il appelle les presbytres de l'Église et l'oraison de la foi sauvera, c'est-à-dire absoudra le coupable *et s'il a des fautes, rémission lui sera accordée.* » Il est certain qu'ainsi rédigée, la phrase est ridicule. Mais Origène l'a-t-il prévu? N'a-t-il pas pu songer au sens général de la recommandation de saint Jacques allégoriquement comprise sans prendre la peine de chercher la signification précise de chacun des membres de la proposition? Sans faire tort à sa mémoire, on peut le soutenir.

Pesch, *loc. cit.*, insiste beaucoup sur la circonstance de l'onction et s'efforce de démontrer que ce rite, mentionné par Origène, n'a jamais été un moyen de remettre les péchés, même en Orient. Il lui est facile de faire justice de quelques-uns des arguments invoqués par les adversaires. Ils citent le 35e canon du concile de Nicée attribué à saint Marouta, évêque de Maipherkat. Or, ce document n'est peut-être pas de lui; il nous est parvenu, non sous sa forme primitive, mais dans une rédaction nestorienne du Ve siècle, il vise seulement le cas spécial de réconciliation publique après apostasie et ne peut être invoqué comme témoin d'une coutume contemporaine d'Origène. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 403; Braun, *De sancta nicæna synodo*, Munster, 1898, p. 84. A plus forte raison, Pesch peut-il rejeter la preuve tirée du canon 19 du synode du catholicos Mar Joseph en 554, cf. Hefele, *op. cit.*, t. III, p. 1204, d'après lequel les fidèles convertis de la superstition recevront l'*huile de la prière*. A coup sûr, il est impossible de démontrer que l'onction a été employée à Alexandrie du vivant d'Origène, non seulement pour la réconciliation officielle et publique des hérétiques, mais pour l'exomologèse sacramentelle. Cette remarque faite, la question se pose encore : l'onction n'est-elle pas entendue par Origène au sens figuré? A dire vrai, rien ne le prouve. Mais l'interprétation de Kern et de Pesch laisse subsister une grosse difficulté. Puisque, d'après eux, le texte de saint Jacques s'applique à l'extrême onction, pourquoi est-il choisi comme témoignage en faveur de la pénitence? Et ces théologiens n'expliquent pas pourquoi Origène, en citant la parole de saint Jacques, opère une addition et une soustraction. Nous lisons dans l'homélie alexandrine : « Si quelqu'un est malade, qu'il appelle les prêtres de l'Église et qu'*ils lui imposent les mains*, l'oignant d'huile au nom du Seigneur. » Un rite nouveau est introduit. Les mots « qu'ils prient sur lui » sont omis. Dire qu'Origène a cité de mémoire est une réponse commode et qui pourrait être admise si les changements étaient insignifiants. Or, l'un d'eux tout au moins, l'addition, est une importante modification.

Puller, *Anointing of the sick*, p. 43 sq., recourt à son hypothèse sur l'évolution du rite recommandé par Jacques. La première partie du conseil s'adresse, selon lui, à tous les malades, leur prescrit l'onction pour la guérison de leur corps. La deuxième vise les malades chargés de péchés et les invite à la pénitence qui seule peut leur donner le pardon. Origène n'a pensé qu'à cette seconde partie : *Et s'il a péché, rémission lui sera accordée.* C'est cette promesse seule qu'il devait citer. Mais cette proposition conditionnelle ne se suffit pas. Et voilà pourquoi il a dû reproduire le commencement de la phrase où il s'agit de l'onction seule. L'explication est ingénieuse. Mais elle pèche par la base. La recommandation de saint Jacques ne se laisse pas décomposer ainsi en deux conseils dont l'un s'applique à l'onction seule, l'autre à la pénitence seule, dont l'un promet exclusivement la guérison et l'autre la rémission des péchés. Voir Extrême onction d'après

L'ÉCRITURE. L'interprétation de Puller ne rend pas raison des modifications qu'Origène fait subir au texte de Jacques.

Le docteur alexandrin voulait prouver qu'il y avait une septième *rémission des péchés*, il l'avait nommée : c'est la pénitence. Il l'avait même appelée un *remède*, et son esprit associait habituellement les idées de pardon et de guérison. Aussi, cherchant un texte de l'Écriture pour démontrer la puissance de la pénitence, tout naturellement, il songea à la recommandation de saint Jacques. Évidemment, ceux qui croient que l'apôtre en ce passage parle seulement de l'extrême onction, éprouvent une réelle difficulté pour justifier le choix d'Origène. Mais il a été démontré que l'Épître conseille, en cas de maladie, et la confession des péchés et l'onction, voir EXTRÊME ONCTION D'APRÈS L'ÉCRITURE; si l'on veut bien se souvenir de ce fait, toute difficulté s'évanouit. Origène pouvait se servir de la parole de saint Jacques pour établir sa thèse : il est question en ce texte de la pénitence et, ce qui, selon le docteur alexandrin, est très important, il est parlé de l'aveu des fautes. Au contraire, les promesses de Jésus-Christ sur la rémission des péchés ne mentionnent pas expressément cette condition du pardon. Elles auraient donc moins bien exprimé ce que voulait dire Origène de la manière *dure et laborieuse* de rentrer en grâce avec Dieu. Et il est aussi très naturel que l'énumération dont le premier terme a été le baptême signale en dernier lieu le sacrement des malades et des mourants. En décrivant la pénitence, Origène ne dit-il pas que celui qui la pratique arrose sa couche de larmes, parole qui est une réminiscence biblique et qui se vérifie même chez le pécheur bien portant (ses pleurs sont le pain dont il se nourrit la nuit), mais qui s'applique encore mieux au malade. Aujourd'hui, sans doute, la confession étant un acte accompli très souvent par un grand nombre de catholiques, un théologien serait moins tenté de recourir, pour démontrer l'efficacité de la pénitence, au texte de saint Jacques. Mais à l'époque d'Origène, le sacrement de la réconciliation était moins en usage. Et comme il devait l'être surtout et universellement en cas de maladie grave, pour ce motif encore, le conseil de saint Jacques s'imposait à l'attention du catéchète alexandrin.

Si telle était sa pensée, le changement qu'il introduit est très naturel. Appelé par un fidèle, le prêtre lui remettait les péchés et cet acte comportait peut-être une *imposition des mains*, puis il faisait l'onction. Intentionnellement donc, Origène a modifié le texte. Les mots : « que les prêtres prient sur le malade » ne lui paraissant pas désigner assez clairement la pénitence, il les a peut-être remplacés par l'indication expresse du geste de la réconciliation. La prière qui accompagne l'onction n'est d'ailleurs pas supprimée; les prêtres versent l'huile *au nom du Seigneur*. Et même si l'on croit qu'Origène a cité de mémoire et s'est trompé, son erreur s'explique fort bien; tout naturellement, puisqu'il parlait de la pénitence, à l'expression vague de l'apôtre, il a pu substituer une description précise de l'absolution. Ainsi, le vrai sens de la parole de saint Jacques permet de découvrir la signification exacte du commentaire d'Origène et le commentaire d'Origène confirme le conseil de l'apôtre. C'est en raison de ce que l'Épître enseigne de la rémission des péchés qu'Origène la cite ici, mais il ne conteste pas et n'entend pas au sens métaphorique ce qu'elle affirme de l'extrême onction.

Eusèbe de Césarée pourrait bien avoir fait allusion à l'extrême onction. Dans son *Commentaire sur Isaïe*, *P. G.*, t. XXIV, col. 268, il explique ces paroles du c. XXV, 7, du prophète : « Ils se parfumeront, ... de myrrhe sur cette montagne. Livrez toutes ces choses aux nations... » L'Évangile, écrit Eusèbe, nous a présenté « les images et les symboles de ces dons (il s'agit des faveurs réservées aux gentils), par l'onction mystique et par le sang du salut. » Ainsi l'huile et l'eucharistie sont le gage des grâces que Dieu promet à ceux qui useront bien de ces deux grâces. Et Eusèbe explique le verset suivant, 8, d'Isaïe : La mort ayant prévalu dévorera les hommes, mais Dieu retirera toute larme de tout visage et il enlèvera de toute la terre l'opprobre de son peuple... « Alors, écrit le commentateur, lorsque les saints règneront avec le Fils de Dieu, la mort elle-même qui, autrefois, les engloutissait sera totalement anéantie. Car à sa place ou contre elle (ἀντὶ δὲ τούτου) il y aura l'*onction qui sera faite sur toutes les nations* (ἡ χρίσις ἡ κεχρισμένη εἰς πάντα τὰ ἔθνη). Ceux qui seront oints de cette huile (χρισθέντες γὰρ τῷ χρίσματι) ne seront plus sujets à la mort, mais en possession de l'immortalité et de la vie éternelles, ils affaibliront et pour ainsi dire mettront à mort la mort. » A la rigueur, on pourrait entendre ces paroles de l'*onction* du baptême, ce sacrement donnant droit au ciel. Il est plus naturel de songer soit à l'*onction* des malades, véritable antidote contre la mort, soit à une *onction* céleste. Si l'on admet la première hypothèse, Eusèbe est un témoin du sacrement des mourants, il le désigne expressément. Si l'on préfère la seconde, on aboutit à une conclusion semblable. L'onction du ciel, Eusèbe l'a dit, a un figure sur terre, il a parlé du *sang du salut et de l'huile mystique*, le premier élément est une réalité bien connue, l'eucharistie, le second doit aussi être un rite chrétien, *image et symbole* de l'onction céleste. Kern, *op. cit.*, p. 52, cite un second argument ti é d'une des quatorze homélies que Sirmond a publiées, sous le nom d'Eusèbe de Césarée. Dans celle qui a pour titre : *De la résurrection*, on lit : Par ses parfums, Marie annonce la mort du Seigneur, « car une onction est faite sur les nations qui meurent, » c'est-à-dire sur les moribonds originaires de la gentilité. *P. G.*, t. XXIV, col. 1111. L'allusion est brève, aucun contexte ne l'explique. Il faut avouer pourtant qu'en présence de ce texte, le lecteur pense naturellement à l'extrême onction. Mais quelle est l origine et la valeur de cette homélie dont l'attribution à Eusèbe de Césarée est contestée? Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. ranç., Paris, 1905, t. II, p. 29. Notre ignorance sur ces deux points ous oblige à n'user de ce témoignage qu'avec réserve. Voir plus haut, col. 1530.

Plus digne de confiance est la déposition de saint Aphraate. Dans sa *Démonstration*, XXIII, 3, *Patrologia syriaca* de Mgr Graffin, Paris, 1907, t. II, p. 10, il énumère les divers usages de l'hui e sainte. Elle est le symbole « du sacrement de vie qui parfait les chrétiens, les prêtres, les rois, les proph tes, illumine les ténèbres, oint les malades et réintroduit les pénitents. Les rites auxquels fait allusion ce texte sont officiels (baptême, confirmation, ordination, sacre royal, onction prophétique du Messie et de ses précurseurs, réconciliation de certains pécheurs). Il semble donc que l'effusion d'huile dont parle Aphraate n'est pas un usage privé, mais ecclésiastique. Sans doute le mot que nous traduisons par sacrement n'a pas le sens précis que les docteurs du moyen âge lui ont donné, mais il désigne les *mystères* des chrétiens et non des actes de dévotion personnelle. L'emploi d'huile que le malade ou son entourage pouvait faire sans recourir au prêtre était une cérémonie privée ou la demande d'un miracle, même si cette huile avait été consacrée par l'évêque ou par le prêtre. Les mots *sacrement de vie*, *mystère*, l'assimilation au baptême, à l'ordination, etc., s'appliquent mieux à la cérémonie recommandée par saint Jacques, à l'extrême onction. Cf. dom Parisot, dans *Patrologia syriaca*, Paris, 1894, t. I, p. LV, et art. APHRAATE, t. I, col. 1462.

A la même époque remonte un curieux témoignage invoqué par le B. Albert le Grand et par Kern, celui de l'*Évangile de Nicodème*, part. II, c. III. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, Leipzig, 1853, p. 325, 326, 425; voir ÉVANGILES APOCRYPHES, col. 1639. Des diverses recensions que nous possédons se dégage le récit suivant. Adam qui est dans les enfers fait raconter à ses compagnons, patriarches et prophètes, ce qui suit : il a un jour envoyé son fils Seth à la porte du paradis demander à Dieu de l'*huile* de l'arbre de miséricorde afin de recevoir une *onction, parce qu'il était malade*. Un ange apparut et répondit : Vous n'en trouverez pas maintenant; le Fils de Dieu viendra sur la terre, se fera baptiser dans le Jourdain. Sorti du fleuve, *il oindra de l'huile de miséricorde* tous ceux qui croient en lui, et cette onction sera accordée à tous ceux qui renaîtront de l'eau et du Saint-Esprit. L'huile ici mentionnée ne semble pas une figure. Elle vient d'un arbre. Elle est juxtaposée à l'eau du baptême. L'onction est réclamée par Adam *parce qu'il est malade, à cause de la douleur de son corps* : c'est aussi, semble-t-il, celle que promet Dieu. C'est bien l'*huile de miséricorde*. Les autres onctions rituelles ne sont pas ou seraient moins bien désignées ici. On peut conjecturer, sinon affirmer avec certitude, que l'auteur de ce récit romanesque a cherché dans les institutions de son époque les traits dont il compose son histoire. L'extrême onction était donc administrée autour de lui.

Est-ce à elle que fait allusion saint Athanase, dans son *Commentaire sur les psaumes*? Commentant le ps. XCII (XCI de la Vulgate), il explique ainsi les mots : τὸ γῆράς μου ἐν ἐλαίῳ πίονι : « Après les labeurs que j'ai supportés, alors je me servirai d'huile comme pour un sacerdoce royal et ce sera pour moi la récompense de longs travaux. » *P. G.*, t. XXVII, col. 405. Le concept de rémunération porte à croire qu'il s'agit de l'onction du ciel, mais la mention de la *vieillesse* et du rite de l'onction semblent in iquer que l'*huile* fait entrer en possession du salaire éternel. Dans sa lettre circulaire de 341 à tous les évêques du monde chrétien, saint Athanase, énumérant les crimes de l'évêque intrus et de ses partisans, signale l'abandon des mourants : «Les peuples aiment mieux être malades ainsi et en danger que faire venir sur leur tête la main des ariens. » *P. G.*, t. XXV, col. 235. Le texte malheureusement ne renseigne pas sur la nature de l'imposition requise. Ce peut être celle dont parle Origène. Voir plus haut. On se souvient qu'elle se fait avec l'onction : « Si quelqu'un est malade, écrit le catéchète alexandrin, qu'il appelle les prêtres de l'Église et qu'ils lui imposent les mains, l'oignant d'huile. » Celui qui sollicite l'accomplissement de ce rite « fait *venir sur sa tête la main* du ministre. » Et ce qui démontre qu'il s'agit ici de l'onction proprement dite et non pas seulement de la pénitence, c'est ce que saint Athanase signale comme la conséquence de la privation du rite : « Les fidèles aiment mieux *être ainsi malades et en danger*. » Ce qui leur manque, c'est donc un sacrement qui *guérit et qui met hors de péril*.

Saint Éphrem, s'il faut en croire G. Bickell, *S. Ephræmi syri carmina Nisibena*, Leipzig, 1866, p. 223-224, mentionne l'extrême onction. Dans le XLVIe des *Discours contre les hérétiques*, il rappelle l'usage d'après lequel les malades, *quand ils sont privés de remèdes* du médecin, ont recours aux *visiteurs*, personnages qui paraissent être prêtres. *Ces derniers prient sur eux. L'un souffle sur le patient, un autre le marque d'un signe*, c'est-à-dire, conjecture Bickell, il l'oint d'huile en traçant une croix sur lui. *S. Patris nostri Ephræm syri opera omnia*, Rome, 1737-1746, *Opera syriaca*, t. II, p. 541. S'agit-il ici vraiment du rite sacramentel? On peut se le demander : le seul effet espéré est le retour à la santé. Le recours au ministère des visiteurs n'a lieu que si les remèdes font défaut. On comprend que Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1909, t. II, p. 219, ait prudemment émis une réserve et écrit : l'extrême onction est *peut-être* mentionnée par saint Éphrem.

Bickell invoque un second passage tiré de la LXXIIIe des hymnes dites de Nisibe : « *Marquez de la croix vos mourants* [ou *vos morts*], afin qu'ils triomphent de la seconde mort. » *S. Ephræmi syri carmina Nisibena*, Leipzig, 1866, p. 223-224. Le mot employé, *mytykun*, peut, en effet, se traduire de deux manières, selon les voyelles qu'on y introduit. Si on le lit *moytaykûn*, on doit le traduire *vos mourants*; avec la ponctuation *miytaykûn* le mot signifie *vos morts*. Bickell avoue que le participe passé est rarement employé avec des suffixes : la grammaire favoriserait donc la traduction : « Marquez de la croix vos morts. » Mais, dit-il, saint Éphrem, en un autre passage (celui que nous avons cité plus haut), signale l'onction faite sur les malades. Et, ajoute-t-il, « l'usage de marquer les morts d'un signe de croix n'est mentionné nulle part. » Saint Éphrem parlerait donc de l'onction faite sur les *mourants*. Malheureusement, le texte parallèle invoqué n'est pas très probant. Et d'autre part, l'usage d'oindre les morts est attesté par le pseudo-Denys l'Aréopagite. *De la hiérarchie ecclésiastique*, c. VII, n. 2, *P. G.*, t. III, col. 556-565. « L'huile versée sur le défunt, écrit-il, signifie qu'il a fourni sa carrière et mis fin à ses glorieuses luttes. » L'onction dont parle saint Éphrem aurait, il est vrai, un autre but : permettre de *vaincre la seconde mort*. Pareil espoir s'explique mieux à coup sûr s'il s'agit d'un rite pratiqué sur un vivant. Ainsi l'examen de ce texte laisse l'esprit en suspens et cette fois encore, un *peut-être* est de rigueur.

Plus connu, plus discuté et plus probant est le témoignage de saint Jean Chrysostome. Dans le traité *Du sacerdoce*, l. III, n. 6, *P. G.*, t. XLVIII, col. 644, il veut montrer que nous devons davantage aux prêtres qu'à nos parents. Ces derniers nous ont engendrés du sang et de la volonté de la chair, les prêtres nous ont donné la naissance divine. « Il y a autant de différence entre les uns et les autres qu'entre la vie présente et la vie future. Car nos parents ne peuvent pas même écarter de leurs enfants la mort corporelle, chasser la maladie qui survient; les prêtres ont souvent sauvé l'âme malade et prête à mourir, κάμνουσαν καὶ ἀπόλλυσθαι μέλλουσαν τὴν ψυχὴν πολλάκις ἔσωσαν : aux uns ils ont rendu le châtiment plus doux, à d'autres ils ont permis de ne pas tomber du tout et cela non seulement par leur enseignement et leur avis, mais le secours de leurs prières. Ce n'est pas seulement quand ils nous régénèrent, mais dans la suite *ils ont aussi le pouvoir de remettre les péchés. Quelqu'un, en effet, est-il malade parmi vous...* » [suit le texte de saint Jacques].

Les protestants estiment qu'en cet endroit saint Jean Chrysostome parle seulement de la rémission des fautes par la pénitence. Puller, *op. cit.*, p. 45 sq.; Kattenbusch, art. *Œlung*, dans *Realencyclopädie*, Leipzig, 1904, t. XIV, p. 305; Daillé, *op. cit.* D'abord, on peut dire, comme l'observe très justement M. Boudinhon, *loc. cit.*, p. 396, que le texte de saint Jean Chrysostome, « abstraction faite de toute relation au rite des malades, » est difficile à interpréter « pour tout le monde. » Pour Puller, Kattenbusch, Daillé, autant que pour nous, « il est étrange, » au premier regard du moins, que saint Jean Chrysostome, « au lieu de recourir aux paroles de Notre-Seigneur » : *Les péchés seront remis*, etc., ait « préféré produire comme argument scripturaire le texte de saint Jacques. » Et les commentateurs qui veulent ne reconnaître ici que la

pénitence, doivent expliquer pourquoi l'auteur du traité *Du sacerdoce* parle de l'*onction* et de *retour de la santé*, le témoignage de l'apôtre étant reproduit dans son intégrité. Rien, d'autre part, ne confirme le sentiment de Puller : nulle part, saint Jean Chrysostome ne laisse entendre que l'onction guérit le corps et que la pénitence seule remet les péchés. Ce dédoublement n'est pas suggéré par le texte.

Les théologiens catholiques, au contraire, ont pu invoquer des arguments pour démontrer que saint Jean Chrysostome fait allusion en cet endroit à l'extrême onction. En plusieurs développements il a décrit la pénitence, il en a décomposé les actes : aveu, larmes, humilité, aumône, prière; or, en ces endroits, il n'a jamais parlé de l'onction; il n'a jamais appelé *huile* au sens métaphorique la prière ou le pardon de l'Église. Ici, il compare les prêtres aux parents. Il a montré que si les uns donnent l'existence matérielle, les autres accordent la vie divine; il ajoute que, si les uns ne peuvent protéger contre la mort corporelle, les autres peuvent sauver de la mort éternelle. Et voilà pourquoi il est amené à citer un texte qui vise les malades et la fin de l'homme, plutôt que les affirmations très précises, mais très générales : « Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez... » Sans doute, c'est par *la prière* que, selon saint Jean Chrysostome, les prêtres *secourent* les malades. Mais il dit clairement que cette oraison n'est pas simplement une bonne œuvre de l'homme; *le prêtre a le pouvoir de remettre les péchés commis après le baptême*. Et de même que les formules du premier sacrement régénèrent, ainsi ce que prononce le prêtre sur l'*âme malade et prête à mourir la sauve*. Le mot *sacrement* n'est pas employé, il ne pouvait l'être alors au sens rituel du moins. Mais il y a assimilation entre le rite de régénération des nouveau-nés et le rite de sanctification des malades. Cf. de Sainte-Beuve, *op. cit.*, p. 39-40; Kern, *op. cit.*, p. 34-35; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. VII, p. 256-257.

Si on veut bien admettre d'ailleurs que saint Jacques parle dans l'Épître du *rite des malades*, c'est-à-dire de l'extrême onction et de la pénitence, toute difficulté s'évanouit. Voir EXTRÊME ONCTION D'APRÈS L'ÉCRITURE. Et on comprend fort bien que saint Jean Chrysostome, comme précédemment Origène, non seulement pouvait, mais devait tout naturellement choisir ici ce texte scripturaire de préférence à tout autre. Aucun ne convenait mieux à son but. La pénitence proprement dite n'est pas exclue et il parle de l'onction qui, selon la parole de l'apôtre, sauve, c'est-à-dire rend *le châtiment plus doux et peut empêcher complètement de tomber*. Le pouvoir des prêtres est vraiment merveilleux comme le croit saint Jean Chrysostome, puisqu'ils ont le moyen d'ouvrir immédiatement le ciel.

Si la guérison des corps n'est pas expressément mentionnée à cet endroit, elle l'est peut-être dans une autre affirmation du même écrivain. Dans la XXXIIe homélie sur saint Matthieu, n. 6, *P. G.*, t. LVII, col. 584, il exalte l'église bien supérieure aux maisons profanes. « Car [dans ce lieu saint] qu'est-ce qui n'est pas grand, qu'est-ce qui n'est pas redoutable? La table, la lampe qui s'y trouvent sont de beaucoup plus honorables et plus douces que votre table et votre lampe. Ils le savent bien, tous ceux qui en temps utile s'étant oints avec foi ont été délivrés de leurs maladies. » Kern, *op. cit.*, p. 28-29; Pesch, *op. cit.*, p. 257, croient que la *lampe* ici nommée est celle qui contenait l'huile de l'extrême onction. En effet, observent-ils, il y avait plusieurs lampes dans la cathédrale d'Antioche; en son IVe sermon sur la Genèse, n. 3, *P. G.*, t. LIV, col. 597, saint Chrysostome reproche à ses auditeurs d'être inattentifs parce qu'ils s'amusent à regarder les lampes et celui qui les allume. Or, ici, il ne parle que d'une seule, son contenu est assez saint pour qu'elle puisse être nommée en même temps que l'autel, comme ce qui donne à l'église sa majesté et sa valeur. Ce n'est pas le sanctuaire qui assure à la lampe et à l'autel leur dignité, c'est l'autel et la lampe qui font la grandeur du sanctuaire. D'autre part, des textes liturgiques orientaux prouvent que l'huile des infirmes était en certains milieux conservée dans une lampe de l'église. Kern observe même que saint Jean Chrysostome, dans le texte cité de l'homélie sur saint Matthieu, n'emploie pas le mot λαμπάς ou λυχνός, mais qu'il se sert du terme λυχνία par lequel on désigne précisément au sens propre le support de la lampe. Or, ce vase est *grand, redoutable, précieux, doux*, il est un trésor du chrétien. Ces expressions ne se comprennent pas si saint Jean Chrysostome parle du luminaire de l'église, elles s'expliquent s'il pense à l'huile sacramentelle capable, selon la promesse de saint Jacques, de guérir et de sauver, à cette lampe que ses auditeurs connaissent fort bien, car maintes fois il y ont puisé un remède efficace. Et c'est grâce *à leur foi* : ainsi l'apôtre avait écrit : « La prière de la *foi* sauvera le malade. » Saint Jean Chrysostome rappelle le texte de saint Jacques.

Cette argumentation fort bien conduite mérite une certaine considération. Il semble incontestable que saint Jean Chrysostome fait allusion à la lampe qui contenait une huile considérée comme un remède. Kattenbusch, *op. cit.*, t. XIV, p. 306, le reconnaît. Mais s'agit-il de la matière de l'extrême onction? Ou est-il fait allusion à un emploi par les laïques, emploi non sacramentel d'huile bénite par la hiérarchie? L'assimilation de la lampe à l'autel, les éloges extraordinaires accordés à l'huile se justifient davantage si on accepte la première hypothèse. Il faut se souvenir pourtant que, dans la suite du développement, saint Jean Chrysostome, pour démontrer la sainteté de l'église, ne parle pas des sacrements, mais des Écritures, bien plus, de la caisse des aumônes. D'autre part, le seul effet de l'huile mentionné ici est la guérison des corps; l'intervention des prêtres exigée par saint Jacques n'est pas positivement exclue, mais elle n'est pas positivement rappelée. Il semble donc plus prudent de ne pas présenter ce second témoignage de saint Jean Chrysostome comme une preuve indiscutable.

Faut-il voir une allusion à l'extrême onction dans un poème de saint Grégoire de Nazianze, Κατὰ τοῦ πονηροῦ εἰς τὴν νόσον? On serait tenté de le croire. « Je suis ton serviteur moi qui mets les mains sur tes dons et sur la tête de ceux qui s'inclinent devant moi et qui m'appellent le guérisseur de leurs maladies. » *P. G.*, t. XXXVII, col. 1392. Le saint ne fait sans doute pas allusion à un pouvoir miraculeux dont il serait investi : sa modestie ne lui permettrait guère un tel éloge de sa propre personne. L'exercice d'un tel charisme serait rare, quelques privilégiés, un ou deux, en bénéficieraient. Grégoire de Nazianze semble parler de nombreux fidèles reconnaissants. Au reste, il l'affirme, c'est en qualité de *serviteur* du Christ, en raison donc de son ministère, c'est à la manière dont *il met la main sur les dons divins*, exerçant ses droits de prêtre, c'est en raison de son ministère qu'il guérit les malades; et il opère l'acte par l'imposition des mains : *les têtes s'inclinent devant lui*. Or, on sait que l'onction implique ce rite, et le sacrement des malades a été souvent désigné par ce seul mot. Il est donc permis de penser qu'il est fait allusion ici à l'acte recommandé par saint Jacques.

Saint Ambroise parle, lui aussi, d'une *imposition des mains* qui pourrait bien être l'extrême onction. Il veut prouver contre les novatiens que l'Église a

le droit de remettre les péchés : « Le Christ a tout accordé à ses disciples, disant à leur sujet : En mon nom, ils chasseront les démons, ils useront de nouvelles langues, ils détruiront les serpents et s'ils ont bu quelque breuvage mortel, il sera pour eux inoffensif; *ils imposeront les mains aux malades et ceux-ci se porteront bien*. Ainsi il a tout accordé. Mais il n'y a aucun pouvoir de l'homme là où agit la grâce du don divin. *Pourquoi donc imposez-vous les mains et considérez-vous comme un effet de la bénédiction le retour du malade à la santé?* Pourquoi présumez-vous que certains ont été par vous purifiés de la fange du diable? Pourquoi baptisez-vous, s'il n'est pas permis de remettre les péchés par l'intermédiaire d'un homme? Dans le baptême, certes, tous les péchés sont remis. Quelle différence y a-t-il si les prêtres soutiennent que ce droit leur a été accordé par le bain spirituel ou par la pénitence? Le mystère est le même dans les deux cas... Mais vous dites : Dans le bain, c'est la grâce des sacrements qui opère. Et qu'est-ce qui opère dans la pénitence? N'est-ce pas le nom de Dieu? Que faites-vous donc? quand vous le voulez, vous acceptez la grâce de Dieu; quand vous le voulez, vous la rejetez. » *De pœnitentia*, l. I, c. VIII, *P. L.*, t. XVI, col. 477. L'argumentation de l'évêque de Milan est donc celle-ci : Vous pensez, novatiens, que les prêtres peuvent accomplir des rites auxquels la vertu divine confère leur efficacité. Car vous imposez les mains aux malades et s'ils guérissent, vous croyez à la valeur de la bénédiction donnée. Vous baptisez et vous estimez que la grâce du sacrement a purifié l'âme. Croyez donc aussi que dans la pénitence le nom de Dieu efface aussi les péchés. Kern, *op. cit.*, p. 43, conclut justement : Rite des malades, baptême, pénitence sont mis au même rang, considérés comme des opérations posées par l'homme, mais rendues efficaces par Dieu, comme des sacrements. L'imposition des mains ici mentionnée ne peut donc pas être un simple charisme, rare, accordé aussi bien aux laïques qu'au clergé, très différent du baptême et de la pénitence. L'existence d'un don miraculeux de guérir ne prouverait pas que la hiérarchie ecclésiastique possède le pouvoir de remettre les péchés. Quelle est donc cette imposition des mains? C'est l'acte des presbytres *priant sur* le malade et l'oignant d'huile *au nom* du Seigneur. De nombreux documents ont appelé l'extrême onction *imposition des mains*. Ainsi on peut sans témérité croire que saint Ambroise fait ici allusion au rite recommandé par l'Épître de saint Jacques.

Telles sont les principales affirmations des quatre premiers siècles. On relève un assez grand nombre d'indices de l'existence de l'extrême onction, d'allusions les unes probables, les autres certaines à ce rite sacramentel. Deux fois le texte de l'Épître de saint Jacques a été cité intégralement et par des écrivains de haut rang, Origène et saint Jean Chrysostome. Tous deux s'en servent comme d'une parole bien connue d'une recommandation mise en pratique par les fidèles de leur époque. Ils mentionnent donc l'onction et rien ne permet de penser qu'ils l'entendent au sens figuré. Puisqu'ils rapportent les promesses de saint Jacques, ils attribuent à ce rite les effets que l'Épître lui reconnaissait. Ils insistent, il est vrai, sur l'un d'eux, parce que leur thèse l'exigeait. Il se trouve que c'est justement celui que la plupart des adversaires de l'enseignement catholique affirment n'avoir été attribué à l'extrême onction qu'au moyen âge, la rémission des péchés.

2° *Les faits*. — Certains protestants se plaisent à répéter que, dans les premiers siècles, l'huile, bénite ou non, était employée soit par des laïques soit par des membres de la hiérarchie, mais seulement afin d'obtenir des guérisons miraculeuses. Et ils concluent que l'extrême onction au sens catholique, c'est-à-dire un rite capable de remettre les péchés et de produire la grâce, en d'autres termes, le sacrement n'existait pas. Personne n'a plus fortement et, il faut l'avouer plus habilement essayé de prouver cette thèse que Puller, *op. cit.*, p. 148-198. Il consacre un chapitre entier à établir sa démonstration.

Du IIe et du IIIe siècle il avoue ne pouvoir citer aucun fait, si ce n'est celui auquel fait allusion Tertullien *Ad Scapulam*, c. IV, *P. L.*, t. I, col. 703. L'apologiste rappelle que le chrétien Proculus avait guéri Sévère *au moyen d'huile*. Mais d'assez nombreux faits postérieurs peuvent être cités. Parthénius, évêque de Lampsaque de 335 à 355, dont la vie fut écrite au IVe siècle, *Acta sanctorum*, t. II februarii, p. 41, trouva un jour, dans une église d'Héraclée, un malade, demanda de l'*huile*, pria pour lui, l'oignit et lui rendit ainsi la santé. Rufin raconte une cure semblable dont il fut témoin vers 375 en Égypte. On apporta un homme paralysé devant cinq moines disciples de saint Antoine, les deux Macaire, Isidore, Héraclide, Pambon (les quatre premiers étaient certainement prêtres, le dernier l'était peut-être). « Quand le pauvre perclus fut *oint* par eux *au nom du Seigneur*, aussitôt la plante de ses pieds s'affermit..., » il revint dans sa maison, tressaillant de joie et bénissant le Seigneur. *H. E.*, l. II, c. IV, *P. L.*, t. XXI, col. 511-512. Le désert vit d'autres miracles. Palladius, qui vécut avec les moines égyptiens des Cellules, de 390 à 399, raconte, *Histoire lausiaque*, édit. Lucot, Paris, 1912, p. 126, que, lui étant là, on apporta de Thessalonique à Macaire d'Alexandrie « une jeune fille noble, ayant plusieurs années de paralysie. En la frottant de ses mains avec de l'huile sainte pendant vingt jours et en y ajoutant des prières il la renvoya en santé dans sa propre ville. » De même un saint moine de Nitrie, Benjamin, donnait de l'huile bénite par lui et ceux qui la recevaient « étaient débarrassés de toute infirmité. » *Op. cit.*, p. 86. Saint Martin de Tours jouissait d'un pareil pouvoir. Son ami Sulpice Sévère nous apprend, dans la biographie composée du vivant du thaumaturge et publiée en 397, qu'un vieillard vint un jour le supplier à Trèves de guérir sa fille paralytique incurable et presque morte. Par humilité le saint refusa. Enfin il consentit à aller la voir, demanda de l'*huile*, la bénit, l'introduisit dans la bouche de la malade et rendit cette personne à la santé. *De vita beati Martini*, c. XVI, *P. L.*, t. XX, col. 169. C'était sans doute en 383. Douze ans plus tard, le même saint à Chartres délia la langue d'une muette en lui faisant avaler un peu d'*huile* qu'il avait bénite après l'avoir soumise à l'exorcisme. Sulpice Sévère, *Dialogus*, III, n. 2, *P. L.*, t. XX, col. 213. Aussi, la femme du comte Avitien « avait-elle envoyé à Martin l'*huile* nécessaire contre les diverses maladies afin qu'il la bénît selon la coutume. » *Op. cit.*, n. 3, col. 213.

Les laïques ne paraissent pas avoir été moins puissants que ces évêques et ces prêtres. Le biographe de saint Pachôme (mort en 345 ou en 346) et qui était un de ses contemporains, a conservé le souvenir du trait suivant : Le pieux moine avait été supplié en faveur d'une possédée du démon. « Il envoya au père un peu d'*huile* consacrée par sa bénédiction. L'homme ne doutant pas oignit sa fille et mérita de la voir guérir en peu de temps. » *Acta sanctorum*, t. III mai, p. 308. Un autre laïque, Hilarion dont saint Jérôme a écrit la vie, vers 391, se trouvait à Aphroditon quand pullulèrent en ce lieu des serpents dont la morsure était mortelle. « Il bénit de l'*huile* : tous les cultivateurs et les pasteurs qui en usèrent pour leur blessures furent infailliblement guéris. » *Vita S. Hilarionis*, n. 32, *P. L.*, t. XXIII, col. 46. Le saint

ermite arracha aussi à la mort par une *onction* le gendre et la fille d'une pieuse femme nommée Constance. *Op. cit.*, n. 44, col. 52. Les foules couraient à lui, personnes de toute condition et de tout rang « pour recevoir *le pain ou l'huile* bénits par lui. » *Op. cit.*, n. 30, col. 43-44. L'*Historia monachorum*, écrite en grec vers 396-397 et traduite par Rufin, cf. Butler, *The Lausiac history of Palladius*, Cambridge, 1898, p. 257-277, rapporte que Jean, solitaire de la Thébaïde, supplié par un malade, bénit de l'huile et le sauva; il en envoya à une aveugle qui s'oignit les yeux pendant trois jours et recouvra la vue. *Historia monachorum*, *P. L.*, t. XXI, col. 394. Bien plus, un saint anachorète, Aphraate d'Antioche, rapporte Théodoret, se servit d'huile sur laquelle il avait fait descendre sa bénédiction pour guérir le cheval de l'empereur Valens. Le même personnage fit, par une onction, délivrer un chrétien du charme d'illégitimes amours. *Histoire des moines*, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1376.

Ainsi, conclut Puller, *op. cit.*, p. 171, l'huile bénite est en usage en Asie Mineure, en Égypte, en Gaule, en Palestine, sans doute en Syrie, en Orient et en Occident. Or, il n'y a aucun exemple d'onction sainte faite pour la rémission des péchés, la préparation à la mort des agonisants, la destruction des restes des fautes, l'acquisition de la grâce qui rend capable de mourir heureusement ou avec courage. L'onction n'a jamais été regardée comme un *sacrement* au sens strict que le moyen âge attache à ce mot. Voir aussi *op. cit.*, p. 191.

C'est vraiment abuser de l'argument du silence. De ce que, pendant deux siècles, le IIe et le IIIe, seul Tertullien parle des guérisons obtenues par l'onction, personne ne conclut que le recours à ce moyen était inconnu alors ou peu répandu. Puller écrit lui-même et avec raison : « Je n'ai aucun témoignage historique à relater des onctions du IIe et du IIIe siècle, quoique pourtant je ne doute aucunement que la coutume apostolique ait été continuée durant cette époque. » *Op. cit.*, p. 150. Pourquoi les textes sont-ils muets sur la collation de l'extrême onction proprement dite, sacramentelle? Les raisons du silence ont été données plus haut. Il suffit d'ailleurs d'examiner les faits allégués pour comprendre que seules les cures miraculeuses obtenues par l'huile bénite aient été mentionnées. Que veut Tertullien? Rappeler et expliquer à un infidèle la bienveillance d'un empereur païen pour les chrétiens : il ne pouvait invoquer les bienfaits d'ordre spirituel. Quel but se proposent le biographe de saint Parthénius, Rufin, Palladius, saint Jérôme, Sulpice Sévère, les admirateurs de saint Pachôme, et de Jean l'ermite, Théodoret? Évidemment, ils veulent mettre en relief des faits extraordinaires, ils se proposent de signaler des miracles, ils s'efforcent de faire honorer ou invoquer leurs héros. Ils le disent expressément, et leur récit le démontre. Quand les hagiographes de tous les temps racontent la vie d'un saint personnage, ils choisissent des événements insolites, ce qui, vertu ou prodige, dépasse les actes du commun des fidèles. Si celui qu'ils exaltent est prêtre ou évêque, ils ne s'amusent pas à rappeler qu'il a conféré le sacrement de l'extrême onction, à moins que la collation de ce rite n'ait été revêtue de quelque circonstance exceptionnelle, zèle ou piété du célébrant, qualité du sujet, effet miraculeux de l'onction. Évidemment, il en fut de même dans les premiers siècles. Il est donc permis de conclure que la mention de ces cures merveilleuses s'imposait et que le silence sur le sacrement de l'extrême onction est très naturel, commandé en quelque sorte par le caractère et les effets du rite.

Un second argument est proposé par Puller et par les protestants : les onctions miraculeuses étaient l'accomplissement du rite commandé par saint Jacques. Toutes ces opérations, observe-t-on, avaient pour but la guérison du malade. Donc, l'apôtre n'avait proposé qu'un rite curatif. Et c'est beaucoup plus tard, au moyen âge seulement, qu'on s'avisa d'attribuer à l'huile une vertu sanctifiante. Puller, *op. cit.*, p. 149, 171.

En réalité, un examen minutieux des faits prouve précisément que les onctions relatées ne sont pas du tout celles que conseillait l'Épître de saint Jacques. L'apôtre avait écrit : *Quelqu'un est-il malade?* Et son langage semblait désigner plutôt un mal aigu et qui menace la vie qu'une infirmité chronique. Or, dans les cas cités, il s'agit de la guérison de paralytiques, d'aveugle, de muet, de possédé du démon, d'une personne subjuguée par une passion coupable. Si on prend l'Épître à la lettre, les fidèles à oindre sont des chrétiens : *quelqu'un est-il malade*, PARMI VOUS? L'empereur Sévère, le cheval de Valens ne satisfaisaient pas à cette condition. Ce sont les *presbytres de l'église* auxquels il faudra recourir, affirme l'apôtre. Des onctions que les protestants nous opposent, certaines ont été faites par des laïques qui ne détenaient aucune autorité sur les communautés, qui n'avaient pas mission de visiter les malades, qui ne pouvaient à aucun titre être considérés comme les continuateurs des presbytres, c'étaient des *saints*. Or, précisément, Jacques n'avait pas en cet endroit demandé qu'on s'adressât à des *saints*. Presque tous ces personnages d'ailleurs, évêques, prêtres ou laïques, opèrent sur des personnes qui ne sont pas de leur communauté, mais qui accourent de loin pour les visiter ou les implorer, on s'adresse à eux comme à des thaumaturges et non comme à des *presbytres de l'Église*. L'Épître de saint Jacques recommandait un moyen ordinaire, elle le proposait à tous les chrétiens et évidemment les dispensateurs du rite ne devaient jamais refuser leur ministère. Or, les malades guéris miraculeusement pendant les premiers siècles étaient la plupart, presque tous, souffrants depuis longtemps; on ne nous dit pas qu'ils aient auparavant demandé leur salut à leurs prêtres officiels, on donne même à entendre qu'ils tentent une démarche toute spéciale près du saint personnage auquel ils s'adressent, et le thaumaturge se fait prier, parfois, il refuse par humilité de se prêter aux caprices du patient. L'acte accompli n'est d'ailleurs ni exactement ni toujours celui qu'a indiqué l'apôtre. Les hagiographes signalent presque dans chaque cas la bénédiction d'huile dont saint Jacques n'avait pas parlé. Par contre, le remède miraculeux est appliqué souvent par d'autres que par le thaumaturge, et parfois le patient s'oint lui-même, l'oraison du pieux personnage agit à distance, tandis qu'on lit dans l'Épître : « *que les presbytres prient* SUR LUI, L'OIGNANT D'HUILE au nom du Seigneur. » Enfin et surtout, il faut bien noter que les effets sont très différents : quiconque lit saint Jacques sans aucun préjugé est obligé d'y découvrir la promesse d'un *relèvement*, du *salut* et celle qu'ont vue les premiers commentateurs de ce passage, Origène et saint Jean Chrysostome, d'une *rémission conditionnelle des péchés*. Proculus, Parthénius, les pieux anachorètes, saint Martin *guérissent* par l'huile bénite; les textes n'attribuent à leur acte que cet effet.

Ce n'est pas à l'onction prescrite par Jacques qu'il faut assimiler les merveilleuses applications d'huile bénite attestées par les premiers écrivains chrétiens. Elles se rapportent à un autre type. Le Nouveau Testament fait connaître deux remèdes : l'un, ordinaire, universel et qui produit le relèvement, le salut même s'il le faut, la rémission des péchés : c'est celui que recommande saint Jacques; l'autre, extraordinaire,

miraculeux, ordonné par définition, donc exclusivement, au recouvrement de la *santé* corporelle : c'est le *charisme des guérisons* dont parle saint Paul. I Cor., XII, 9. Puisque les cures opérées par les grands thaumaturges des premiers siècles sont rares, exceptionnelles, prodigieuses, puisque la vertu de les accomplir est présentée comme un privilège personnel, indépendant de la qualité de membre de la hiérarchie, lié d'une certaine manière à la sainteté de la personne, destiné surtout à l'édification de l'Église; les actions éclatantes de saint Martin ou des antiques solitaires sont des manifestations de ce pouvoir miraculeux que le Christ a exercé le premier sur toute maladie ou infirmité et qu'il a légué à ses apôtres, puis à quelques-uns de ses serviteurs. Il s'agit de *charisme* et non de *sacrement*. Les liturgies l'ont compris : dans beaucoup d'entre elles, anciennes ou modernes (le pontifical et le rituel romains, par exemple), on trouve la bénédiction de la matière de l'extrême onction et celle de l'huile exorcisée, puis remise aux fidèles pour qu'ils en usent comme d'un des rites aujourd'hui connus sous le nom de *sacramentaux*. Cf. Kern, *op. cit.*, p. 36; Pesch, *op. cit.*, p. 258.

3° *Les liturgies.* — Les *Canons* dits de saint Hippolyte, « antérieurs au IVe siècle, » Cabrol, *Introduction aux études liturgiques*, Paris, 1907, p. 11-12, au moins *pour l'ensemble*, Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3e édit., Paris, 1903, appendice VI, p. 524, contiennent quelques renseignements intéressants sur le soin des malades. Un diacre doit accompagner l'évêque et les lui faire connaître tous, can. 199. « Car c'est une *grande chose* que la visite des malades par le chef des prêtres; ils se relèvent de leur mal quand l'évêque vient à eux, surtout s'il prie sur eux, » can. 200. Nous désirerions avoir de plus amples renseignements. Le texte cité nous apprend pourtant qu'en dehors de la visite quotidienne faite au malade par le κλῆρος, can. 218, il y en a une autre d'une *importance capitale*, celle de l'évêque. Que fait-il? Le cérémonial de la visite ne nous est pas rapporté. Mais l'expression employée est empruntée à l'Épître de saint Jacques. L'évêque « prie sur le malade, » la locution semble donc indiquer que le *chef des prêtres* suit le rituel dont l'apôtre a dessiné les linéaments, qu'il fait *l'onction* (le can. 222 parle des vases nécessaires pour les malades et que l'évêque doit remettre au *procureur*). Les effets de cette bonne visite ne sont pas mentionnés explicitement. On rappelle que *l'ombre de Pierre avait une vertu curative*; la santé était donc un fruit espéré. Mais, puisque tous les malades ne reviennent pas à la vie, puisque *tous* néanmoins doivent être signalés par le diacre afin d'être visités, puisque le chef des prêtres n'est pas nécessairement un saint doté du pouvoir d'accomplir des miracles, puisque sa présence est pourtant une *grande chose*, il est permis, sinon nécessaire, de conclure que l'évêque ne vient pas seulement apporter santé ou convalescence, mais d'autres dons non moins précieux. L'esprit du lecteur pense à l'extrême onction catholique : si c'est d'elle qu'il s'agit, le langage des *Canons* est très juste, tout s'explique. Voir les textes cités dans Duchesne, *loc. cit.*, p. 538-540.

A la même époque remonte un témoignage beaucoup plus précis et de première valeur. Il émane du recueil de prières attribuées à Sérapion de Thmuis, ami et correspondant de saint Athanase. On trouve dans cet eucologe deux oraisons sur l'huile. La première ne vise pas la matière de l'extrême onction. Il est néanmoins nécessaire de la citer, afin de pouvoir la comparer à la seconde pour établir le vrai caractère de cette dernière.

Le recueil contient un certain nombre de prières empruntées certainement à la liturgie du sacrifice. Il s'ouvre par l'*anaphore de l'évêque Sérapion*. Wobbermin, *Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ægyptens nebst einem dogmatischen Brief des Bischofs Serapion von Thmuis*, dans *Texte und Untersuchungen*, 2e série, t. II, fasc. 3 *b*, p. 4-6. Suivent cinq prières, l'une était dite à la *fraction*, *op. cit.*, p. 6; l'autre était récitée sur le peuple après la communion des clercs, *op. cit.*, p. 7; la troisième est une action de grâces qui était prononcée après que les fidèles avaient reçu l'eucharistie, *op. cit.*, p. 7; puis vient une oraison sur *l'huile et l'eau présentées comme offrandes*, *op. cit.*, p. 7-8; enfin avait lieu *la bénédiction de l'assemblée*.

Ainsi la place de ces prières n'est pas discutable, elles font partie de la messe. Le texte de l'oraison *sur l'eau et l'huile* n'est pas moins significatif : « Nous bénissons au nom de votre Fils unique Jésus-Christ ces créatures; que le nom de celui qui a souffert, a été crucifié et est ressuscité et est assis à la droite de Dieu inengendré [soit] sur cette eau et sur cette huile. Donnez *une puissance curative* à ces créatures afin que *toute fièvre et tout démon et toute maladie* disparaissent par ce breuvage et cette onction et afin que devienne *un remède de guérison et un remède de complète santé* l'usage de ces créatures au nom de votre Fils unique Jésus-Christ par lequel à vous appartiennent la gloire et la puissance dans le Saint-Esprit, pour tous les siècles des siècles. Amen. »

Aucun doute n'est possible. Les fidèles offrent à la messe, avec le pain et le vin, de l'eau et de l'huile; avant la bénédiction finale, le célébrant bénit ces objets et les leur rend. Le peuple les emporte et s'en sert contre la maladie : la guérison du corps et l'éloignement du démon sont les seules grâces sollicitées; de la rémission des péchés il n'est pas question; l'eau et l'huile sont mises sur le même rang, opèrent les mêmes effets, grâce à la même oraison. Comme nous recevons après la communion *le pain bénit*, comme nous usons de l'eau *bénite*, ainsi les chrétiens de Thmuis se servaient au IVe siècle d'eau et d'huile *bénites* contre *la fièvre, le démon, la maladie*. C'étaient « des phylactères pour l'usage privé. » Duchesne, *op. cit.*, p. 78; Kern, *op. cit.*, p. 55.

En Syrie, on agissait sans doute de même. Le c. XXIX du l. VIII des *Constitutions apostoliques*, *P. G.*, t. I, col. 1125, le prouve : « Que l'évêque, est-il dit, bénisse *l'huile ou l'eau*..., qu'il parle de cette manière : Seigneur Sabaoth, Dieu des vertus, créateur des *eaux* et dispensateur de *l'huile*, miséricordieux et ami des hommes, qui as donné *l'eau* pour breuvage et ablution, *l'huile* pour que nos visages s'égayent dans l'exaltation de la joie, sanctifie en ce moment cette *eau* et cette *huile* par le Christ, au nom de celui qui *les a offertes* et accorde [à ces éléments] la force de *produire la santé*, de *chasser la maladie*, de *faire fuir les démons, de repousser toute embûche* par le Christ notre espérance. »

Tout autre est la seconde prière sur *l'huile* que contient l'eucologe de Sérapion. Sa place, son contenu surtout obligent à lui assigner une signification spéciale :

« Prière sur *l'huile des malades ou sur le pain ou sur l'eau.* »

Nous vous invoquons, vous qui avez toute autorité et puissance, *Sauveur* de tous les hommes, Père de Notre-Seigneur et *Sauveur* Jésus-Christ et nous vous prions d'envoyer une force curative du haut des cieux du Fils unique *sur cette huile* afin que de tous ceux qui sont oints ou qui participent *à vos créatures ici présentes*, elle éloigne toute maladie et toute infirmité, qu'elle leur serve d'antidote contre tout démon, qu'elle expulse d'eux tout esprit *impur*, en bannisse tout esprit *mauvais*, en chasse toute fièvre et froid et toute maladie, qu'elle leur accorde *bonne grâce et rémission des péchés*, qu'elle soit *pour eux un remède de vie et de salut*, leur apporte *santé et intégrité de l'âme, du corps*, de

l'esprit, constitution parfaite. Seigneur, *que toute force satanique, tout démon, toute embûche de l'adversaire*, tout coup, tout supplice, toute douleur, toute souffrance ou choc, ou secousse, ou ombre mauvaise craignent votre saint nom que nous invoquons en ce moment et le nom du Fils unique; qu'ils disparaissent *du dedans*, du dehors de vos serviteurs, afin que soit glorifié le nom de celui qui pour nous a été crucifié, est ressuscité, a pris nos maladies et nos infirmités, Jésus-Christ, qui viendra juger les vivants et les morts. Car par lui, à vous la gloire et la puissance dans le Saint-Esprit et maintenant et dans tous les siècles des siècles. Amen. *Op. cit.*, p. 13-14.

Ainsi voilà une seconde prière sur l'huile, quelques pages après la première. Cette nouvelle formule n'est donc pas ordonnée au même but que la précédente. Les autres oraisons du recueil ne semblent pas faire double emploi; chacune a sa destination propre. Celle-ci n'est pas incorporée dans la liturgie du sacrifice, n'est pas dite *sur ce qui est offert* par le peuple et remporté par lui. Dans la seconde partie de l'eucologe de Sérapion se trouvent des prières baptismales (*consécration des eaux*, *op. cit.*, p. 8; sur les néophytes, après l'*Abrenuntio*, p. 9, pour le moment de l'introduction à la piscine et sur la sortie, p. 10; pour l'onction baptismale et pour la chrismation, p. 12); des oraisons pour l'imposition des mains sur les diacres, p. 10, les prêtres, p. 11, les évêques, p. 12. C'est dans ce groupe que se place la seconde prière sur l'huile des malades qui a été citée plus haut et elle est suivie de l'oraison pour les morts. *Op. cit.*, p. 14. Il semble donc bien que nous possédions dans cette partie de l'eucologe (la suite p. 19-30, n'est plus qu'un ensemble de prières du début de la messe qui ont « lieu avant l'offrande », dit le texte, cf. Duchesne, *op. cit.*, p. 75), un embryon de *rituel*. Baptême, ordination, funérailles autant de rites publics, officiels, ordinaires; celui donc qui vient se placer au milieu d'eux semble être de même nature, de même importance. La formule de bénédiction de l'huile des malades suit immédiatement les oraisons sur l'huile et sur le chrême des baptêmes : ces deux matières sont d'usage liturgique et non privé, il doit donc en être ainsi de la troisième. Il y a là, semble-t-il, un formulaire complet pour la *consécration des huiles ecclésiastiques*.

Le texte, d'ailleurs, est très différent de celui de la première oraison. L'allure est plus majestueuse, le langage plus ample, plus solennel, plus précis, plus complet. Le titre n'est plus : *sur l'eau et l'huile offertes*, mais : *sur l'huile des malades*. Il y a un complément, le texte parle du pain ou de l'eau, et il faudra rechercher pourquoi. Mais déjà il est permis d'observer qu'il n'est pas dit : *sur l'huile, le pain et l'eau des malades* : ce qui est mis en relation directe avec la maladie, c'est *l'huile* seule. Et la prière se rapporte à elle. Dans l'oraison antérieure, le nom de Jésus était invoqué *sur cette eau et sur cette huile*; il était parlé de *breuvage et d'onction*. Ici, un seul élément est nommé en temps exprès. Dieu est invité à envoyer une force curative dans *l'huile* et non dans l'eau et le pain. Sans doute, il est fait mention ensuite de la *participation aux créatures ici présentes* et cette locution peut s'appliquer implicitement à l'eau et au pain : encore n'est-ce pas sur. Il faut avouer du moins que l'huile est mise en un relief spécial.

Le prologue de la prière insiste sur la qualité de Sauveur qui revient au Père et au Fils. Les effets mentionnés sont très nombreux. La guérison de toute maladie ou infirmité n'est certes pas oubliée; l'auteur semble n'avoir voulu passer sous silence aucune des douleurs du corps humain. Mais il n'a pas pensé qu'aux membres. L'huile délivrera de tout esprit *impur, mauvais*. Elle apportera *la bonne grâce, la rémission des péchés, le remède de vie et de salut, la santé, l'intégrité de l'âme, de l'esprit. Tout assaut, embûche* du démon, son *ombre* même est conjurée Beaucoup des prières des pontificaux, rituels catholiques du moyen âge et des temps suivants ne sont pas plus explicites, plus précises, plus complexes. Pour bénir l'huile de l'extrême onction entendue au sens catholique, l'Église pourrait user, aujourd'hui encore, si elle le jugeait à propos, de la formule de Sérapion.

Enfin, comme l'observe Brigtmann, *Journal of theological studies*, 1900, t. I, p. 260, cette prière liturgique, comme toutes celles qui se trouvent dans le recueil de Sérapion, devait être d'un emploi courant, officiel, elle ne pouvait pas être réservée, tout le montre, pour les bénédictions d'huile qui préludaient aux miracles des thaumaturges racontés plus haut.

Puller a senti vivement toute la force de ce texte qui ruine par la base sa thèse sur l'évolution de l'extrême onction, rite médicinal pendant toute l'antiquité, spirituel seulement dans le moyen âge. Il a fait, pour éluder ce témoignage, des efforts désespérés et inutiles. On ne s'attend guère, dit-il, à voir un contemporain de saint Athanase faire un éloge si enthousiaste de *la sainte eau et du saint pain*. *Op. cit.*, p. 92. Il est aisé de répondre que dans le corps de la formule seule l'huile est nommée expressément, que partout l'accent est mis sur elle; peut-être même, dans la prière, l'eau, le pain ne sont-ils pas implicitement désignés. Ce point sera examiné plus loin. Puller observe aussi que, dans un document de l'époque, la lettre de l'évêque égyptien Ammon à Théophile d'Alexandrie, c. II, n. 10, *Acta sanctorum*, t. III maii, p. 350, l'eau miraculeuse bénite par le pieux Théodore de Tabenna est appelée φάρμακον σωτηρίας, *remède de salut*. Mais il faut observer d'abord que cette expression est placée dans la bouche d'un laïque sans autorité ni compétence théologiques, simple inconnu pour nous, le père de la malade : le sacramentaire de Sérapion reproduit le langage liturgique officiel. Les mots *remède de salut* ne sont d'ailleurs pas l'équivalent de *remède de vie et de salut*. Et si cette locution devait être abandonnée par les défenseurs de l'extrême onction, il en resterait d'autres que Puller ne peut expliquer. Il essaie bien de se débarrasser aussi du souhait final : que l'huile apporte *santé, intégrité de l'âme, du corps, de l'esprit*. La maladie, dit-il, n'atteint pas seulement les membres, mais encore l'esprit et l'âme. La prière de Sérapion demande que l'homme tout entier échappe aux influences morbides. Nous l'admettons volontiers, et nous concluons que déjà il ne s'agit plus seulement de la guérison du corps, mais de ce que les docteurs du moyen âge et les catholiques modernes appellent *le soulagement spirituel du malade*, effet très certain de l'extrême onction, d'après eux.

« Reste, avoue Puller, une clause qui n'est pas susceptible des mêmes explications. » *Op. cit.*, p. 95. L'huile accorde *bonne grâce et rémission des péchés*. La formule est, d'après ce critique, une interpolation du VIIIe siècle. De quel droit son authenticité est-elle niée? Parce que les manuscrits liturgiques sont plus que tous les autres soumis à des altérations. Soit, mais encore faut-il démontrer que ces mots sont une addition. La preuve, dit-on, qu'ils ont été insérés après coup, c'est qu'au VIIIe siècle seulement on attribue à l'onction une efficacité spirituelle; auparavant on ne l'avait jamais fait. Déjà nous avons établi, et plus loin nous établirons que cette assertion est absolument inexacte. Et si aucun des huit premiers siècles n'attribuait à l'huile la vertu de *remettre les péchés, d'accorder la grâce*, devrait-on *a priori* et sans autre motif soutenir que ce passage ne peut pas reconnaître à cet élément pareille efficacité? Ce serait poser en principe qu'un document ne contient jamais que ce que contiennent les autres pièces de l'époque. Pourquoi, d'ailleurs, au VIIIe siècle, aurait-on ainsi modifié l'*eucologe*?

Il n'était plus en usage. Un scribe, répond Puller, a dû être étonné en constatant que la prière de Sérapion était muette sur ce qu'il considérait avec les hommes de son temps comme un effet important de l'onction des malades. En toute bonne foi il a complété le manuscrit. *Op. cit.*, p. 97. C'est là une supposition gratuite. « La suppression opérée » est « tout à fait arbitraire. » Lejay, *Ancienne philologie chrétienne* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1906, t. XI, p. 373; c'est une interprétation « aprioristique ». Boudinhon, *op. cit.*, p. 404.

Mais, objecte Puller, *op. cit.*, p. 98 comment expliquer que l'inconcevable don de la remission des péchés soit énoncé d'une manière si peu saillante, se trouve comme perdu au milieu des autres faveurs? Il est facile de répondre que, si l'on veut bien ne pas détourner de leur sens naturel les mots qui précèdent (*bonne grâce*), ceux qui suivent (*remède de vie et de salut, santé et intégrité de l'âme, du corps et de l'esprit*), il n'en est nullement ainsi. Les mots *rémission des péchés* sont bien encadrés, bien amenés, bien complétés. Le début de la phrase vise les infirmités du corps; la fin, les maladies et la santé de l'âme. Reprocher à cette seconde oraison de contenir des clauses qui ne sont pas dans la première, Puller, *op. cit.*, p. 98-99, c'est donner à la fois la question et la réponse : il est normal que le même recueil ne contienne pas deux prières ayant la même raison d'être et le même contenu. Dire qu'un personnage, tel que Sérapion, n'a pas pu parler comme si l'huile produisait la grâce *ex opere operato*, Puller, *op. cit.*, p. 99, n. 1, c'est partir d'une idée préconçue, c'est oublier en quels termes les Pères, dès la plus haute antiquité, célèbrent la vertu et le mode d'efficacité de l'eau baptismale.

Une seule objection est spécieuse. Le titre porté : « Prière sur l'huile des malades *ou sur le pain ou sur l'eau*. » Pourquoi ces deux derniers éléments sont-ils nommés? De quel droit la rémission des péchés est-elle attachée à leur emploi? Si l'huile est sacramentelle, le pain et l'eau devraient l'être aussi. Puller, *op. cit.*, p. 98. Kern, *op. cit.*, p. 56, propose une explication très ingénieuse. Dans certaines Églises orientales, chez les Russes, par exemple, on emploie non seulement de l'huile, mais aussi du *froment* et du *vin*, matières qui pourraient avoir succédé au pain et à l'eau. Elles ne sont évidemment qu'accessoires. Cet usage ne remonterait-il pas à une habitude antique qu'attesterait l'eucologe de Sérapion : les malades auraient été oints d'huile, mais on leur aurait aussi présenté des compléments secondaires, l'eau et le pain. Toute difficulté disparaîtrait. L'hypothèse est séduisante. Mais nous sommes trop peu renseignés sur l'origine de l'emploi de froment et de vin dans les liturgies modernes pour pouvoir avec certitude le rattacher à un usage d'ailleurs un peu différent de l'Église de Thmuis au IVe siècle.

Drews, *Ueber Wobbermins « Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ægyptens »*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XX, p. 303, et Funk, *Didascalia et constitutiones apostolorum*, Paderborn, 1906, t. II, *Testimonia et scripturæ propinquæ*, p. 191 sq., observent que, dans le corps de la formule, *l'huile* seule est nommée expressément, et que le titre ne porte pas : *prière sur l'huile des malades* et sur l'eau *et sur* le pain. Mais *sur l'huile ou l'eau ou le pain*. Donc, l'oraison fut faite avant tout *pour l'huile des malades*; tout ce qu'elle contient s'applique à cette matière. Peut-être, on voulut aussi parfois employer cette prière pour l'eau ou le pain destinés à certains usages religieux; et alors, on se servit de la formule rédigée pour l'huile en faisant les modifications requises. Quels étaient ces changements? Nous l'ignorons. L'un d'eux semble indiqué : des faveurs sont demandées pour ceux qui seront oints *ou pour ceux qui participeront à ces créatures*. D'autres modifications étaient-elles opérées, nous l'ignorons. La prière, sous la forme la plus longue indiquerait ce qui se rapporte à l'huile; sur le pain et l'eau, n'auraient été prononcés que les mots qui leur convenaient. Ou bien la formule était récitée sur les trois éléments, mais deux d'entre eux apparaissent au second plan. La prière aurait donc énuméré, sans déterminer ce qui était produit par le pain seul ou l'eau seule, les effets des trois matières. Mais dans l'une et l'autre hypothèse, puisque seule l'huile est formellement nommée, c'est à elle uniquement peut-être, et à coup sûr c'est à elle avant tout, que sont attribués tous les fruits de la bénédiction. L'historien désirerait être mieux renseigné, mais il a le droit de conclure qu'ici « est mentionnée l'huile de l'extrême onction, » Funk, *loc. cit.*, et il peut appliquer ce texte à elle sans être contraint d'admettre qu'il y avait un sacrement du pain et de l'eau.

Dans les autres documents liturgiques de l'époque, d'ailleurs rares, il y a peu à glaner. Mais encore faut-il observer qu'on n'y découvre rien de contraire à la doctrine catholique. Dans les fragments latins, *Didascaliæ apostolorum fragmenta veronensia latina*, édit. Hauler, Leipzig, 1900 p. 107, et dans la version éthiopienne (citée par Puller) de la *Didascalie des apôtres*, on trouve une formule de bénédiction qui doit être prononcée *sur l'huile offerte*. On peut admettre que l'original grec perdu dont nous avons ici la traduction ressemblait à la formule suivante : « Sanctifiant cette huile, ô Dieu, accordez à tous ceux qui en usent et la *reçoivent* cette onction dont vous avez oint les prêtres et les prophètes. Ainsi donnez la force à ceux qui la *boivent* et la santé à ceux qui en usent. » Donc, conclut triomphalement Puller *op. cit.*, p. 106, ici encore, il est question de santé et non de rémission des péchés, de grâce sanctifiante. Assurément, ces derniers mots sont absents. Il est pourtant parlé des *dons accordés aux prêtres et aux prophètes* et ce sont des faveurs spirituelles. Du reste, nous ignorons complètement si le texte vise la matière d'une onction officielle, ecclésiastique, des malades ou une huile apportée par les fidèles et conservée par eux pour leur usage privé, comme l'est aujourd'hui encore l'eau bénite. La formule qui amène la prière suggère plutôt cette dernière hypothèse : *Si quis oleum offert*. On récite la prière lorsqu'un fidèle offre de l'huile au service liturgique et non pas toujours. De plus, cette matière est destinée à servir de *breuvage*, aussi bien que de liniment. Tout usage qu'on en fait peut être utile : il ne s'agit donc plus de l'onction recommandée par saint Jacques, mais de l'emploi d'un objet bénit. Le texte se rapproche de celui de la première prière de l'eucologe de Sérapion.

Faut-il citer ici le *Testamentum Domini* édit. Rahmani, Mayence, 1899? Sans doute la plupart des érudits estiment que cette compilation est du Ve siècle (Achelis, Funk, Morin, Batiffol, Bardenhewer). Néanmoins, puisqu'elle est en bonne partie un remaniement ou une amplification des textes antérieurs, puisqu'elle se relie plutôt aux documents déjà cités qu'aux pièces liturgiques à examiner dans la suite c'est peut-être le lieu de reproduire la prière de bénédiction qui se trouve dans cet ouvrage, l. I, n. 24, p. 48, 49.

Si le prêtre consacre l'huile pour la guérison de ceux qui souffrent, que, posant devant l'autel le vase il dise à voix basse : Seigneur Dieu qui nous avez accordé l'Esprit, le Paraclet, le Seigneur, le nom sauveur, inébranlable, caché aux fous et révélé aux sages, Christ qui nous avez sanctifiés et qui, par votre miséricorde rendez sages vos serviteurs que vous avez choisis par votre sagesse, vous qui avez envoyé à nous, échevins, la connaissance de votre Esprit par votre sainteté, nous accordant la puissance de votre Esprit; vous qui guérissez toute maladie et souffrance

donnez le don de guérison à ceux qui, par vous, ont été faits dignes de cette faveur, envoyez sur cette huile, image de votre abondance, l'aide de votre bienfaisante commisération, afin qu'elle délivre ceux qui souffrent, guérisse ceux qui sont malades et sanctifie ceux qui s'en retournent, s'étant approchés de votre foi, car vous êtes puissant et digne de gloire dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il.

La même prière est récitée sur l'eau, n. 25.

Après avoir cité cette prière, Puller s'efforce longuement de démontrer qu'elle servait pour la bénédiction de l'*huile* employée, non seulement sur les malades, mais encore sur les catéchumènes.

Dans plusieurs antiques liturgies, affirme-t-il, il en était de même. Avant tout, cependant, pour savoir ce que pense l'auteur de ces prières, il faut le consulter lui-même. Les phrases : *le Seigneur accorde sa sagesse à ceux qu'il a choisis..., vos serviteurs s'approchent de la foi*, ne seraient pas mal placées assurément dans une prière de consécration d'huile baptismale. Et si la formule n'était pas précédée d'une introduction qui en indique le but, on pourrait être tenté d'admettre que la matière consacrée est destinée aux néophytes et aux malades. Mais le texte est formel : « Si un prêtre consacre de l'huile *pour la guérison de ceux qui souffrent...* » Presque toutes les expressions visent exclusivement les malades et toutes leur conviennent. La phrase essentielle qui indique les effets sollicités ne prête pas à l'équivoque : « Envoyez sur cette huile, image de votre abondance, l'appui de votre bienfaisante commisération, afin qu'elle délivre ceux qui souffrent, guérisse ceux qui sont malades et sanctifie ceux qui s'en retournent s'étant approchés de votre foi. » Ces derniers mots désignent fort bien tous les effets de l'extrême onction catholique : adoucir la douleur, guérir la maladie, sauver les mourants : l'Écriture et la liturgie appellent le trépas un retour de l'âme à Dieu. Et il semble que ces trois verbes mis sur le même rang conviennent à une même catégorie de personnes, les malades. Il serait étrange d'ailleurs que l'effet produit sur les catéchumènes fût ainsi désigné en dernier lieu et comme en passant. Enfin il faut faire un effort pour voir dans *ceux qui s'en retournent* les néophytes. Dire qu'il s'agit ici de l'huile de la dernière onction, celle qui suivait la cérémonie et qui était faite sur les baptisés quittant la piscine, c'est aller chercher bien loin une explication et c'est soulever une difficulté : le verbe « sanctifier » ici employé désignerait mal l'effet de cette onction finale faite sur ceux qui déjà sont sanctifiés. Le *Testamentum Domini*, l. II, n. 9, cite les paroles dont l'évêque accompagne cet acte final, elles évoquent d'autres pensées : *Je t'oins en Dieu tout-puissant, en Jésus-Christ, en l'Esprit-Saint, pour que tu sois un ouvrier de foi parfaite et un vase agréable à Dieu. Op. cit.*, p. 130, 132. Nous préférons donc admettre ce que dit le *Testamentum Domini* que l'huile dont la formule de bénédiction est ici rapportée doit servir aux malades, donc à eux seuls. Quoique cette prière était destinée à servir pour la consécration de l'eau, on doit cependant reconnaître que la formule finale convient aux malades seuls. L'onction faite sur eux les soulage, elle les guérit et, s'ils meurent, les sanctifie. Cf. Rahmani, *op. cit.*, p. XXXIII.

4° *L'épigraphie.* — Avec M. Bour, art. ÉPIGRAPHIE CHRÉTIENNE, t. V, col. 337, nous croyons qu'on a vu à tort dans l'inscription du sarcophage de Tolentino une allusion à l'onction des malades et non à celle du baptême ou de la confirmation; et nous pensons avec lui que l'épitaphe de Nikostratos, Cabrol et Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, Paris, 1902, t. I, n. 2780, loue ce chrétien de sa vie *utile*, χρηστόν, et non de sa vie *ointe*, χριστόν. Peut-être hésiterions-nous moins à admettre la lecture proposée par Lenormant et Leclercq, *op. cit.*, t. I, n. 2803; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 1795-1796, pour l'inscription de l'amulette de Beyrouth (IIe siècle) : « Je t'exorcise, ô Satan... Prononcé dans la demeure de celle sur laquelle j'ai fait l'onction, ἐπὶ τῷ‖τόπῳ τῆς ‖ τὴν ἐπικέχρ‖ικα, » la conjecture opposée de Kirchoff, *Corpus inscriptionum græcarum*, t. IV, n. 9064, n'est pas très sûre (ἐπὶ τῷ ‖ τόπῳ ἱψήσ ‖ τῳ ἥστηκε. χρ. ‖ νικᾷ). Mais, même si on adopte le sens proposé par les archéologues français, doit-on conclure qu'il s'agit de l'*extrême onction*? Le texte est très peu explicite et conviendrait aussi bien à une application privée d'huile bénite ou à une onction d'exorcisme.

5° *Conclusion.* — Ainsi, dans les premiers siècles, l'onction des malades n'est pas inconnue. Non seulement les fidèles usent d'huile bénite contre toute infirmité, mais d'autres onctions produisent des effets spirituels : de nombreux textes semblent faire allusion à un rite sacramentel proprement dit; plusieurs en attestent formellement l'existence. Deux fois, la recommandation de saint Jacques est citée; elle l'est entièrement : rien n'a donc été oublié de l'invitation apostolique. Loin de n'avoir vu en elle que la promesse d'un remède contre la maladie, Origène et saint Jean Chrysostome, c'est-à-dire deux témoins de marque, l'un Alexandrin et l'autre Antiochien, soulignent la valeur propitiatoire de l'onction, négligeant même d'insister sur ses autres effets.

La coexistence de l'usage privé et du rite officiel put amener des confusions dans l'esprit des fidèles. De nos jours, beaucoup de catholiques, même instruits, distinguent-ils bien l'eau bénite de l'eau baptismale?

Ainsi peuvent s'expliquer sans doute, avec les inexactitudes ou les erreurs de certains chrétiens, les difficultés que soulèvent leurs témoignages. Nous ne pouvons pas exiger que les documents primitifs s'expriment avec la même précision et la même clarté que ceux qui furent composés plus tard quand on distingua scientifiquement les sacrements des rites secondaires, et quand cessa à peu près complètement l'emploi privé d'huile bénite.

III. DU Ve AU VIIe SIÈCLE. — 1° *Les affirmations des écrivains ecclésiastiques.* — Consulté par Decentius, évêque d'Eugubium, Innocent Ier lui répondait (416) : *Sane quoniam de hoc, sicuti de cæteris, consulere voluit dilectio tua, adjecit etiam filius meus Cœlestinus diaconus in epistola sua, esse a tua dilectione positum illud quod in beati apostoli Jacobi epistola conscriptum est : Si infirmus aliquis in vobis est, vocet presbyteros et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini : et oratio fidei salvabit laborantem et suscitabit illum Dominus et si peccatum fecit, remittet ei. Quod non est dubium de fidelibus ægrotantibus accipi vel intelligi debere qui sancto oleo chrismatis perungi possunt, quod ab episcopo confectum non solum sacerdotibus sed et omnibus uti christianis licet, in sua aut in suorum necessitate ungendum. Cæterum illud superfluum esse videmus adjectum ut de episcopo ambigatur quod presbyteris licere non dubium est. Nam idcirco presbyteris dictum est quia episcopi occupationibus aliis impediti ad omnes languidos ire non possunt. Cæterum si episcopus aut potest aut dignum ducit aliquem a se visitandum et benedicere et tangere chrismate, sine cunctatione potest, cujus est chrisma conficere. Nam pœnitentibus istud infundi non potest quia genus est sacramenti. Nam quibus reliqua sacramenta negantur, quomodo unum genus putatur posse concedi? P. L.*, t. XX, col. 559-561.

Le rite décrit est une onction des malades, *celle que recommande saint Jacques* dont le conseil est intégralement reproduit. C'est à l'évêque qu'il appartient de préparer la matière, *de faire le chrême (ab episcopo confectum, chrisma conficere)*. « Ce mot a conservé alors son sens étymologique d'huile à oindre. » Villien, *La discipline des sacrements, L'extrême onction*, dans la *Revue du clergé français*, 15 juin 1912, t. LXX, p. 645; c'est plus tard seulement qu'il a été réservé pour désigner le saint chrême. Boudinhon, *op. cit.*, p. 400, n. 1; de Sainte-Beuve, *op. cit.*, col. 41-42. Au reste, impossible de croire qu'il s'agit ici de la confirmation : le pape en a parlé précédemment, dans la même lettre, n. 3. Il mentionne un acte qui s'opère sur les malades, se fait avec de l'huile (*oleum chrismatis, ungentes eum oleo*). Elle n'est pas consommée, elle est répandue, il y a onction (*tangere chrismate, infundi, ungentes, perungi, ungendum*).

Les bénéficiaires de l'acte sont clairement désignés : ce sont les malades (*infirmus, laborantem, languidus*). Tous y ont droit (*omnibus uti licet, omnes languidos*), à deux conditions pourtant. L'onction est réservée aux chrétiens (*infirmus in vobis, fidelibus ægrotantibus, omnibus christianis*). Elle est refusée aux pénitents auxquels ne sont pas concédés les autres sacrements (*pœnitentibus, quibus reliqua sacramenta negantur*). Or, dans la même lettre, quelques lignes plus haut, Innocent Ier rappelle que la coutume de l'Église romaine est d'accorder rémission aux pénitents même bien portants, même coupables de fautes graves, le jeudi saint. Et il ajoute que, si l'un d'eux tombe dans un état désespéré, « il faut, avant le temps pascal, lui accorder le pardon, de peur qu'il ne quitte le siècle sans communion. » Donc, semble-t-il, selon Innocent Ier, l'onction ne doit pas être faite sur les pénitents malades, si ce n'est après la réconciliation du jeudi saint ou quand leur état est désespéré. Le pape n'affirme pas que l'onction est obligatoire, les expressions employées semblent plutôt indiquer qu'elle est facultative, Boudinhon, *op. cit.*, p. 400, mais recommandée. Le conseil de saint Jacques est rappelé, il est d'ailleurs suivi : les malades à oindre sont si nombreux que l'évêque ne peut lui-même leur donner à tous satisfaction.

Quels sont les effets attendus? Ceux qu'énumère l'apôtre : salut (*salvabit*), relèvement (*suscitabit*), pardon des péchés, si c'est nécessaire (*remittet ei*). Évidemment, l'onction ne se confond pas avec la pénitence proprement dite qui se compose, Innocent le rappelle, *loc. cit.*, col. 559, de l'aveu et des larmes du pécheur, de la réconciliation de l'Église. Mais d'une certaine manière sur laquelle le pape ne s'explique pas, le rite concourt, s'il y a lieu, à la rémission des péchés. Que *relève*-t-il et que *sauve*-t-il? Est-ce l'âme, est-ce le corps? Innocent ne précise pas. La restauration de la santé n'est certainement pas exclue. D'autre part, l'efficacité spirituelle est affirmée. L'onction des malades est un des *sacramenta*; ce mot n'a évidemment pas le sens qui lui sera donné beaucoup plus tard, mais il désigne déjà une opération sainte, utile à l'âme chrétienne. Ici même, le pape se sert de ce terme pour nommer les rites refusés par l'Église aux indignes, c'est-à-dire le viatique et la réconciliation qui n'est accordée aux pécheurs que dans des circonstances déterminées et à certaines conditions. L'onction est assimilée à ces deux actes, elle est, d'une manière analogue, un moyen de grâce.

Par qui est-elle faite? Par les prêtres : saint Jacques les nomme. Elle peut l'être aussi par les évêques. Car si l'apôtre ne parle que des premiers, c'est que les seconds, empêchés par d'autres occupations, ne peuvent se rendre auprès de tous les malades. Mais si l'évêque a le temps de les voir ou s'il croit bon d'administrer l'onction à certaines personnes, il a le droit de le faire.

Les fidèles peuvent-ils s'appliquer à eux-mêmes l'huile sainte? Une phrase d'Innocent Ier oblige à poser la question : *sancto oleo chrismatis... quod... non solum sacerdotibus sed et omnibus uti christianis licet, in suo aut in suorum necessitate ungendum.* Faut-il comprendre : *Il est permis de se servir de l'huile non seulement pour les prêtres, mais pour tous les chrétiens*; ou bien : *Il est permis non seulement aux prêtres, mais à tous les chrétiens de s'oindre?*

Isolée, la phrase est difficile à expliquer. Les traductions : *Il est permis de se servir d'huile non seulement* POUR *les prêtres, mais* POUR *tous les chrétiens afin de les oindre*, ou encore *il est permis à tous les chrétiens de se servir d'huile* POUR ÊTRE OINTS, ne sont guère satisfaisantes. Pour justifier cette dernière interprétation, Netzer, *op. cit.*, p. 184, 207, rappelait récemment qu'à l'époque carolingienne, on employait parfois la forme active avec le sens passif. Il a été répondu : « Nous ne sommes pas à l'époque carolingienne... et *ungendum* n'est pas... une forme active. » Boudinhon, *Si les fidèles se faisaient eux-mêmes autrefois les onctions de l'huile sainte*, dans la *Revue du clergé français*, 1911, t. LXVIII, p. 724. Vaut-il donc mieux admettre non seulement avec la plupart des protestants (Daillé, Puller), mais avec des catholiques (Boudinhon, Lejay, Villien), la traduction : *Il est permis* AUX *chrétiens d'user de l'huile* POUR FAIRE L'ONCTION, *eux-mêmes, dans leur maladie et dans celle de leur famille?* Il semble bien que tel est le sens le plus naturel : user d'huile pour oindre, c'est oindre. Néanmoins le verbe *ungendum* est amené d'une manière si étrange qu'il paraît bien difficile de donner pour certaine cette traduction. L'explication timidement proposée par Kern : *se servir d'huile pour oindre* PAR LE MINISTÈRE DES PRÊTRES ne se justifie pas, du moins par le seul examen de la phrase.

Pour dirimer la controverse, Boudinhon, *op. cit.*, p. 725-728, invoque des affirmations d'autres écrivains ou de livres liturgiques d'après lesquels les fidèles s'oignaient d'huile sainte. Cet argument ne crée qu'une présomption. C'est à Innocent Ier qu'il faut demander la pensée d'Innocent Ier. Le pape cite sans la modifier la recommandation de saint Jacques : ce sont les *presbytres* qui prieront sur le malade et l'oindront. Il ajoute que cette parole apostolique se vérifie dans l'onction alors en usage : c'est nous donner à entendre que le conseil est suivi à la lettre. Innocent précise : en vertu de cette recommandation, tous les fidèles peuvent être oints (*perungi possunt*). S'il disait que le rite apostolique est accompli par tous les chrétiens, se demanderait-il ensuite : l'évêque a-t-il le droit d'appliquer l'huile? La réponse aurait été donnée d'avance; la question ne serait pas seulement superflue, elle serait ridicule. Et il importe même d'observer en quels termes elle est posée : *de episcopo ambigatur quod presbyteris licere non dubium est*, on se demande si l'évêque peut ce qui est certainement permis *aux prêtres*, on n'ajoute pas : *et aux fidèles*. La réponse n'est pas moins significative : parce que l'évêque ne peut oindre *tous* les malades, les prêtres sont officiellement désignés pour administrer l'onction : à quoi bon, si l'onction des laïques était de même valeur? Enfin, le dernier mot nous semble appeler la même conclusion : ce que l'Église refuse à certains de ses enfants, c'est, semble-t-il, quelque chose qui s'opère par le ministère de sa hiérarchie, comme le don du viatique et de la réconciliation.

Que conclure? Ou bien il n'est question dans tout le passage que de l'onction faite soit par les prêtres, soit exceptionnellement par les évêques, et il faut donner à la partie obscure de la lettre d'Innocent Ier le sens qu'impose clairement tout le contexte. Mais la grammaire paraît bien condamner cette explication. Ou bien, et cette interprétation nous paraît la meilleure, le pape parle surtout, presque exclusivement, de l'huile que les membres de la hiérarchie appliquent sur les malades, mais dans la proposition incidente

dont le sens est si peu apparent, il rappelle que cette même matière est aussi à la disposition de tous les fidèles comme d'autres objets bénits, pour leur usage privé et celui de leur famille. Ainsi semble avoir compris Bède, *Expositio super divi Jacobi Epistola*, *P. L.*, t. XCIII, col. 39. Après avoir dit que pour observer la prescription apostolique, l'Église a coutume de *faire oindre les infirmes par les prêtres*, il ajoute, dans une phrase suivante : *Le pape Innocent écrit qu'il est permis, non seulement aux prêtres, mais à tous les chrétiens, d'oindre d'huile.* C'est reconnaître, mais en les distinguant, l'usage privé et l'usage officiel. De même, on aurait le droit de dire aujourd'hui encore, en parlant de l'eau bénite le samedi saint. « Les paroles de l'Écriture s'appliquent aux infidèles qui peuvent renaître de cette eau sanctifiée par le prêtre, eau dont tous les chrétiens ont le droit de s'asperger même dans leurs besoins ou ceux de leur famille. C'est le prêtre qui, d'ordinaire, baptise, mais l'évêque peut le faire. Ce sacrement n'est refusé qu'à ceux qui ne présentent pas les dispositions requises. » Ce qui rend plus acceptable cette interprétation, c'est qu'en certains endroits, à Rome notamment (un peu plus tard du moins; le fait est établi par les textes liturgiques), les fidèles usent pour leurs besoins privés de la même huile bénite qui sert pour l'extrême onction. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1903, p. 305.

C'est le pape qui parle, il fait connaître les usages de l'Église romaine, les considère comme autorisés, antiques et dignes d'être partout suivis, puisqu'il les rattache à une parole apostolique et les propose à son correspondant, l'évêque d'Eugubium. La réponse d'Innocent Ier n'est pas demeurée inaperçue, elle a été insérée dans la fameuse collection de Denys le Petit (composée sous Symmaque, 498-514) qui jouit non seulement à Rome, mais dans tout l'Occident et surtout en France, d'une grande autorité. *Collectio decretorum pontificum romanorum*, *P. L.*, t. LXVII, col. 240-241. On la trouve encore dans la collection dite de Quesnel, *Codex canonum ecclesiasticorum et constitutorum sanctæ sedis apostolicæ*, *P. L.*, t. LVI, col. 517-518 (composée au Ve ou VIe siècle et en usage en Gaule), dans l'*Hispana*, *Collectio canonum S. Isidoro Hispal. ascripta*, *P. L.*, t. LXXXIV, col. 644, dans le recueil (VIIe siècle, très répandu) de Cresconius, évêque africain, *Crisconii episcopi africani Breviarium canonicum*, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 913. Ainsi, presque toute l'Église d'Occident a expressément reconnu pour sienne la doctrine du pape Innocent.

L'importance de ce témoignage ne doit pas faire oublier les autres dépositions. Saint Cyrille d'Alexandrie combat les pratiques superstitieuses employées contre les maladies : il leur substitue le recours religieux au nom de Dieu et la prière : « Je rappellerai aussi l'Écriture divinement inspirée qui dit : Quelqu'un est-il infirme parmi vous? » *De l'adoration en esprit et en vérité*, *P. G.*, t. LXVIII, col. 472. Le texte de saint Jacques est cité intégralement. Ainsi, l'onction est voulue par l'auteur de la révélation, elle est un rite alors en usage, rite normal, véritable institution chrétienne. Saint Cyrille ne donne aucun commentaire: il prend le texte de l'apôtre tel qu'il est et lui laisse toute sa portée. Ailleurs, après avoir dit que l'onction en général est l'œuvre du Saint-Esprit, il ajoute qu'elle s'opère surtout, μάλιστα, au moment de la régénération. Donc il y a une autre application d'huile que celles du baptême et de la confirmation, alors immédiatement faites l'une après l'autre, ce doit être sans doute celle que recommande saint Jacques. Elle est par conséquent, d'après Cyrille, un acte accompli par le Saint-Esprit. *Commentaire d'Isaïe*, l. III, c. I, *P. G.*, t. LXX, col. 562.

Cassien est amené à rappeler l'effet spirituel, la rémission des péchés. Pour prouver que la prière des saints obtient à l'homme le pardon, il reproduit le conseil et la promesse de saint Jacques : cette fois encore, le texte est tout entier cité. *Collat.*, XX, c. VIII, *P. L.*, t. XLIX, col. 1161. Par cet exemple et le précédent on constate ce qui s'est déjà passé auparavant et qui se reproduira. Les écrivains anciens, si l'on excepte Innocent Ier, n'étudient pas l'extrême onction pour elle-même, directement. Aussi ne signalent-ils d'elle que ce que leur but les oblige à mettre en relief. Saint Cyrille, qui combat la médecine magique, parlera de l'efficacité curative du rite; Cassien, qui nomme l'onction lorsqu'il traite du pardon des péchés, rappellera, comme l'ont fait Origène et saint Jean Chrysostome, son maître, la valeur propitiatoire.

La recommandation de saint Jacques est encore reproduite à la même époque (427) par saint Augustin. Dans le *Speculum de Scriptura sacra*, où, dit-il, il a voulu énumérer « les ordres, défenses, permissions » contenus dans la Bible « qui aujourd'hui encore demeurent règles des mœurs et d'une vie pieuse, » il place l'exhortation faite aux malades par l'apôtre. *P. L.*, t. XXXIV, col. 1036. L'onction est donc à ses yeux un rite spirituel d'un usage permanent. Et le biographe de l'évêque d'Hippone, Possidius, raconte que, pour les visites, Augustin observait la règle fixée par l'apôtre, « n'allant que chez les orphelins et les veuves en détresse. Jac., I, 27. Et quand parfois les malades l'appelaient pour qu'il les recommandât à Dieu en leur présence et pour qu'il *leur imposât les mains*, il s'y rendait sans retard. » Possidius, *Vita sancti Augustini episcopi*, c. XXVII, *P. L.*, t. XXXII, col. 56. Si l'onction n'est pas expressément nommée, elle est sous-entendue, puisque Augustin se conformait aux conseils de saint Jacques, priait sur le malade et faisait un geste qui est inclus dans toute application de l'huile. Un autre Africain de l'époque, l'auteur du *De promissionibus et prædictionibus Dei*, présente la veuve qui nourrit de farine et d'huile Élisée comme le type de l'âme charitable et chaste « qui, munie *du sacrement de la farine et de l'onction d'huile*, attend *avec sécurité* la douce pluie, car le Seigneur lui a dit : Courage, serviteur bon et fidèle,... *entrez dans la joie* de votre Maître. » Part. II, c. XXIX, *P. L.*, t. LI, col. 803. L'interprétation du langage figuré est toujours délicate, mais le lecteur de ce passage songe naturellement au viatique et à l'extrême onction, secours spirituels, *munita*, qui donnent au juste malade une tranquille assurance, *secura expectet*, et sont pour lui un gage du ciel. La vertu de préparer à la mort le chrétien est attribuée à l'onction d'huile.

Ce n'est pas elle, c'est, une fois encore, la puissance de remettre les péchés que le prêtre hiérosolymitain Hésychius (ou celui qui s'abrite sous son nom) exalte en citant la parole de l'Épître de saint Jacques. *Commentaire sur le Lévitique*, c. II, *P. G.*, t. XCIII, col. 805. Ce texte d'un auteur allégorisant à l'excès pourrait bien, il est vrai, ne pas s'appliquer au rite concret, mais à la prière en général : c'est elle que loue l'auteur; et il entend tout au sens figuré : elle guérit les passions, soigne, en nous délivrant de l'ignorance, les blessures des yeux de l'esprit, sauve de la vraie maladie, c'est-à-dire du péché, etc. Mais s'il en est ainsi (ce qui n'est pas démontré, Kern, *op. cit.*, p. 35, croit le contraire), on aurait tort de conclure que, pour cet écrivain et son milieu, l'onction des malades n'existe pas. Sans nier la présence réelle, on peut montrer dans l'eucharistie une image du corps de l'Église, un symbole d'amour.

Le témoignage de Victor d'Antioche est moins fuyant. Interprète de saint Marc, il explique le récit des disciples envoyés pour oindre les malades et les guérir, VI, 13. Ce n'est pas sans curiosité que le lecteur attend le jugement du plus ancien commentateur grec

du second Évangile. L'auteur n'hésite pas, il rapproche saint Marc et saint Jacques. « Ce que dit l'apôtre ne s'écarte pas de ce qu'affirme l'évangéliste. » Suit le texte de l'Épître. Et Victor d'Antioche ajoute : « L'huile adoucit les fatigues du travail, entretient la lumière et ménage la gaieté. Donc l'huile qui est employée dans l'onction signifie et la miséricorde de Dieu et la guérison de la maladie, l'illumination du cœur. Il est clair que la prière produit tous ces effets, l'huile, à mon avis, les symbolise. » Cramer, *Catenæ græcorum Patrum in Novum Testamentum*, Oxford, 1844, t. I, p. 324. Si on ne retenait que cette dernière affirmation, on pourrait être tenté de croire que l'auteur voit dans l'huile une simple figure. Mais considéré dans son ensemble, ce témoignage montre que les chrétiens font comme les disciples de l'Évangile des onctions qui guérissent : seulement, ce qui dans ce rite obtient, d'après lui, la grâce et la santé, ce n'est pas la matière employée, c'est la prière prononcée : l'huile n'est qu'un symbole de ce qui est donné en raison de la supplication. C'est ainsi que saint Augustin parlait de l'eau et de la formule du baptême. Cf. de Sainte-Beuve, *op. cit.*, col. 49-50; Kern, *op. cit.*, p. 45. Au reste, nous savons qu'à cette époque, en Syrie, l'huile est en usage. Rabboula, évêque d'Édesse (412-435), et Isaac d'Antioche († après 459) l'affirment expressément. Il faut donc voir dans le texte de Victor une intéressante énumération des effets de l'onction des malades : elle apaise Dieu, guérit, donne au cœur la lumière, sans doute en augmentant la foi. Recommandée par saint Jacques, elle se rattache aux miracles opérés par les disciples de Jésus.

Rabboula prescrit « que les moines ne donnent pas l'huile, spécialement à une femme. Mais s'il y a un moine qui manifestement possède le charisme, il pourra donner l'huile aux hommes, et s'il y a des femmes qui en aient besoin, il leur enverra l'huile par leurs maris. » Overbeck, *S. Ephræmi Syri, Rabbulæ, episc. Edesseni..., opera selecta*, Oxford, 1865, p. 210. Ainsi, selon l'évêque d'Édesse, les moines appliquaient l'huile : il leur défend de le faire, à moins qu'ils n'aient le charisme, leur intervention ne doit être qu'extraordinaire. L'effet de leur onction semble être purement physique.

Isaac d'Antioche nous apprend aussi que des « femmes sottes » préfèrent à l'onction « d'un prêtre périodeute » celle du premier venu, d'un prétendu ascète, d'un moine imposteur. « Femme accorde ton aumône au reclus, mais reçois l'onction de ton prêtre; nourris le moine, mais que ton huile soit celle des apôtres..., celle du crucifié et reçois du prêtre l'onction... On néglige l'huile des apôtres et des martyrs qui ont souffert la mort pour la vérité et l'huile du mensonge reluit sur la figure de femmes perverties. Les serviteurs du Christ, les orthodoxes ont coutume de conduire leurs malades et leurs infirmes au saint autel, mais ils n'osent pas administrer l'huile, de peur de paraître mépriser la demeure d'expiation; là où il y a un prêtre chargé de conduire le peuple, ils observent les justes règlements. » Bickell, *Conspectus rei Syrorum literarius*, Munich, 1871, p. 77-78. Ainsi, il y a une huile des malades et des infirmes; ses effets doivent être précieux, elle peut être nommée huile du crucifié, huile des *apôtres et des martyrs*. Pourquoi ces dernières appellations? Kern, *op. cit.*, p. 29, conjecture que c'est parce que les Syriens croyaient pouvoir faire dériver des apôtres et partant des martyrs la matière en usage dans leurs églises. Ne serait-ce pas plutôt parce que l'huile brûlée en l'honneur des martyrs près de leurs tombeaux et de leurs reliques était en très haute estime? S. Jean Chrysostome, *Homélie sur les martyrs*, *P. G.*, t. L, col. 664; S. Augustin, *De civitate Dei*, *P. L.*, t. XLI, col. 767. Quoi qu'il en soit, l'onction doit être faite par le prêtre : Isaac le répète à satiété, sous toutes les formes, ainsi le veut le juste usage, ainsi agissent les orthodoxes serviteurs du Christ.

Même son de cloche en Arménie. Le catholicos Jean Mandakuni († vers 498) combat les remèdes magiques. En user, « c'est mépriser *les dons de la grâce*. Car l'apôtre a dit : Quelqu'un est-il malade? » Suit le texte. Puis Mandakuni rappelle quel traitement fait disparaître le démon : c'est le jeûne, la prière, le signe de croix. Les prêtres superstitieux sont plus gravement coupables que les fidèles, « eux qui abandonnent la grâce de Dieu, la prière et l'huile de l'onction que des ordres imposent pour les malades... Les commandements de Dieu ne nous prescrivent-ils pas la prière pour les malades et l'onction d'huile...? Celui qui les méprise... s'expose à la malédiction des apôtres. Ainsi vous faites disparaître les grâces de Dieu, la vertu de la sainte croix, et le jeûne et la prière que des ordres prescrivent... » Schmid, *Heilige Reden des Joannes Mandakuni*, Ratisbonne, 1871, p. 222 sq. Maladie et possession, onction et exorcisme sont distingués avec précision. L'application d'huile est utile à la santé, mais elle est aussi un don spirituel et elle est obligatoire en vertu d'un précepte divin, enseigne Mandakuni.

La superstition était difficile à déraciner : c'est aux mêmes usages que s'attaquait un peu plus tard Procope de Gaza († 525). Commentant l'interdiction jetée par le Lévitique, XIX, 31, sur les devins et les évocateurs d'esprits, il proscrit le recours aux démons. Qu'on supplie Dieu en l'appelant Sabaoth, et qu'on lui demande la santé, soit ! « Mais bien plutôt, déférez à ce conseil : Quelqu'un est-il infirme, parmi vous, qu'il appelle les prêtres de l'Église..., etc. » *P. G.*, t. LXXXVII, col. 763-764. Donc, en Syrie, au temps de Procope, l'extrême onction est considérée comme un remède. La fin spéciale que se proposait le rhéteur de Gaza l'obligeait à ne pas énumérer les autres effets du rite.

La magie était à la mode en Gaule comme en Orient. Dans trois sermons, saint Césaire († 543) lui oppose l'emploi d'huile bénite. « Chaque fois, dit-il, qu'une maladie surviendra, que le malade reçoive le corps et le sang du Christ et qu'ensuite il oigne son corps afin que s'accomplisse en lui ce qui est écrit (le texte de saint Jacques est alors cité). Considérez, mes frères, que celui qui malade aura couru à l'église, méritera de recevoir la santé du corps et d'obtenir la rémission des péchés. Puisque donc deux biens peuvent être trouvés dans l'église, pourquoi s'adresser aux enchanteurs ?... » *Serm.*, CCLXV, n. 3, *Appendice aux sermons de saint Augustin*, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2238-2239. Dans un autre sermon, l'évêque d'Arles combat encore les pratiques superstitieuses : « Combien il serait plus juste et plus salutaire de courir à l'église, de recevoir le corps et le sang du Christ, de s'oindre avec foi d'huile bénite ainsi que les siens ! Et comme le dit saint Jacques on recevrait non seulement la santé du corps, mais aussi la rémission des péchés. » *Serm.*, CCLXXIX, n. 5, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2273. Dans un troisième texte, on lit : « Ce qui est pis, ils [les fidèles] ne réclament pas le remède d'église, l'auteur du salut et l'eucharistie du Christ. Et, comme il est écrit, ils devraient oindre » (*perunguere*). Lejay propose de donner au mot le sens réfléchi (*s'oindre*), *Le rôle théologique de Césaire d'Arles*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1905, t. X, p. 609; Netzer, *op. cit.*, p. 207, croit, au contraire, que ce verbe doit s'entendre au sens passif (*être oint*); Boudinhon, *Revue du clergé français*, Paris, 1911, t. LXVIII, p. 725-726, combat cette explication. « Les fidèles devaient *oindre* d'huile bénite par les prêtres (ou bien *oindre par les prêtres d'huile bénite*) et placer en Dieu tout leur espoir. » *Sermon* publié par dom Morin, *Revue béné-*

dictine, 1896, t. XIII, p. 209. Ainsi, pour observer la prescription de l'apôtre, l'Église met à la disposition des fidèles une *huile sainte*. Cette matière a une efficacité médicinale et une vertu propitiatoire. L'huile est unie au viatique; eucharistie et onction sont trois fois rapprochées comme les parties d'un même tout : le rite des malades. Dans les deux textes d'abord cités (le troisième est muet sur la question), Césaire parle comme si l'onction se fait à l'église même : le premier laisse entendre que le malade y *court*; le second que les parents s'y rendent et pour lui reçoivent eucharistie et onction. Voir CÉSAIRE D'ARLES *(Saint)*, t. II, col. 2184.

Qui applique l'huile? Selon Lejay, Boudinhon, Villien, *op. cit.*, p. 643, les fidèles sont invités à s'oindre eux-mêmes et à oindre leurs proches. Tel est, à coup sûr, le sens obvie des textes. De Sainte-Beuve (qui cite le premier texte en l'attribuant à saint Augustin), *op. cit.*, col. 48-49, et Kern, *op. cit.*, p. 33, pensent que *s'oindre* signifie *se faire oindre*. La théologie n'a rien à objecter ni contre l'une ni contre l'autre interprétation. Nous connaissons par ailleurs l'usage privé d'huile bénite. Si, dans le second texte, il est vraiment question d'une onction que les chrétiens reçoivent pour le malade, ce rite dont il n'est parlé nulle part ailleurs est tellement étrange qu'on ne peut s'étonner de voir les fidèles se l'administrer eux-mêmes. Pourtant, le lecteur se pose une question soit à propos de ce passage, soit à l'occasion du premier. C'est à l'église que les fidèles *courent* pour s'oindre. Pourquoi les obliger à cette démarche, s'ils appliquent à eux-mêmes l'huile bénite? Ne le feraient-ils pas aussi bien chez eux, et ne suffirait-il pas que le prêtre leur remît la matière sainte? Dans tous les actes de la vie chrétienne qui s'accomplissent au temple, le ministre est acteur : il baptise, confirme, célèbre l'office, réconcilie, recueille les aumônes, prêche, lit les Écritures, reçoit les offrandes, distribue l'eucharistie. Rien ne se fait sans lui. Est-il vraisemblable que pour l'onction, acte pour lequel le malade a plus que personne besoin d'être aidé, le prêtre n'intervienne pas? Saint Césaire dit aux fidèles : *Recevez le corps et le sang du Christ*, il n'a pas mentionné le rôle du ministre qui communie les chrétiens : les auditeurs ne s'y trompent pas. L'invitation à oindre n'est-elle pas de même un conseil de recevoir *du prêtre* l'application d'huile? Cette opération doit se faire « afin que s'accomplisse dans le patient la parole : Si quelqu'un est malade, qu'il appelle les *prêtres et que ceux-ci prient sur lui, l'oignant d'huile.* » La réalisation n'est vraiment complète que si les membres de la hiérarchie *prient sur le malade, l'oignant d'huile.*

Dans le troisième texte, quel est le sens de *perunguere?* Si l'on accordait au verbe une valeur passive, saint Césaire dirait que l'opération est faite *par les prêtres* (Netzer). Si le mot a le sens réfléchi (Lejay), ne signifie-t-il pas « se laisser oindre », « se faire oindre »? Ce qui porterait à le croire, c'est la locution *oleo benedicto a presbyteris deberent perunguere*. L'huile, d'après les documents occidentaux, est consacrée par l'évêque et non *par les prêtres*, donc les mots *a presbyteris* semblent le complément de *perunguere* et non de *benedicto*. Le théologien peut d'ailleurs laisser avec indifférence les philologues discuter, il ne lui en coûtera pas d'admettre, si c'est démontré, que Césaire invite les fidèles à s'oindre. D'autres textes attestent les emplois privés d'huile sainte et des usages spéciaux pouvaient alors exister à Arles : la coutume de se donner l'onction pour autrui n'est pas signalée ailleurs.

C'est au prêtre, à coup sûr, que Cassiodore († vers 570). *Complexiones canonicarum Epistolarum septem, Epistola S. Jacobi ad dispersos*, *P. L.*, t. LXX, col. 1380, reconnaît le pouvoir d'administrer l'huile. « Si quelqu'un subit les coups d'autrui ou s'il est secoué par la faiblesse de son corps, Jacques dit qu'il faut recourir au prêtre qui, par la prière faite avec foi et le don de l'onction d'huile sainte, sauvera celui qui paraît affligé : l'apôtre promet encore le pardon des péchés à ceux qui auront été visités par l'une ou l'autre prière. » Ainsi blessés et malades ont droit au rite. Un prêtre, et un seul, l'accomplit. Les deux effets, physique et spirituel, sont signalés.

Plus précis sont encore les *Statuts* attribués à saint Sonnatius de Reims (600-631). « Que l'extrême onction (le mot apparaît pour la première fois) soit portée à celui qui est malade et qui la demande et que son pasteur aille le voir souvent à domicile et lui fasse de pieuses visites, l'excitant vers la gloire future et le préparant convenablement, » n. 15, *P. L.*, t. LXXX, col. 445. On ne s'exprimerait pas mieux, au XXe siècle. Malheureusement il faut observer que « des doutes fort sérieux planent sur l'époque de la publication de ces statuts et sur leur authenticité. » Bäumer, *Histoire du bréviaire*, trad. franç., Paris, 1905, t. I, p. 274; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1909, t. III, p. 264. Le mot *extrême onction* ne réapparaît dans un document authentique que beaucoup plus tard.

Mais nous possédons une autre attestation franque qui est certainement de l'époque. « Que le malade, dit saint Éloi, évêque de Noyon (640-659), ait confiance en la seule miséricorde de Dieu, qu'il reçoive avec foi et dévotion l'eucharistie du corps et du sang du Christ, qu'il demande avec fidélité à l'église l'huile bénite avec laquelle il oindra, *ungat*, son corps au nom du Christ (dont son corps sera oint, *ungatur*, portent certains manuscrits) et selon l'apôtre la prière de la foi sauvera l'infirme et le Seigneur l'allégera, il recevra la santé non seulement du corps, mais aussi de l'âme. » *De rectitudine catholicæ conversationis* (parmi les œuvres de S. Augustin), *P. L.*, t. XL, col. 1172. Faut-il lire *ungatur* ou *ungat*? La question est controversée. Et si on préfère *ungat*, que le malade *oigne* [son corps], doit-on comprendre qu'il opère lui-même ou qu'il use du ministère d'un prêtre? Ici encore le rappel du texte de saint Jacques favoriserait la seconde hypothèse. Kern, *op. cit.*, p. 17, croit utile aussi de faire observer que la personne *ointe* est souvent appelée chez les grecs ὁ ποιῶν, ὁ ποιήσας τὸ εὐχέλαιον, celui qui fait l'onction, ou encore ὁ ἐπαλειψάμενος, celui qui s'oint. La remarque fût-elle juste, peut-on expliquer par cette terminologie grecque une locution latine d'un auteur franc du VIIe siècle? Ou il faut lire *ungat* et l'entendre à la lettre, saint Éloi recommanderait aux fidèles de s'oindre; l'usage a certainement été jadis en vigueur, ou l'évêque de Noyon veut qu'on recoure au prêtre : c'est le rite que nous recommande saint Jacques.

L'Église nestorienne conserve l'usage de l'onction des malades. Le canon 19 du synode de Mar Joseph, catholicos en 554), porte : « Quand quelqu'un de ceux qui sont tombés dans cette grande infirmité [la superstition] se convertira, qu'on lui offre comme moyen de guérison, *comme à celui qui est corporellement malade, l'huile de la prière bénite par les prêtres...* » Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1910, t. III, Appendice II, p. 1204.

2° *Les faits.* — Pendant cette période comme dans les siècles précédents, de saints personnages guérissent des malades avec de l'huile. Voir Puller, *op. cit.*, p. 172-188. On nomme des évêques, saint Germain d'Auxerre, saint Germain de Paris, saint Césaire d'Arles; des prêtres, saint Laumer de Corbion, saint Marius, saint Auxence de Bithynie; des laïques, saint Siméon le Stylite, saint Eugende de Condat; des femmes, sainte Geneviève, sainte Monégonde, sainte Austreberte. D'ordinaire, la matière employée a été

sanctifiée au préalable. Si le thaumaturge est un évêque, il bénit l'huile, mais l'opération est faite parfois par des laïques mêmes (Siméon le Stylite, Monégonde). Parfois il est fait usage d'une matière miraculeusement produite (sainte Geneviève), puisée dans une lampe d'église (qui brûle devant un saint tombeau ou des reliques); parfois enfin l'huile est consacrée par l'évêque du lieu. Elle est envoyée même à des païens. Elle sert contre la maladie proprement dite sans doute, mais aussi et plus encore peut-être contre les infirmités (paralysie, cécité) et au besoin contre la rage, la folie, les possessions diaboliques.

Doit-on conclure avec Puller, *loc. cit.*, qu'à cette époque l'onction est faite seulement pour rendre la santé et non pour délivrer du péché, accorder la grâce et préparer à la mort? D'abord, il faudrait que seuls ces faits extraordinaires fussent racontés : et nous allons constater que le souvenir d'autres onctions d'un caractère différent a été conservé. Même s'il n'en était pas ainsi, la conclusion de Puller ne s'imposerait pas. L'argument tiré du silence d'un écrivain ou d'une époque n'a de valeur que si ce mutisme peut s'expliquer uniquement par l'hypothèse proposée, dans l'espèce, par l'absence dans l'antiquité d'une extrême onction *sacramentelle*. Or, il est facile de comprendre pourquoi les applications miraculeuses d'huile ont été remarquées par les contemporains, racontées par les écrivains; pourquoi, au contraire, l'administration ordinaire du sacrement plus fréquente, dépourvue d'effets visibles et merveilleux, n'a pas été relatée. Un historien qui fait connaître Lourdes parlera de l'eau de la grotte. Il ne dira rien de l'eau baptismale ou de l'eau bénite qui sont employées dans cette ville. Le lecteur peut-il conclure qu'à Lourdes, l'eau ne sert qu'à un seul usage religieux, la recherche miraculeuse de la guérison? Or, précisément, toutes les relations auxquelles se réfère Puller sont empruntées à des hagiographes : ce n'est pas en affirmant que leur héros a remis les péchés que ces écrivains, à cette époque surtout, pouvaient démontrer la sainteté du personnage, la production de la grâce étant un effet intime et normal de tout sacrement conféré par n'importe qui. Hier comme aujourd'hui, pour canoniser quelqu'un, on exigeait de lui non qu'il fît ce que fait toute personne de sa condition, mais qu'il donnât ses preuves de thaumaturge. Les onctions merveilleuses de saint Grégoire d'Auxerre, de saint Césaire d'Arles guérissaent : le biographe l'affirme et devait l'affirmer, mais elles pouvaient avoir d'autres effets, être semblables à notre sacrement : le biographe ne le dit pas, et n'avait pas à le dire, il ne le nie pas non plus, nous l'ignorerons toujours. Quant aux cures opérées par des laïques, sur des païens, sur des infirmes, des possédés, des fous, avec de l'huile produite miraculeusement, comme d'autres guérisons ont été faites avec de la salive, du sel, du pain, de l'eau ou même sans l'emploi d'aucun objet matériel, elles ne prouveront jamais que l'extrême onction primitive ne remettait pas les péchés, parce que ce ne sont pas des extrêmes onctions. Pour savoir s'il y a différence entre le rite tel qu'il était jadis et le rite tel qu'il est de nos jours, il faut comparer l'application d'huile bénite faite maintenant par un prêtre sur un malade chrétien à ce qui peut être considéré comme l'antécédent de l'usage actuel et non à des opérations tout à fait disparates.

Au reste, bien que le besoin de nous conserver le récit de pareils faits ne se soit fait guère sentir, nous connaissons des onctions non miraculeuses. Korion, évêque géorgien, raconte en ces termes (vers 442) la mort du *catholicos* arménien Isaac le Grand : « A la seconde heure du jour, pendant le service de l'huile parfumée avec une prière agréable à Dieu il recommanda son âme au Christ. » *Histoire de la vie de saint Mesrop*, citée par Kern, *op. cit.*, p. 40. Saint Eugende abbé de Condat (455-517), « *âgé de soixante ans et plus, malade depuis six mois* et se sentant sans doute plus faible, appela à lui *un de ses frères* auquel il avait confié dans les derniers temps la charge d'oindre les malades, demanda très secrètement que sa poitrine fût ointe *selon l'usage*. Quand, le matin suivant, nous lui demandâmes comment il avait passé la nuit, éclatant en pleurs et en gémissements, il dit : Puisse la toute-puissance de Dieu vous pardonner de ne pouvoir supporter de me voir débarrassé des entraves de mon corps... » Cinq jours plus tard il mourait. *Vita sancti Eugendii*, c. XV, dans *Acta sanctorum*, t. I januarii, p. 54. Ainsi, saint Eugende « se plaint à ses disciples de ce qu'ils veulent prolonger ses jours. Or, c'est à lui-même qu'il aurait dû adresser ses reproches, s'il avait considéré l'onction comme un moyen de guérison, puisque c'était lui-même qui avait demandé d'être oint. » Netzer, *op. cit.*, p. 191-192. Pourquoi veut-il que le rite s'accomplisse très secrètement, sinon pour empêcher les moines de prier Dieu d'accorder à l'huile une vertu curative? Puller objecte que le ministre ne doit pas être un prêtre, il est appelé *unus ex fratribus*. Dans le même c. XV, il est dit que le cadavre de saint Eugende fut accompagné par le cortège des *frères* et des fils. C'est peut-être presser beaucoup le sens de cette locution. Quoi qu'il en soit, même si l'application d'huile n'a pas été faite sur saint Eugende par un prêtre, il demeure établi, contre Puller, que l'onction n'a pas eu lieu pour solliciter une guérison miraculeuse. Mabillon, *Observatio de extrema unctione*, dans *Theologiæcursus*, de Migne, t. XXIV, col. 131. Callinique, disciple du célèbre Hypace, mort abbé de Rufinianes (446), nous a conservé le souvenir du soin que son maître prenait des malades pendant ses premières années de vie religieuse, avant d'être prêtre. Il ajoute : « Si la nécessité exigeait que le patient fût oint, Hypace avertissait l'abbé qui était prêtre et faisait oindre d'huile bénite par ce dernier le malade. Et souvent, il arriva qu'Hypace renvoyait l'homme guéri après quelques jours. » *Acta sanctorum*, t. IV junii, p. 251. Texte très court et très substantiel. Ce ne sont pas tous les malades, mais certains, ceux sans doute dont l'état est grave, qui sont oints. Ils doivent l'être : tel est, sinon la loi, du moins l'usage ayant force de loi. L'onction se fait avec de l'huile bénite; de plus, il faut être prêtre pour accomplir le rite. Hypace est chargé officiellement par son abbé des malades, il est saint, son intervention peut contribuer à la guérison, mais ce n'est pas lui qui oint, c'est son abbé, et parce qu'il est prêtre. La récupération de la santé n'est pas l'effet attendu toujours et exclusivement. L'onction n'est pas charismatique, car à la même époque Hypace opère, et par le moyen d'huile bénite, des cures miraculeuses. Le but ici poursuivi semble donc tout autre : la santé peut sans doute être rendue à la suite de l'onction de l'abbé, il en est ainsi souvent, mais non toujours. Cet effet n'est pas nécessaire, il est accidentel. Il n'y a pas prodige instantané, mais opération lente de la grâce

Un autre saint, le prêtre rémois Trésan (1re moitié du VIe siècle), étant gravement malade et sentant venir sa fin, *usque ad extrema deductus finem corporis sui imminere persensit*, appelle les prêtres, confesse ses fautes. Consolé par eux, « il reçoit l'huile de la sainte réconciliation, l'accepte avec humilité et profonde contrition du cœur... Ayant communié au corps et au sang du Seigneur,... il rendit l'esprit. » *Acta sanctorum*, t. II februarii, n. 13, 14, p. 55. C'est surtout la vertu de remettre les péchés et de préparer à la mort qui est attribuée ici à l'onction du prêtre, précédée de la confession et suivie de la réception du viatique. Pour éluder ce témoignage dont il sent toute

la force, Puller, *op. cit.*, p. 192, n. 1, observe que, selon certains critiques, la vie de ce saint a été écrite seulement au VIIIe ou au IXe siècle et que sa valeur historique est contestée. Ces deux assertions fussent-elles admises, il reste que nous possédons un témoignage d'un écrivain du VIIIe ou du IXe siècle.

Une vie de saint Eugène, évêque irlandais du VIe siècle, raconte en termes semblables la mort de ce personnage. Chargé d'années, atteint par la maladie qui, de jour en jour, devenait plus grave, il convoque les moines, « son corps est oint d'huile, sa fin est soutenue par le viatique. » *Acta sanctorum*, t. IV augusti, p. 627. Le merveilleux tient, il est vrai, une grande place dans cette biographie. Mais la simplicité même du récit de cette fin rend la narration plus vraisemblable. L'auteur du moins voyait dans l'onction des malades un rite qui, comme le viatique, les préparait à la mort; il est le témoin des croyances de son temps et de son milieu, sinon de la foi du saint.

Dans une région voisine, un peu plus tard, l'évêque de Lindisfarne, saint Cuthbert († 687), « à l'heure ordinaire de l'office de nuit, *ayant reçu de moi*, affirme Bède, son biographe, *les sacrements salutaires*, soutint sa fin que déjà il sentait venir par la réception du corps et du sang du Seigneur. » *Vita sancti Cuthberti*, c. XXXIX, *P. L.*, t. XCIV, col. 781. Quels sont ces *sacrements salutaires*? Ce n'est pas le viatique : Bède l'en distingue expressément. Ce n'est pas la pénitence seule; le mot est au pluriel. C'est la pénitence et l'onction, conjecturent à bon droit Mabillon et Netzer, *op. cit.*, p. 186.

Même dans quelques récits d'onctions miraculeuses, Kern, *op. cit.*, *passim*, croit pouvoir découvrir des indices permettant tantôt d'affirmer, tantôt de soupçonner que, pour avoir été accompagnée d'un effet merveilleux, l'application d'huile n'en était pas moins sacramentelle. Il se produit, après l'onction, une amélioration inattendue, mais elle est lente, progressive : on peut donc présumer qu'il y a action sacramentelle normale et non prodige extraordinaire. Cf. Eustrate, *Vie de saint Eutyque*, VI, 45, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2325 sq.; Bède, *Vita sancti Cuthberti*, c. XXX, *P. L.*, t. XCIV, col. 770-771. L'argument ne nous paraît pas absolument convaincant : la restitution progressive de la santé à une personne dont l'état est désespéré pouvant être un véritable miracle. On ne peut pas non plus tirer grand parti de certaines appellations employées, pour désigner l'huile avec laquelle sont accomplies les miraculeuses applications d'huile : c'est *la bénédiction du chrême*, c'est-à-dire sans doute le chrême bénit. *Vita sancti Launomari*, c. IV, n. 21, *Acta sanctorum*, t. II januarii, p. 598. Mais le mot *chrême* est-il réservé pour désigner l'onction sacramentelle? Il serait impossible de le démontrer. Le contraire même paraît établi. Chrême (*Saint*), t. III, col. 2395-2396. Se préoccupait-on d'ailleurs, à une époque où notre définition du *sacrement* était ignorée, de distinguer avec précision les onctions des malades qui étaient *sacramentelles* et celles qui ne l'étaient pas, et d'employer un mot spécial pour désigner la matière des premières? On a observé aussi que les locutions *huile de l'onction sacrée*, *huile de consécration*, *Vita sancti Leobini*, *Acta sanctorum*, t. II martii, p. 348, sont très solennelles. Faut-il conclure que le rite auquel sert l'huile ainsi nommée est un sacrement? La conclusion dépasserait les prémisses.

3° *Documents liturgiques.* — Déjà, nous avons été amenés à examiner, pour l'intelligence de textes antérieurs, certains documents qui, comme le *Testamentum Domini*, sont attribués par la plupart des historiens plutôt au Ve siècle qu'au IVe. Le *Liber ordinum*, témoin de l'antique liturgie mozarabe, contient de précieux textes. On y trouve des nombreuses prières pour les malades, en particulier un *Ordo ad visitandum et ungendum infirmum*, que l'éditeur considère comme « antérieur à l'invasion des barbares. » Férotin, *Le Liber ordinum*, dans *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, Paris, 1904, t. V, p. XXI, 71-72. « Le prêtre, arrivant vers le malade, lui fait avec de l'huile bénite un signe de croix sur la tête, disant : *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti regnantis in secula seculorum. Amen.* » Telle est la *forme* sacramentelle la plus ancienne que nous possédions. Suivent trois antiennes. La première est une prière de l'infirme demandant sa guérison. *Sana me... Eripe animam meam* (forme plurielle : *Sana omnes languores nostros..., redime de interitu vitam nostram*). La seconde est comme une réponse à cette plainte; elle rappelle que le Saint-Esprit a été donné aux disciples pour qu'au nom du Seigneur ils chassent le démon et imposant les mains sur les malades les guérissent. La troisième considère la grâce demandée comme déjà obtenue : *Dominus erigit elisos, Dominus solvit compeditos, Dominus sanat infirmos.* Suit une invitation à la prière afin que Dieu daigne *soigner et guérir* les blessures de son serviteur. L'oraison vaut la peine d'être citée presque entière :

Ihesu, saluator noster et Domine, qui es uera salus et medicina, et a quo et cujus est uera salus et medicina, qui apostoli tui uoce nos instruis ut morbidos olei liquore tangentes, tuam postulamus misericordiam pietatis : aspice propitius super hunc famulum tuum mirabili summitate celorum; ut quem languor curuat ad exitum et uirium defectio jam pertrahit ad occasum, medella tue gratie restituat castigatum. Et extingue in eum, Domine, libidinum et febrium estus, dolorum stimulos ac uitiorum obtere cruciatus.

Egritudinum et cupiditatum tormenta dissolue. Superbie inflationem, tumoresque compesce. Ulcerum uanitatumque putredines euacua uiscerum interna cordiumque tranquilla. Medullarum et cogitationum sana discrimina. Conscientiarum atque plagarum abducito cicatrices. Fisicis tipicisque adesto periculis. Veteres immensasque remoue passiones. Opera carnis ac sanguinis materiamque compone ac delictorum illi ueniam propitiatus adtribue. Sicque illum tua iugiter custodiat pietas, ut nec ad correptionem aliquando sanitas, nec ad perditionem, te auxiliante, nunc perducat infirmitas : fiatque illi hec olei sacra perunctio concita morbi presentis expulsio et peccatorum omnium exoptata remissio. Pater.

Suit une dernière bénédiction : *Propitietur Dominus cunctis iniquitatibus tuis et sanet omnes languores tuos. Redimat de interitu uitam tuam, et satiet in bonis desiderium tuum. Amen. Atque ita tibi Dominus cordis et corporis medellam adtribuat ut ipsi semper gratias referas. Amen.*

Le théologien catholique ne pourrait, en vérité, désirer un témoignage plus complet et plus fort. C'est le prêtre et un seul qui agit. Il va voir l'infirme. Il lui fait à la tête une onction d'huile bénite (*oleo benedicto, olei liquore*) en forme de croix et l'accompagne de la formule *in nomine*. Il accomplit cet acte, parce que Jésus-Christ a dit à ses apôtres : Recevez le Saint-Esprit : c'est donc une fonction de son ministère et le rite est considéré comme institué, voulu par le Seigneur. Le conseil de Jacques est rappelé (*vous nous avez enseigné par la voix de* VOTRE APÔTRE). Celui sur qui s'opère le rite est atteint d'une maladie grave, il est en danger de mort (*quem languor curuat ad exitum*). Le ministre demande pour lui plusieurs grâces : la santé du corps dont les maladies sont complaisamment décrites et conjurées, mais aussi, et au même titre, la santé de l'âme. Des antithèses saisissantes et nombreuses mettent cette vérité en plein relief. Dans la même phrase, à plusieurs reprises, les faveurs spirituelles et temporelles sont du même coup sollicitées; Dieu est invité à éteindre les chaleurs des *passions et des fièvres*, à refréner les aiguillons de la *douleur* et les tortures des *vices*; à faire cesser les tourments des *maladies* et des *cupidités* à détruire l'enflure de l'*orgueil* et les *tumeurs*, à débarrasser des poussières, des plaies et des *vanités*, etc. La rémission des péchés est formellement souhaitée, à plusieurs reprises. (*Une vie qui n'expose plus à la correction ou une fin qui ne mène pas à la perdition, nec ad correptionem aliquando sanitas, nec ad perditionem... nunc perducat infirmitas.*) D'autres paroles peuvent aussi faire allusion au ciel. *Redimat de interitu vitam tuam et satiet in bonis desiderium tuum.* Et tous ces dons, le texte liturgique l'affirme, ne sont pas demandés par la prière, indépendamment de l'onction : c'est cet acte lui-même qui les confère, dit le texte avec une intraduisible vigueur : *fiatque illi hec olei sacra perunctio concita morbi presentis expulsio et peccatorum omnium exoptata remissio.* Sans vouloir insister outre mesure sur ces mots, nous sommes obligés de reconnaître qu'un théologien catholique, c'est-à-dire partisan de la doctrine de la causalité sacramentelle *ex opere operato*, trouve ici une formule qui convient à merveille pour l'expression de sa pensée. Ce texte vaut, à lui seul, un petit traité de l'extrême onction et s'il est *antérieur aux invasions barbares*, comme le pense l'éditeur, on sent l'importance d'un témoin de la foi des chefs et des fidèles espagnols de cette époque.

Nous désirerions posséder aussi les prières alors récitées pour la consécration de cette huile. Nous avons seulement une formule pour la bénédiction d'une liqueur aromatisée (elle n'est pas nommée huile, mais *unguentum*, on y met de l'*encens pilé*, et des parfums, *pigmentis, aromatibus*) destinée aux malades et qui était consacrée le jour de la fête des saints médecins Cosme et Damien. *Op. cit.*, col. 69-71.

On trouve, il est vrai, d'autres exorcismes et bénédictions sur l'huile. Une de ces prières devait, si l'on en croit le texte, servir à la fois pour l'huile des catéchumènes et pour celle des infirmes. *Op. cit.*, col. 23. Mais, comme dans les diverses formules de cette oraison, il est parlé en même temps du baptême et de l'extrême onction, nous ne pouvons découvrir, à la lecture de cette pièce, ce que pensaient l'*auteur et son milieu* de chacun des deux rites. Une autre prière très longue, *op. cit.*, col. 8, après avoir rappelé la promesse de saint Jacques, y compris l'assurance conditionnelle du pardon des péchés, et après avoir supplié non seulement la puissance, mais encore la douceur et la pureté de la *sainteté* de Dieu, dresse le catalogue de toutes les maladies et prie le Seigneur d'en délivrer le malade : les faveurs spirituelles et la rémission des fautes ne sont plus sollicitées expressément. Or, dit l'éditeur, cette oraison est « d'une rédaction sensiblement postérieure à celle de l'ensemble du texte de notre *Liber ordinum.* » *Loc. cit.*, col. 7, note 2. Et, en effet, cette prière se retrouve, substantiellement du moins, dans le missel de Leofric, du XIe siècle. Warren, *The Leofric missal as used in the cathedral of Exeter during the episcopate of its first bishop*, Oxford, 1883, p. 257. On voit ce qu'il faut penser de l'hypothèse de Puller et d'autres critiques non catholiques : dans l'antiquité, l'onction des malades ne sert qu'à rendre la santé; dans le haut moyen âge, elle devient un sacrement qui remet les péchés et confère la grâce. Nous constatons ici le phénomène contraire : dans les prières mozarabes antiques, les faveurs spirituelles sont sollicitées; dans les formules tardives, il n'en est plus parlé.

On a découvert aussi deux pièces (et une formule de rechange surajoutée) pour la bénédiction de l'huile dans le *missel de Bobbio*. L'ouvrage ou du moins la partie du manuscrit où elles se trouvent est, au jugement des liturgistes, du VIIe siècle. C'est, affirme dom Wilmart, art. *Bobbio* (*Missel de*), dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. II, col. 947, comme « un exemplaire du rituel usité en pays franc au tournant du VIIe siècle : le fond demeure proprement gallican, il est accru de compositions mozarabiques, l'apport romain est relativement peu considérable. » L'exorcisme est banal dans sa première partie. La seconde est ainsi rédigée : *et sit ei qui ex hac creatura olei contingitur, ubicunque in membris illius tetigerit vel perfusus fuerit, Domino auxiliante, benedictionem percipiat et vitam æternam percipere mereatur.* La bénédiction qui suit demande que l'huile soit sanctifiée et *que celui dont le corps ou un membre en aura été oint ou arrosé mérite d'obtenir la grâce du salut et la rémission des péchés et la santé céleste. P. L.*, t. LXXII, col. 574. Ainsi des faveurs spirituelles sont nommées. Pour pouvoir ne faire aucun cas du texte, Puller, *op. cit.*, p. 392 sq., essaie de démontrer que la formule est vague et que l'huile dont la bénédiction est ainsi faite ne devait servir ni aux catéchumènes, ni aux malades, mais aux chrétiens en général. Est-ce sûr? Pourquoi oindre un membre, si ce n'est parce qu'il est souffrant; la *santé céleste* mentionnée ne laisserait-elle pas entendre que le sujet du rite accompli est un malade? S'il ne s'agit pas ici de l'huile des infirmes, ne doit-on pas présumer que cette dernière, préparée en vertu du conseil de saint Jacques, devait avoir au moins semblable efficacité? Nous ignorons si ces prières servaient pour la consécration de la matière sacramentelle, mais nous possédons une nouvelle preuve de l'irrecevabilité de l'hypothèse d'après laquelle, dans les sept premiers siècles, l'onction n'aurait jamais été employée que comme moyen d'obtenir la santé corporelle.

Sur les rites et prières en usage à Rome, pour l'onction des malades pendant cette période, nous ne sommes pas renseignés. Sans doute, on trouve dans certains manuscrits du *Sacramentaire grégorien* des formules pour l'administration du rite, mais ces exemplaires ne sont pas antérieurs à la fin du VIIIe siècle; et si beaucoup des prières qu'ils contiennent sont plus anciennes, du moins, la prudence conseille de « prendre le sacramentaire grégorien comme correspondant à la liturgie romaine au temps du pape Hadrien » (avant 784). Duchesne, *op. cit.*, p. 125. L'antiquité de ces oraisons semble d'ailleurs un peu suspecte : on ne les trouve pas dans le *Sacramentaire gélasien* (composé entre 628-731). Duchesne, *op. cit.*, p. 130. L'absence d'un rituel pour la visite du malade dans ces recueils ne doit pas surprendre : les sacramentaires grégorien et gélasien ne contiennent pas un rituel complet. Et déjà Innocent Ier avouait que le chef de la communauté était trop accablé d'autres occupations pour avoir le temps d'oindre lui-même tous les malades.

Mais on trouve dans les deux ouvrages, et précisément parce qu'elle devait être prononcée par l'évêque à la messe du jeudi saint, une formule pour la bénédiction de l'huile des malades. Elle pouvait donc servir dès le VIIe siècle. Cette prière (nous donnons le texte gélasien, *P. L.*, t. LXXIV, col 1100 : on trouvera entre parenthèses les variantes du grégorien, édit. Muratori, *Liturgia romana vetus*, Venise, 1748, t. II, col. 55) était récitée vers la fin du canon, avant le *Pater. Emitte, quæsumus, Domine, Spiritum Sanctum* (*tuum*) *Paraclitum de cælis in hanc pinguedinem olei* (*olivæ*) *quam de viridi ligno producere dignatus es ad refectionem mentis et corporis* (*ad refectionem corporis*). *Et tua sancta benedictio sit* (*ut tua sancta benedictione sit*) *omni ungenti, gustanti* (*unguentum tangenti*), *tangenti tutamentum corporis, animæ et spiritus* (*tutamentum mentis et corporis*), *ad evacuandos omnes dolores, omnem infirmitatem, omnem ægritudinem mentis et corporis* (*ægritudinem corporis*) : *unde unxisti sacerdotes, reges et prophetas et martyres, chrisma tuum perfectum Domine a te benedictum, permanens in visceribus, in nomine* (*benedictum in nomine*) *Domini nostri Jesu Christi.*

Puller, *op. cit.*, p. 124 sq., croit pouvoir démontrer par ce texte qu'à l'époque où il fut rédigé, la rémission des péchés n'était pas encore considérée comme un effet de l'onction des malades. Il serait inconcevable, selon lui, qu'un effet de cette importance ne fût pas mentionné. D'abord, il faut observer qu'il l'est peut-être : l'huile restaurera l'*esprit* et le corps, elle sera une protection pour le corps, *l'âme et l'esprit*, elle débarrassera de toute maladie de *l'esprit et du corps*, elle est pareille à l'*onction reçue par les prêtres, les rois, les prophètes et les martyrs*, onction qui ne rendait pas seulement la santé. Puller croit que la prière demande seulement la cessation des suites mentales de la maladie. C'est restreindre arbitrairement et beaucoup la portée des expressions, le péché étant appelé par les Pères et les documents liturgiques une maladie de l'âme. Si réellement la formule ne visait que la délivrance du mal physique et de ses effets, faudrait-il conclure qu'à l'époque de sa rédaction, on n'attribuait pas à l'onction la vertu de remettre les péchés? Il importe de remarquer que la formule, très courte, n'est pas un traité de l'extrême onction. La rémission des fautes n'est d'ailleurs qu'un effet conditionnel du rite. D'autres actes religieux ont pour but propre, exclusif, la réconciliation des pénitents, et il importe que les fidèles ne les négligent pas sous prétexte qu'ils disposent de l'extrême onction. Le témoignage d'Innocent Ier nous renseigne sur les croyances romaines : il reconnaît à l'application d'huile faite sur les malades la vertu de remettre les fautes. Ici, on peut même relever un curieux phénomène : c'est le texte ancien, celui du *gélasien*, qui insiste le plus sur les avantages de l'onction pour l'esprit ; le *grégorien* supprime deux fois *mentis*..., et une fois *animæ*. Au reste, aujourd'hui encore, la liturgie romaine consacre l'huile des malades par cette formule et notre pontifical, part. III, *De officio in feria quinta cœnæ Domini*, qui, en raison du changement des usages, a subi une importante modification (*perunctо* remplace *ungenti*, *gustanti*, *tangenti*), n'a été surchargé d'aucune addition attestant notre croyance à la rémission des péchés.

Ces mots *ungenti*, *gustanti*, *tangenti* méritent, en effet, l'attention. La bénédiction de Dieu est appelée sur ceux qui *oignent*, *goûtent*, *touchent*. La même huile bénite servait donc pour les usages privés (on la *buvait*) et pour l'onction prescrite par Jacques. Duchesne, *op. cit.*, p. 305. Déjà le sacramentaire d'Hadrien ne mentionne plus l'absorption d'huile : elle tendait sans doute à disparaître, ou déjà n'était plus en vigueur. Reste l'examen de la formule :.. *lua... benedictio sit omni ungenti... tangenti*. Si l'on prend à la lettre les mots *oindre*, *toucher*, on doit conclure que la bénédiction est pour celui *qui fait* l'onction. D'autre part, c'est au malade qu'elle doit profiter. Faut-il conclure qu'il s'applique toujours à lui-même l'huile? D'abord, certains infirmes et malades, par exemple, les paralytiques, ne pourraient le faire. Et nous savons par Innocent Ier qu'à Rome même les prêtres d'ordinaire, l'évêque parfois, administrent l'onction. Donc, il faut admettre ou bien que *ungenti* signifie s'oignant soit par soi-même *soit par le ministère des prêtres* (on poserait ici un argument en faveur de l'hypothèse de Kern), ou bien que *tangenti* désigne celui qui touche l'huile parce qu'il en est touché, le contact étant réciproque (noter cependant qu'Innocent Ier donne à l'expression *tangere chrismate* le sens d'*oindre* et non celui d'être *oint*). La retouche faite sur certains exemplaires du sacramentaire grégorien prouverait-elle qu'on a senti la difficulté sans oser franchement la résoudre? *Unguenti* et *gustanti* disparaissent : la bénédiction est pour tous ceux qui *touchent l'huile*, *omni unguentum tangenti*, on la touche soit en se l'appliquant, soit en la recevant sur soi. La prière désigne ainsi par une locution un peu obscure, il est vrai, les deux usages, public et privé. (Aujourd'hui, l'huile destinée au sacrement proprement dit étant seule bénite le jeudi saint, le pontifical actuel a remplacé ces locutions par le mot *perunctо*.)

4° *Conclusions.* — La recommandation de l'apôtre saint Jacques n'a pas été oubliée. Fréquemment citée, insérée dans les prières liturgiques et dans les recueils de morale chrétienne, rappelée aux hommes et à Dieu, elle fait de l'huile un remède chrétien. Ainsi l'a voulu le Seigneur, affirment Victor d'Antioche et le *Liber ordinum*.

Aussi est-elle bénite et porte-t-elle des noms qui, tous, font l'éloge de sa vertu. C'est à l'évêque qu'il appartient de la consacrer. Seul un texte (d'un sens douteux) de Césaire la fait bénir par les prêtres. Peut-être en certaines églises récitaient-ils avec le pontife la formule de consécration (rubrique du sacramentaire grégorien).

Pour y avoir droit, il faut être malade, fidèle, dans la communion de l'Église. Est-il nécessaire que l'état du patient soit grave, attend-on les derniers jours pour donner l'onction? Certains documents l'affirment (*Liber ordinum*, plusieurs *Vitæ*). D'autres laissent entendre le contraire. Césaire la recommande contre toute maladie; il est vrai qu'il conseille alors peut-être l'onction privée. Les nestoriens usent même de l'huile des malades pour la réconciliation de certains pénitents. Une seule matière d'ailleurs, revêtue d'une bénédiction à double fin, servait en quelques églises pour les catéchumènes et les malades. Fortement recommandée, dans les époques et les pays surtout où les remèdes superstitieux étaient en usage, elle est même présentée comme obligatoire par un *catholicos* arménien. Comment se fait l'onction? Un seul document, le *Liber ordinum*, répond à cette question : en Espagne, dès le Ve siècle, le prêtre oint la tête en traçant une croix, et dit : « Au nom du Père... »

L'onction donne la santé du corps et celle de l'âme. La promesse du pardon des péchés, faite par l'apôtre Jacques, est reproduite par tous ceux qui le citent. Les deux effets sont mentionnés par plusieurs Pères et surtout par les livres liturgiques. Certains écrivains, le but qu'ils poursuivent explique le fait, insistent sur la délivrance de la maladie (S. Cyrille d'Alexandrie, Victor d'Antioche, Mandakuni, Procope, S. Césaire); certains sur le pardon des péchés (Cassien, Hésychius, Cassiodore, etc.). Plus rarement, quelquefois pourtant, la préparation à une sainte mort est expressément signalée (anonyme africain, Sonnatius, diverses *Vitæ*). Aussi, en plusieurs documents, l'extrême onction est-elle unie au viatique (S. Césaire, anonyme africain, S. Éloi, des *Vitæ*). Elle mérite, dit Innocent Ier, le nom de *sacramentum*, c'est-à-dire elle peut être rapprochée de l'eucharistie, de la pénitence, des principaux moyens de sanctification confiés à l'Église.

L'évêque a le droit de l'administrer; il n'en use qu'exceptionnellement. Les prêtres la confèrent. Et les documents qui posent la question du ministre semblent faire d'eux les collateurs réguliers du rite (Innocent Ier, Rabboulas, Isaac d'Antioche, Callinique, Cassiodore, Sonnatius, *Liber ordinum*) : tel est l'usage, et les laïques, investis du charisme comme Callinique, le respectent : telle est la règle, affirme Isaac d'Antioche, qui semble même en montrer la collation réservée au prêtre, chef de la communauté. La pluralité des ministres n'est pas considérée comme essentielle (Cassiodore, Callinique, *Liber ordinum*, les *Vitæ*).

Les laïques peuvent aussi user de la même huile bénite dans leurs besoins et dans ceux de leur famille (Innocent Ier, etc.). Si l'on veut concilier ce fait certain avec la reconnaissance non moins certaine (voir plus haut) d'un pouvoir spécial aux prêtres, il faut

conclure qu'il y avait alors deux usages distincts, mais légitimes, l'un privé, l'autre officiel, de la même huile. « Les fidèles s'en servent eux-mêmes, mais elle sert aussi pour l'extrême onction. » Duchesne, *op. cit.*, p. 305. Saint Césaire semble ne connaître et ne recommander que l'application d'huile faite par le malade, en pleine église, sur lui-même ou celle que se donnaient à sa place ses parents, lorsque le patient n'était pas transportable. Mais est-ce ainsi qu'on doit interpréter les affirmations de l'évêque d'Arles? De bons juges l'affirment; d'autres, et ce n'est pas seulement pour des raisons d'ordre dogmatique, se refusent à l'admettre. Le théologien peut d'ailleurs accepter sans inquiétude l'une ou l'autre solution : il y a toujours eu en certaines églises des usages particuliers. Et le témoignage isolé de saint Césaire ne doit pas faire oublier les textes très clairs qui reconnaissent au prêtre un pouvoir propre et régulier d'administrer l'extrême onction.

Tels sont les faits constatés par les historiens. Que penser de cette onction pratiquée sur eux-mêmes par les fidèles? Les théologiens n'ont pas *esquivé la question*. De Sainte-Beuve a depuis longtemps donné de fort bonnes réponses. *Op. cit.*, col. 43 sq., 49. Les fidèles se servaient de l'huile consacrée comme ils usaient d'eau, de pain, de sel et d'autres objets bénits, que nous nommons aujourd'hui des *sacramentaux*. Aujourd'hui encore le rituel romain contient une *benedictio olei simplicis* et les fidèles peuvent s'appliquer l'huile sur laquelle auraient été prononcés l'exorcisme et la prière ainsi nommés et qui demandent *guérison de toute langueur et de toute maladie*. On objectera que, de nos jours, cette formule n'est plus guère employée et que la matière ainsi bénite ne se confond pas avec l'huile des malades consacrée le jeudi saint. C'est vrai, mais ces différences sont toutes naturelles. Aujourd'hui, en raison des progrès de l'enseignement théologique, nous distinguons mieux qu'autrefois ce qui est sacrement de ce qui ne l'est pas. Depuis longtemps, dans les pays chrétiens, les paroisses sont régulièrement organisées et il est facile de recevoir d'un prêtre l'extrême onction. Dans les premiers siècles, il n'en était pas de même. Les chrétiens, ne pouvant pas toujours recevoir les secours du prêtre, avaient plus grand besoin et plus vif désir d'user des sacramentaux. Aussi les autorisait-on à se servir de l'huile même qui était employée pour le rite ordinaire. Recevoir des mains d'un laïque ou s'appliquer à soi-même la matière de l'extrême onction, c'était autant que possible, c'était par le désir, recevoir l'extrême onction; c'était affirmer sa volonté d'appeler les prêtres de l'Église, selon le conseil de l'apôtre Jacques; c'était, en vertu de la charité parfaite dont l'acte pouvait être accompagné, mériter les grâces qu'aurait produites le rite accompli par le ministre du Christ. Et comme l'extrême onction sacramentelle n'est pas obligatoire, il ne faut pas s'étonner si, en cer ains lieux et à certaines époques, à Arles, par exemple, du temps de saint Césaire, à la collation du rite par les *presbytres*, selon la recommandation apostolique, on a préféré, pour des raisons qui nous échappent, l'application privée de l'huile bénite.

Doit-on aller plus loin et se demander, même en entourant cette interprétation de *réserves formelles* et en la présentant comme une hypothèse, Boudinhon, *Revue catholique des Églises*, Paris, 1905, p. 401; *Revue du clergé français*, 1911, t. LXVIII, p. 727, si *l'onction pratiquée sur eux-mêmes par les fidèles n'était pas sacramentelle à cette époque?* Nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire ni possible d'admettre cette supposition. Et c'est sans doute déjà pour un motif d'ordre dogmatique que nous n'osons pas l'accepter : l'affirmation du concile de Trente, sess. XIV, *De extrema unctione*, c. III et can. 4, et l'enseignement ordinaire des théologiens semblent inconciliables avec cette opinion. Mais nous croyons aussi qu'elle n'est pas historiquement établie. L'onction sacramentelle se rattache à l'Épître de saint Jacques ; or ce document exige l'intervention des presbytres. Des textes reconnaissent aux prêtres un pouvoir spécial et aucun n'oblige à accorder les caractères d'un sacrement à l'application d'huile que les laïques font sur eux-mêmes.

Mais, observe-t-on, l'eau du baptême versée par un simple fidèle régénère. Encore importe-t-il de remarquer qu'il ne s'administre pas à lui-même le sacrement. Et si l'on répond que l'extrême onction a été instituée à la manière d'un remède, le théologien et l'historien doivent ne pas oublier que primitivement, dans le texte qui n'a jamais été perdu de vue et auquel on a toujours rattaché ce sacrement, c'est comme un remède administré par le médecin lui-même et par un médecin dont le nom est écrit en toutes lettres, le *presbytre*, que le rite fut présenté aux chrétiens.

Restent les onctions miraculeuses racontées dans les Vies de saints; il est quelquefois impossible, toujours « difficile d'y voir des exemples d'administration de l'extrême onction. » Quand le thaumaturge est évêque ou prêtre, se sert d'huile bénite, opère une véritable guérison de malade, il est permis de penser qu'il a conféré le sacrement et qu'à cette occasion, ou par ce moyen, Dieu a accompli le prodige. Mais rarement les textes sont assez précis pour que nous puissions l'affirmer avec certitude. Par contre, il est sûr que beaucoup de ces onctions miraculeuses n'étaient pas accomplies de la manière indiquée par saint Jacques; matière, ministre, sujet ne sont pas tels que le veut l'Épître. Ces cures ne sont donc pas plus sacramentelles que les guérisons obtenues par l'usage d'eau, de sel, de pain bénit, ou par la seule prière du saint. Inutile de chercher dans ces faits des preuves pour ou des armes contre la doctrine orthodoxe de l'extrême onction. Mabillon, *op. cit.*, col. 134; Kern, *op. cit.*, p. 36; Pesch, *op. cit.*, p. 258.

IV. Aux VIIIe et IXe siècles. — Reprenant et complétant les travaux de Sainte-Beuve et Martène, etc., Kern, *op. cit.*, p. 6-50, et Netzer, *op. cit.*, ont énuméré les nombreux témoignages du VIIIe et du IXe siècle; ils concluent à bon droit « que, historiquement, l'extrême onction apparaît » alors « à tout homme impartial comme un rite sacramentel destiné à purifier l'âme et, s'il plaît à Dieu, à rendre la santé au corps. » Il y a surabondance de preuves. Et celui qui les recueille acquiert la conviction qu'il n'est pas en face d'une théorie qui se fait, d'une évolution qui se poursuit pour aboutir, longtemps après, à la création d'un nouveau sacrement. La coutume de cette onction est trop répandue, trop bien assise, trop unanimement rattachée à un usage antique et apostolique pour être de la veille ou du jour. En vue de rendre service aux théologiens qui désirent posséder les textes de cette époque nous les reproduirons ou les résumerons. Il sera facile de rédiger ensuite d'après eux un court traité de l'extrême onction, dans l'Église du VIIIe et du IXe siècle.

1° *Principaux textes.* — Au début du VIIIe siècle, saint Bède commente en ces termes le ℣. 13 du c. VI de l'Évangile de saint Marc : *Dicit apostolus Jacobus* (suit le texte). *Unde patet ab ipsis apostolis hunc sanc æ Ecclesiæ morem esse traditum ut energumeni vel alii quilibet ægroti ungantur oleo pontifi ali benedictione consecrato. In Marci Evangelium expositio*, l. II, *P. L.*, t. XCII, col. 188. Bède s'étend plus longuement sur le sujet, dans son étude sur l'Épître de saint Jacques : *Sicut dederat contristato, sic dat consilium et infirmanti qualiter se a murmurationis stultitia tueatur, juxtaque modum vulneris, modum ponit et medelæ... infir-*

manti autem vel corpore vel fide mandans ut qui majorem sustinuit plagam, plurimorum se adjutorio et hoc seniorum curare meminerit... Et orent super eum, etc. *Hoc et apostolos fecisse in Evangelio legimus et nunc Ecclesiæ consuetudo tenet ut infirmi oleo consecrato ungantur a presbyteris, et oratione concomitante sanentur. Nec solum presbyteris, sed ut Innocentius papa scribit, etiam omnibus christianis ut licet eodem oleo in sua aut suorum necessitate ungendo, quod tamen oleum, non nisi ab episcopis licet confici. Nam quod ait,* OLEO IN NOMINE DOMINI *significat oleum consecratum in nomine Domini. Vel certe, quia etiam cum ungunt infirmum, nomen Domini super eum invocare debent.* ET SI IN PECCATIS SIT, DIMITTENTUR EI. *Multi propter peccata in anima facta, infirmitate aut etiam morte plectuntur corporis... Si ergo infirmi in peccatis sint et hæc presbyteris Ecclesiæ confessi fuerint ac perfecto corde ea relinquere atque emendare satagerint, dimittentur eis. Neque enim sine confessione emendationis peccata queunt dimitti. Super divi Jacobi Epistolam, P. L.*, t. XCIII, col. 39.

Vers la même époque, le catholicos arménien Jean Otznetzi (717-728) publiait cette prescription : « Il faut que le prêtre bénisse l'huile des infirmes, par les prières appropriées... » Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. x *b*, p. 304.

Dans un autre écrivain d'Orient, on relève une courte allusion, mais qui témoigne en faveur de l'usage fréquent de l'onction. Désireux de prouver que la bonne action sert non seulement à celui au profit duquel elle s'accomplit, mais à celui qui la fait, saint Jean Damascène († 749) écrit : « Ainsi celui qui désire oindre un malade de l'onguent ou d'une autre sainte huile, en premier lieu participe à l'onction, lui qui l'accomplit, et de plus la communique au malade en le frottant. » *De ceux qui se sont endormis dans la foi, P. G.*, t. XCXV, col. 264.

Dans une collection d'ordonnances ecclésiastiques attribuées à saint Boniface et qui, au jugement d'Hefele, *op. cit.*, t. III, p. 926, proviennent soit de conciles réunis par ce personnage, soit de synodes antérieurs, on lit : *Ut presbyteri sine sacro chrismate et oleo benedicto et salubri eucharistia, alicubi non proficiscantur. Sed ubicumque vel fortuito requisiti fuerint, ad officium suum statim inveniantur parati in reddendo debito.—Omnes presbyteri oleum infirmorum ab episcopo expetant, secumque habeant et admoneant fideles infirmos illud exquirere ut eodem oleo peruncti, a presbyteris sanentur* QUIA ORATIO FIDEI SALVABIT INFIRMOS. *Statuta quædam sancti Bonifacii*, n. 4, 29, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 821, 823.

Saint Chrodegang († 766) reproduit intégralement la réponse d'Innocent Ier à Decentius. *Regula canonicorum, P. L.*, t. LXXXIX, col. 1088.

Charlemagne, dans quatre capitulaires, recommanda aux prêtres l'usage d'oindre les fidèles. Dans celui de 769, après avoir réclamé la sollicitude du clergé à l'égard de certains pécheurs, il ajoute : *Similiter de infirmis et pænitentibus ut morientes sine sacrati olei unctione et reconciliatione et viatico non deficiant. P. L.*, t. XCVII, col. 124. En 802, il insiste sur le même devoir : *Ut secundum definitionem Patrum si quis infirmatur a presbyteris oleo sanctificato cum orationibus diligenter ungatur. Ibid.*, p. 220. En 803, il est amené à énumérer les fonctions sacerdotales et il le fait en ces termes : *... Sacerdotes qui bene sciant populis pœnitentias dare, missas celebrare, de infirmis curam habere sacratique olei cum sacris precibus unctionem impendere et hoc maxime prævidere ne sine viatico quis de sæculo recedat.* Baluze, *Capit. regum Francorum*, t. I, col. 499. Enfin, un capitulaire, publié entre 810-813, ordonne aux prêtres d'aller le jeudi saint chercher dans une ampoule le chrême, dans une autre l'huile pour oindre les catéchumènes ou les malades, *ad catechuminos vel infirmos in ungendum juxta sententiam apostolicam, ut, quando quis infirmatur*, etc. *Monum. Germaniæ, Capitularia*, t. II, p. 412.

C'est à la même époque et au même milieu qu'appartient l'auteur qui a parlé le plus longuement de l'extrême onction et qui, le premier, décrit la collation du rite. Théodulfe, évêque d'Orléans, rappelle (789) en des termes presque identiques à ceux dont use Charlemagne le devoir qui incombe aux prêtres d'oindre les malades : *Admonendi etiam sunt sacerdotes de unctione infirmorum et pœnitentia et viatico ne aliquis sine viatico moriatur.* Il indique comment l'on doit procéder à l'égard des évêques malades : *Episcopus vero si ita fuerit infirmatus ut eum ungi liceat et alter episcopus non sit præsens qui ei officium adimpleat unctionis, presbytero licet eum unctionis officio consecrare.* Suit un précieux rituel de l'onction des malades dans l'Église franque. Théodulfe croit même pouvoir faire connaître comment les onctions sont faites chez les grecs. Il énumère les personnes auxquelles l'huile des malades doit être accordée : *Non solum autem clericis sed etiam laicis, nec tantum viris sed et feminis unctio talis tribuenda, si necesse fuerit; quia quosdam sanctos viros legimus puellas paralyticos oleo sancto unxisse et sanasse. Energumenos etiam legimus oleo sancto peructos et sanatos... Ipsis quoque pueris necessaria est inunctio cum legamus nonnullos virorum sanctorum oleo membra puerorum unxisse sacrato et ad sanitatem pristinam revocasse. Capitula ad presbyteros ecclesiæ suæ, P. L.*, t. CV, col. 220-222.

Dans un recueil de canons attribué à Egbert et composé vers la fin du VIIIe ou au début du IXe siècle, ont été insérés la lettre d'Innocent Ier et le commentaire de Bède. Richter, *Antiqua canonum collectio*, Marbourg, 1844.

Gerbaud, évêque de Liége († 809), rappelle aux prêtres comment ils doivent traiter les malades. Après avoir parlé de la confession et du viatique, il arrive à l'extrême onction : *Ut presbyteri, quando ad infirmum accedunt, cum oleo consecrato veniant et oleo sancto unguent eum in nomine Domini et orent pro ipso et oratio fidei, sicut scriptum est, salvet infirmum*, etc. *Capitula, P. L.*, t. XCVII, col. 296. L'ordonnance suivante rapproche baptême, extrême onction, eucharistie.

Le concile de Chalon, tenu en 813, promulgue de nouveau la loi, can. 48 : *Secundum beati apostoli Jacobi documentum cui etiam documenta Patrum consonant, infirmi oleo quod ab episcopis benedicitur, a presbyteris ungi debent. Sic enim ait : Infirmatur quis... Non est itaque parvipendenda hujusmodi medicina quæ animæ corporisque medetur languoribus.* Hardouin, *Collectio conciliorum*, t. IV, p. 1040.

Amalaire (en 820) explique la cérémonie de la bénédiction des huiles qui était fixée au jeudi saint. Il évoque les raisons symboliques qui justifient le choix de cette matière. Il rappelle les propriétés naturelles de l'huile : *lassi atque infirmi artus recreantur et gratia præstatur luminis.* Mais, ajoute-t-il, Dieu pourrait sans cette matière guérir les malades, sanctifier les siens et chasser les démons. Seulement il a voulu rendre l'invisible visible à nos yeux : *oleum enim visibile in signo est, oleum invisibile in sacramento, oleum spirituale intus est. Potest Deus per se oleum tribuere spirituale, sine corporali; sed propter animales aguntur visibilia ut invisibilia facilius capiantur.* Cela posé, Amalaire montre les apôtres oignant les malades, cite la recommandation de saint Jacques et une partie du commentaire de Bède. On ne peut sans péché, écrit-il, abandonner ce que l'autorité de ces maîtres a consacré. Il se demande pourquoi la bénédiction de l'huile

des malades se fait pendant la messe du jeudi saint au *Pater*; sa réponse atteste le caractère sacramentel de l'extrême onction : *Quid infirmum salvet, hic manifestat scilicet oratio fidei cujus signum est olei unctio. Si propterea infirmantur quia manducant corpus Domini indigne quibus tamen subvenit olei unctio, id est, gratia Dei per operationem presbyteri, merito consecratio de qua nunc agitur consecrationi corporis et sanguinis Domini jungitur... Passio Christi auctorem mortis destruxit; gratia ejus quæ significatur per olei unctionem, arma ejus quæ sunt peccata quotidiana destruxit... Congrue in ea* [oratione] *consecratur oleum pro pœnitentibus, ubi eorum sacrificium Deo offertur.* Puis Amalaire commente la prière de la bénédiction, ce qui l'oblige à indiquer les effets de l'huile des malades : *Medelam præstat sauciatis. Unde in eadem* [oratione] *ad evacuandos omnes dolores, omnes infirmitates, omnem ægritudinem corporis. Ægritudinem sequitur dolor, dolorem consolatio.* Examinant le rite, il observe que l'huile est offerte par le peuple, bénite par le pape et tous les évêques. Il conclut : *Quando a populis offertur, simplex liquor est, per benedictionem sacerdotum transfertur in sacramentum. De ecclesiasticis officiis*, l. I, c. XII, *P. L.*, t. CV, col. 1012-1015.

L'adversaire des conceptions liturgiques d'Amalaire, Agobard, archevêque de Lyon (816-840), mentionne des onctions qui se font à l'église par les mains des prêtres et conformément à l'ordre de saint Jacques : *Melius enim facerent, si ad presbyteros Ecclesiæ currerent, ungendi oleo, secundum præceptum evangelicum et apostolicum. Epistola ad Bartholomæum*, n. 12, *P. L.*, t. CIV, col. 184-185.

A la même époque, Halitgaire, évêque de Cambrai, insérait dans son traité *De pœnitentia*, l. III, c. XVI, le texte de saint Jacques et la réponse d'Innocent. *P. L.*, t. CV, col. 680.

C'est aussi à cette date (826) que mourait saint Théodore Studite, « après avoir reçu l'eucharistie et avoir été oint dans ses membres selon la coutume, » raconte le biographe, son disciple. *P. G.*, t. XCIX, col. 326. Le fait est confirmé, presque dans les mêmes termes, pour son successeur Naucrace (*le saint ayant été oint selon l'usage*). *Ibid.*, col. 1846.

Jonas d'Orléans (829) consacre un chapitre entier de son traité *De institutione laicali* à la visite des malades et à l'extrême onction. Il blâme les chrétiens et ils sont nombreux, *plerique*, qui, pour retrouver la santé, recourent à des devins et non aux ministres de l'Église, *non sibi presbyteros Ecclesiæ induci seque sanctificato oleo secundum traditionem apostolicam et sanctæ Ecclesiæ morem perungi... expetunt.* Pour combattre les coutumes superstitieuses, il invoque le récit de saint Marc, la recommandation de saint Jacques, les commentaires d'Innocent Ier et de Bède. A la règle il oppose les faits : le rite est abandonné par beaucoup : *Multis namque propter ignorantiam, multis propter incuriam hæc olei unctio ab usu recessit. Quibus autem in usu non est, necesse est ut in usum veniat. Unde oportet ut quando quis infirmatur... ab Ecclesia ejusque sacerdotibus et unctione sanctificati olei sibi remedium non solum in corpore sed etiam in anima a Domino Jesu Christo postulet adfuturum. P. L.*, t. CVI, col. 260-261.

Paschase Radbert (en 831), après avoir présenté la maladie comme une suite du péché, indique le remède « d'après saint Jacques » : l'onction n'est pas oubliée. *Prius adhibenda est confessio peccati, deinde oratio plurimorum, post sanctificatio unctionis. Liber de corpore et sanguine Domini*, c. VIII, n. 7, *P. L.*, t. CXX, col. 1292. Paschase a conservé le souvenir d'un trait intéressant de la vie de saint Adalhard. Ce pieux personnage allait mourir. L'évêque de Beauvais, Hildemann, se demandait si le moment où le malade devait être oint n'était pas venu. L'entourage hésitait, semble-t-il, parce qu'il connaissait la sainteté d'Adalhard. Le moribond réclama l'onction : *... cum cœpisset idem sanctus episcopus a nobis percunctari, utrum benedictionis oleo sicut a beato apostolo sanctum est deberet perungui; interrogavimus eum utrumne vellet quem procul dubio sciebamus peccatorum oneribus non detineri. Quod ille audiens... cominus obsecrabat ut fieret.* Et après avoir été oint, Adalhard se félicita d'avoir reçu tous les sacrements : *percepi omnia tui mysterii sacramenta. De vita sancti Adalhardi*, n. 80, *P. L.*, t. CXX, col. 1547.

Vers 833, Walafrid Strabon, dans son commentaire de saint Marc, reproduisait la glose de Bède. C'est aussi au texte de ce docteur qu'il renvoie, dans son explication de l'Épître de Jacques. *Evangelium secundum Marcum, P. L.*, t. CXIV, col. 201; *Epistola canonica beati Jacobi*, col. 679.

En 836, le concile d'Aix-la-Chapelle ordonne aux évêques de ne pas négliger comme ils le font, mais d'accomplir chaque année, le jeudi saint, selon la tradition apostolique et les ordonnances des décrets, la bénédiction des huiles des malades, *... olei in quo salvatio infirmorum creditur.* C. II, *De doctrina episcoporum*, can. 8, Hardouin, *op. cit.*, t. IV, p. 1395. Des devoirs très graves incombent aux prêtres : baptiser, assurer la confirmation, instruire et corriger, donner aux malades les secours nécessaires : confession, prière, onction, recommandation de l'âme, communion, sépulture chrétienne : *Si subditus infirmitate depressus fuerit, ne confessione atque oratione sacerdotali necnon unctione sacrati olei per ejus* [presbyteri] *negligentiam careat. Denique si finem urgentem perspexerit, commendet animam christianam Domino Deo suo more sacerdotali cum acceptione sanctæ communionis.* C. II, *De vita et doctrina inferiorum ordinum*, can. 5, *ibid.*, p. 1397.

Même sollicitude de la part du concile de Mayence (847) : *Ab infirmis in periculo positis per presbyteros pura inquirenda est confessio peccatorum... et ideo secundum canonicam auctoritatem ne illis jonua pietatis clausa videatur, orationibus et consolationibus ecclesiasticis sacra cum unctione Dei animati secundum statuto sanctorum Patrum communione viatici reficiantur*, can. 26. Hardouin, *op. cit.*, t. V, p. 13.

Le président de cette assemblée, Raban Maur, rappelle d'un mot, en renvoyant à saint Jacques, que l'onction est pour les malades un remède contre le désespoir. *Commentarium in Ecclesiasticum*, l. VIII, c. XIV, *P. L.*, t. CIX, col. 1032. Dans une étude sur les bénédictions liturgiques, il montre pourquoi l'huile est consacrée : *Benedicitur oleum ex apostolica auctoritate, ad infirmorum medicamentum, Jacobo apostolo hoc ita præcipiente.* Il explique le rôle que jouent la prière de l'homme et la grâce de Dieu : *Deprecatur quidem pro salute hominum pia sacerdotis intentio et præstat eam divinæ pietatis devotio; sicque fit ut charitas quæ exhibet in sacerdote deprecationem, ipsa præstet a Domino integram sanitatem. De clericorum institutione*, l. II, c. LV, *P. L.*, t. CVII, col. 368.

Amolon, évêque de Lyon (milieu du IXe siècle), après avoir rappelé les principaux devoirs de la vie chrétienne, sans omettre la réception des sacrements, recommande l'onction : *Si autem et languores aliqui ac debilitates accidunt, juxta evangelicum et apostolorum præceptum præsto habet unusquisque ut inducat presbyteros Ecclesiæ et orent super eum*, etc. *Epist. ad Theodboldum episcopum Lingonensem, P. L.*, t. CXVI, col. 82.

Haimon, évêque d'Hulberstadt (841-853), cite dans une homélie le v. 13 du c. VI de l'Évangile de Marc, le conseil de saint Jacques et une phrase tirée du commentaire de Bède. *Homil.*, CV, *P. L.*, t. CXVIII, col. 573.

Un des témoignages les plus précis sur le caractère et les effets du rite émane du concile de Pavie (850) : *Illud quoque salutare sacramentum quod commendat Jacobus apostolus dicens : Infirmatur... solerti prædicatione populis innotescendum est : magnum sane et valde appetendum mysterium, per quod si fideliter poscitur et [peccata] remittuntur et consequenter corporalis salus restituitur. Sed quia frequenter contingit ut ægrotus aliquis aut sacramenti vim nesciat aut minus periculosam reputans infirmitatem, salutem suam operari dissimulet, aut certe morbi violentia obliviscatur, debet eum loci presbyter congruenter admonere, qualenus ad hanc spiritualem curam secundun propriæ possibilitatis vires vicinos quosque presbyteros invitet. Hoc tamen sciendum quod si is qui infirmatur publicæ pœnitentiæ mancipatus est, non potest hujus mysterii consequi medicinam nisi prius reconciliatione percepta communionem corporis et sanguinis Christi meruerit.* Et le concile ajoute que si l'évêque, « à qui il appartient de consacrer le chrême, » juge à propos d'oindre un malade de qualité, il le peut, c. VIII. Hardouin, *op. cit.*, t. V, p. 27.

Rodulphe, évêque de Bourges, ordonne aux prêtres qui n'habitent pas la cité épiscopale de venir eux-mêmes, si leur domicile est dans la banlieue, de déléguer l'un d'eux, s'ils sont trop éloignés, pour aller chercher les huiles consacrées le jeudi saint. Ils porteront trois ampoules, l'une pour le chrême, l'autre pour l'huile des catéchumènes, la troisième pour la matière de l'extrême onction. Et Rodulphe cite le 48e canon du concile de Chalon. *P. L.*, t. CXIX, col. 710.

Hincmar se préoccupe davantage encore du devoir de ses prêtres.. Dans ses ordonnances de 852, il leur indique ce qu'ils doivent retenir de mémoire; le rituel de l'extrême onction est nommé : *Ordinem reconciliandi... atque ungendi infirmos, orationes quoque eidem necessitati competentes memoriter discat. Capitula presbyteris data*, c. IV, *P. L.*, t. CXXV, col. 773. Dans le questionnaire qu'Hincmar édicte pour l'enquête annuelle que doivent faire les maîtres et doyens, il n'oublie pas d'interroger sur la collation de l'extrême onction : *Ut chrisma et oleum consecratum sub sera recondantur... Si ipse presbyter visitet infirmos et inungat oleo sancto et communicet per se et non per quemlibet. Capitula quibus de rebus magistri et decani per singulas ecclesias inquirere et episcopo renuntiare debeant*, c. IX, X, *op. cit.* col. 779. Obligé d'excommunier deux fidèles coupables d'inceste, Hincmar fait connaître les conditions de la réconciliation : contrition, promesse publique de mettre fin aux scandales. Moyennant ces actes, les derniers sacrements et parmi eux l'onction pourront être accordés : *Si vel tunc ex corde pœnituerit... cum aliis peccatis suis de hoc incestu puram confessionem faciat et a sacerdote reconcilietur et sancto oleo ungatur et communio corporis et sanguinis Christi ei largiatur. Epist.*, XXVI, *ad omnes fideles*, *P. L.*, t. CXXVI, col. 258. A Hildebold, évêque de Soissons malade, qui lui a demandé les secours de son ministère, Hincmar, souffrant lui-même, députe un prêtre qui porte l'huile sainte et par elle le pardon : *Mittens manu mea, secutus majorum exempla, in manu istius presbyteri oleum sanctificatum, ut etiam obsequio meo, per ejus mentionem, Spiritus Sancti gratia, qui est remissio omnium peccatorum, indulgentiam percipias omnium delictorum et consortium sanctorum episcoporum. Epist.*, XXVI, *ad Hildeboldum episcopum Suenonensem*, *op. cit.*, col. 173. Ailleurs, Hincmar gémit à la pensée qu'en raison de l'excommunication portée contre Odacre, beaucoup de malades seront privés de l'extrême onction : *Quanti viri, quantæ feminæ, sine reconciliatione et særi olei unctione atque sancta communione et sine eorum animarum per orationes solemnes commendatione de isto sæculo exierunt. Epist.*, XXXIII, *ad episcopum Rhemensis diœcesis et omnes ecclesiæ rectores et fideles*, *op. cit.*, col. 246. Hincmar parle encore de l'un de ses diocésains Bernold qui, malade, « parvint aux portes de la mort, après avoir été confessé, réconcilié, oint de l'huile sainte et après avoir reçu la communion du corps et du sang du Christ. » Launoy, *Œuvres*, t. I *b*, p. 596.

Hérard, archevêque de Tours, ordonne, lui aussi, à ses prêtres (858) d'avoir toujours de l'huile sainte et de s'en servir sur les malades : *Ut in infirmitate positi absque dilatione reconcilientur et viaticum viventes accipiant et benedictione sacrati olei non careant. — Ut presbyteri chrisma, oleum et eucharistiam semper habeant ut parati inveniantur. Capitula Herardi*, n. 21, 56, *P. L.*, t. CXXI, col. 765-766, 768.

C'est ici qu'il faut placer, si elle est authentique, une parole de Prudence, évêque de Troyes († 861). Dans un discours sur sainte Maure, il raconte qu'avant de mourir cette vierge lui demanda les derniers sacrements, *...a te peto, Prudenti, ...ut de manu tua eucharistiæ et unctionis extremæ recipiam sacramenta. Sermo de vita et morte gloriosæ virginis Mauræ*, *P. L.*, t. CXV, col. 1374. L'emploi du terme *extrême onction* a fait croire, il est vrai, à Martène et à Mabillon, *op. cit.*, *Theologiæ cursus completus* de Migne, t. XXVI, col. 132-133, que ce texte est interpolé, cette locution n'apparaissant dans les documents que beaucoup plus tard.

Le concile de Worms (868), pour exprimer sa pensée, reproduit la lettre d'Innocent Ier, can. 72. Mansi, t. V, col. 881. Isaac, évêque de Langres (859-880), ordonne que le malade ne meure pas sans la communion et l'onction, *nec unctione sacrati olei careat. Canones*, tit. I, c. 23, *P. L.*, t. CXXIV, col. 1082. Eigil, *Vita sanctæ Hathumodæ*, c. VIII, *P. L.*, t. CXXXVII, col. 1181, raconte que sainte Hathumode reçut, entre autres rites nécessaires au mourant, l'application d'huile sainte que lui fit l'évêque : *Aderat... cum clericis Marcwardus episcopus et omnia quæ egressuris necessaria videbantur, in sacri olei inunctione, in ultima reconciliatione, in sacrificii communicatione solemni more adimplevit.* Le pénitentiel du pseudo-Théodore observe que chez les grecs un prêtre peut, si c'est nécessaire, bénir le chrême des malades, *infirmis chrisma*, *P. L.*, t. XCIX, col. 929, et reproduit le canon 26, c. I, cité plus haut, du concile de Mayence (847), col. 978-979. Le pénitentiel du pseudo-Egbert exalte plus qu'on ne l'a jamais fait les effets de l'extrême onction : *Hic notat sanctus Jacobus quod si quis infirmatus sit, ut invitet ad se sacerdotem suum et alios Dei ministros, ut eum admoneant et infirmus necessitatem suam ipsi indicet et illum ungant in Dei nomine sancto oleo et per fidelium preces ac per unctionem conservari potest et Dominus ipsum erigit; et si plenus peccatorum est, illa ipsi remittentur. Hanc unctionem quilibet fidelis, si possit, acquirere sibi debet, et statuta quæ ad eam pertinent; quoniam scriptum est quod quicumque hanc disciplinam habuerit, anima ejus æque pura sit post obitum ac infantis qui statim post baptisma moritur. Pœnitentiale*, l. I, part. II, c. XV, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 416. Et un autre texte du pseudo-Egbert, *Excerptiones*, 21, prescrit aux pr tres d'oindre les malades : *Ut secundum definitionem sanctorum Patrum, si quis infirmatur a sacerdotibus oleo sanctificato cum orationibus diligenter ungatur. P. L.*, t. LXXXIX, col. 382. Même ordonnance est publiée par Rieulphe, évêque de Soissons, *Statuta*, n. 10 : *Item oportet ut presbyter infirmos suos post confessionem et reconciliationem oleo sancto perungant et tunc eos communi-ent. P. L.*, t. CXXXI, col. 18. Le *De visitatione infirmorum*, l. II, c. IV, faussement attribué à saint Augustin et qui, au jugement de plusieurs érudits, fut composé à la même époque, invite à ne pas négliger le conseil de saint Jacques et conclut : *Ergo sic roges de te et pro te fieri sicut dixit apostolus Jacobus, imo per apostolum suum Dominus. Ipsa videlicet olei sacrati delibutio intelligitur Spiritus Sancti typicalis unctio. P. L.*, t. XL, col. 1154.

Le biographe de saint Rambert († vers 888), un contemporain, nous apprend que ce pieux personnage, une semaine avant sa mort, donna des ordres pour que l'onction sainte fût faite sur lui, ce qui eut lieu chaque jour : *Septimo ante obitum die mysterium sanctæ unctionis cum oleo sancto ei fieri præcepit et una cum communione corporis et sanguinis Domini usque in diem animæ exeuntis de corpore hoc salutare remedium omni die percepit. Acta sanctorum*, t. I februarii, p. 566.

Réginon, abbé de Prum, dans son traité *De ecclesiasticis disciplinis*, l. I, c. 117, 118, *P. L.*, t. CXXXII, col. 214-215, insère la réponse d'Innocent et le commentaire de Bède sur saint Jacques. Il nous a conservé aussi un canon d'un concile de Tours qui nous renseigne sur le rite même de l'onction : *Postquam infirmus, ab onere peccatorum per confessionem relevatus fuerit et a sacerdote reconciliatus, oleo sanctificato in Dei nomine inungendus est, primum in pectore, deinde inter scapulas, cum precibus ad hanc sanctam unctionem pertinentibus ut juxta apostolum.* Cf. c. 116. *Op. cit.*, col. 214. Le canon 119 fait encore allusion à l'extrême onction que suit le viatique : *Postquam infirmus sacra unctione fuerit delibutus, statim corpore et sanguine Domini recreandus est. Op. cit.*, col. 215. Réginon propose aussi, parmi les questions que l'évêque et ses représentants doivent poser au clergé, les questions suivantes, q. XVIII, LXXXVIII : *Si visitet infirmos, si eos reconciliet, si eos ungat oleo sancto juxta apostolum. — Ordinem ...ungendi infirmos, orationes quoque eidem necessitati competentes si bene scit legere aut memoriter enuntiare. P. L.*, t. CXXXII, col. 188, 191.

Il faut enfin mentionner les documents liturgiques. On peut leur assimiler la description de la collation du rite que nous a laissée Théodulfe (789), *loc. cit.* Un sacramentaire de Saint-Remi de Reims légèrement postérieur contient un *Ordo ad unguendum infirmum*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 529; Ménard, qui l'a édité, place la composition de l'ouvrage, vers 800. *Op. cit.*, col. 17-18. L. Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, Paris, 1886, et Netzer, *op. cit.*, p. 190, sont du même avis. C'est au IXe siècle que remontent aussi d'après Martène plusieurs *Ordines* édités par lui, *op. cit.*, p. 116 sq., l'*Ordo I* (pontifical de Jumièges, VIIIe-IXe siècle); l'*Ordo II* (pontifical de Prudence de Troyes, IXe siècle), l'*Ordo III* (sacramentaire de Saint-Gatien de Tours, IXe siècle), les *Ordines IV* et *V* (deux manuscrits de Tours, du IXe siècle). D'autres documents reproduits par Martène sont présentés par lui comme étant du IXe ou du Xe siècle, l'*Ordo VIII* (de Reims), l'*Ordo IX* (de Moissac), l'*Ordo X* (de Noyon). A la même date (IXe-Xe siècle) pourrait se placer l'exemplaire du sacramentaire grégorien, publié par Ménard, *P. L.*, t. LXXXVIII, et qui contient, lui aussi, un rituel de l'onction, col. 231 sq. Cf. L. Delisle, *op. cit.* Netzer croit même pouvoir consulter comme témoin de l'extrême onction au IXe siècle, le sacramentaire dit de du Tillet; Ménard a publié l'*Ordo* de l'extrême onction qui s'y trouve, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 526 sq., mais cet ancien éditeur ne datait le manuscrit que du XIe siècle. *Op. cit.*, *præf.*, col. 19-22. Les rituels celtiques de Dimna (IXe siècle), de Mulling (IXe siècle), de Stowe (IXe-Xe siècle?) nous renseignent sur la manière d'oindre les malades. Cf. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, art. *Liturgies celtiques*, t. II col. 3023.

L'*Ordo* grec édité par Goar, *Euchologium sive Rituale Græcorum*, Venise, 1730, p. 332-346, remonte plus haut que le Xe siècle, d'après les érudits. Or, comme on l'a observé justement, Villien, *op. cit.*, p. 651, les rites sont semblables dans toutes les Églises d'Orient. Voir Denzinger, *Ritus Orientalium*, Wurzbourg, 1864, t. II, p. 483 sq. Aussi admet-on que le type byzantin de l'onction a servi de modèle pour les liturgies copte, syrienne, arménienne. La prière principale, celle qu'on tient pour la forme : Πάτερ ἅγιε, etc., se retrouve légèrement modifiée dans les divers rituels orientaux. *Perpétuité de la foi sur les sacrements*, l. I, c. II, 1841, t. III, col. 922; Brightmann, *The journal of theological studies*, 1900, t. I, p. 261; Puller, *op. cit.*, p. 137.

Citer les textes est impossible ici. En extraire des descriptions liturgiques (le travail a été fait par Villien, *op. cit.*, p. 651-666) serait sortir des cadres de cette étude. Ne pas dégager de la théologie des formules, les renseignements très précieux que ces antiques documents contiennent sur le rite et le ministre serait négliger la principale source d'information sur ces deux points.

2° *Conclusions théologiques.* — 1. *L'usage d'oindre les malades est universel, recommandé, sinon prescrit, rattaché à saint Jacques et à Jésus.* — En Occident et en Orient (grecs, arméniens), les malades reçoivent l'onction. Les fidèles connaissent l'usage; les écrivains chrétiens le justifient; les prêtres le respectent; les évêques, les conciles, un empereur le recommandent. Les livres liturgiques décrivent le rite. Il y a donc bien, comme le dit Bède et comme le répéteront de nombreux auteurs, une *coutume d'Église* (Raban Maur, Amalaire, Naucrace, Jonas, etc.).

Cet usage est traditionnel : tous ceux qui attestent son existence croient qu'il est ancien, remonte aux *saints Pères* (pseudo-Egbert, concile de Chalon, etc.), dont on imite les exemples (Hincmar) et dont on observe les décisions (concile de Chalon). Les hommes du VIIIe et du IXe siècle sont convaincus qu'ils n'innovent pas, mais conservent, qu'ils ne sont pas témoins d'une évolution, mais d'une persistance doctrinale. Ils indiquent leurs sources : Bède, Innocent Ier sont maintes fois invoqués, leurs affirmations sont reproduites. A peu près tous les documents nomment saint Jacques ou font allusion à lui. Le rite est donc *apostolique*. Bien plus, il remonte à Jésus. Plusieurs fois, les applications miraculeuses d'huile faites par les disciples sur l'ordre du Seigneur sont présentées comme le type d'où dérive l'extrême onction. Personne ne dit que saint Jacques a institué le rite, il le *recommande* (concile de Pavie, etc.). L'huile des catéchumènes a une origine moins sacrée que l'huile des malades. Les prières liturgiques rappellent à Jésus-Christ que c'est lui qui a prescrit l'onction et promis par elle la santé, il a parlé par l'apôtre (*Ordines I*, *III*, sacramentaire de Saint-Remi, etc.).

Aussi les devoirs des pasteurs et des fidèles sont-ils mis souvent en évidence. Les ministres auxquels il appartient de consacrer l'huile sont tenus de le faire (concile d'Aix-la-Chapelle, Otznetzi). Et puisqu'en Occident, ce sont les évêques seuls, les prêtres sont obligés de venir leur demander la matière consacrée (saint Boniface, capitulaires, Rodulphe). Il est nécessaire que des instructions soient données aux collateurs du rite, et elles le sont, en effet (Théodulfe, capitulaires, divers statuts). Les prêtres devront éclairer les fidèles sur l'onction, les engager à la recevoir, la leur offrir, conserver l'huile près d'eux avec soin, l'emporter en voyage, être toujours prêts à oindre les malades. C'est une fonction de leur ministère. Ils encourraient une grave responsabilité si, par leur faute, les fidèles mouraient sans ce secours (saint Boniface, divers capitulaires et statuts), auquel ils ont droit : il leur est dû (saint Boniface).

L'onction est donc une faveur insigne, elle ne doit pas être trop peu estimée (concile de Chalon), négligée (Jonas); il faut au contraire que les fidèles la dési-

rent vivement (concile de Pavie). Tous les documents la recommandent, les prières liturgiques l'exaltent magnifiquement. Certains écrivains la déclarent nécessaire (Théodulfe, pseudo-Egbert, Eigil, etc.), commandée par l'apôtre (Bède, Raban Maur, Amalaire, Agobard, Rodulphe, pseudo-Augustin, etc.). Cependant il ne faudrait pas toujours prendre à la lettre les formules impératives : ainsi, dans la même phrase, Bède parle du *conseil* et du *précepte* d'oindre les malades.

Il y avait des négligents. Des évêques ne consacraient pas chaque année l'huile sainte (concile d'Aix-la-Chapelle). Des prêtres oubliaient certainement leurs devoirs de ministres de l'onction : un trop grand nombre d'ordonnances le leur rappelle. Au remède apostolique, des chrétiens préféraient des sortilèges (Jonas). Des fidèles ignoraient la vertu du rite (concile de Pavie, Jonas). Les malades se faisaient illusion sur leur état. La violence de la douleur empêchait des moribonds de réclamer l'onction (concile de Pavie). Le soin et l'insistance avec lesquels Théodulfe énumère les diverses personnes qui peuvent recevoir l'huile sainte laisse soupçonner qu'on se demandait si on devait l'accorder à certaines catégories de chrétiens. Parce qu'elle remettait les péchés, on hésita parfois à oindre les justes (Vie de saint Adalhard). Mais l'Église ne cessa de protester et de réagir.

2. *A qui l'onction peut-elle être donnée?* — Les malades, tels sont les bénéficiaires de l'huile sainte. Il n'est pas nécessaire que le fidèle soit arrivé à la dernière extrémité. Le concile d'Aix-la-Chapelle distingue de l'onction les rites conférés quand la fin est imminente. Certains rituels prévoient le cas où le malade peut se mettre à genoux, pendant qu'on l'oint (Théodulfe, *Ordo III*, etc.). Les cérémonies d'ailleurs très longues ne peuvent s'exécuter que si le ministre n'est pas pressé par le temps. Théodulfe et Agobard parlent des malades qui se font oindre à l'église même.

D'autre part, de très nombreux textes donnent à entendre que toute légère indisposition ne donne pas droit à recevoir l'onction. Le chrétien oint est *atteint à tel point qu'il est permis de lui accorder le rite* (Théodulfe); il est en danger de mort (concile de Mayence), la fin suit souvent (saint Adalhard, sainte Maure, saint Théodore Studite). Les prières liturgiques demandent la délivrance d'un mal sérieux, d'un péril grave. On trouve même une formule abrégée, et qui doit servir lorsque le rite est conféré à un moribond expirant (sacramentaire de Saint-Remi).

Tous les malades peuvent être oints, non seulement les clercs, mais les laïques; non seulement les hommes, mais les femmes et les enfants, même les patients qui ne peuvent plus parler, s'ils donnent des signes apparents de vie et si des amis témoignent de leur foi (Théodulfe). Les saints seraient à tort privés de l'onction : ils la réclament et l'obtiennent (saint Adalhard, sainte Maure, saint Théodore Studite, saint Rambert). Avant de demander l'huile sainte, il faut se réconcilier avec Dieu. La déclaration d'Innocent Ier sur le refus du rite aux pénitents est plus d'une fois rappelée. Hincmar n'autorise des pécheurs publics excommuniés à recevoir l'onction que s'ils se repentent, regrettent publiquement leur conduite, prennent les engagements nécessaires, se réconcilient avec Dieu. Le concile de Pavie exige que les fidèles soumis à la pénitence aient reçu l'absolution et mérité la communion. Toujours l'extrême onction doit être précédée de la confession : les textes liturgiques l'affirment, les écrivains chrétiens le déclarent. Il peut y avoir après l'application d'huile et après le viatique une dernière absolution (*reconciliatio ad mortem*), et c'est sans doute à elle que pensent Eigil et le pseudo-Augustin quand, énumérant les dernières cérémonies, ils nomment l'onction avant la réconciliation. Mais une confession précède toujours les applications d'huile. Bède (et son témoignage est souvent reproduit) insiste sur ce *processus* et en donne une raison qui semble même étrange, à moins que les auteurs ne pensent seulement aux fautes graves : sans confession, pas de rémission des péchés.

La communion n'est pas requise avant l'onction. Au contraire, d'après tous les témoins (à deux ou trois exceptions près), le viatique n'est accordé qu'en dernier lieu (Théodulfe, saint Boniface, capitulaires, Gerbaud, Paschase Radbert, livres liturgiques, etc.). Isaac de Langres, Prudence (sur l'authenticité du texte, voir plus haut) et le pontifical que Martène lui attribue, l'*Ordo II* proposent l'ordre contraire. Partout les trois rites se suivent.

Les documents liturgiques nous apprennent qu'en certaines églises, les applications d'huile étaient faites pendant sept jours consécutifs, si c'était nécessaire (peut-être Théodulfe, sacramentaire de Saint-Remi, *Ordines III, IV, VIII*). La vie de saint Rambert nous apprend que la règle était observée. Le fait est indéniable. Martène, *op. cit.*, p. 108; Ménard, *op. cit.*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 523; Mabillon, *Observatio de extrema unctione*, dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. XXIV, col. 133; Kern, *op. cit.*, p. 339 sq.

Croire que le rite était un sacrement le premier jour seulement et que les onctions faites le lendemain et dans la suite étaient simplement des prières de l'Église, des sacramentaux (Martène, Ménard et Kern réfutent cette opinion), c'est avancer une assertion gratuite, c'est même heurter le texte de la rubrique : dans les manuscrits liturgiques cités plus haut, ce qui est recommandé, c'est de faire pendant sept jours ce qui a été fait la veille : *et sic faciant. Ordo III*, Martène, *op. cit.*, p. 128. Supposer que le sacrement se composait des onctions accomplies pendant les sept jours, de même qu'aujourd'hui, il comprend les diverses applications d'huile faites sur les sens, Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, t. X *a*, p. 231; Schmid, *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innspruck, 1901, t. XXV, p. 261, c'est émettre une hypothèse qu'il est difficile de soutenir : car si les onctions de chaque jour étaient parties essentielles du sacrement, c'est seulement à la fin de la semaine que le rite aurait été accompli. Or, le malade pouvait ne pas attendre ce moment-là pour mourir. Et il serait étrange que l'Église, si préoccupée alors de ne pas laisser un moribond quitter la vie *sans l'huile sainte*, eût imaginé un mode de collation qui eût exposé les fidèles à ne pas recevoir la grâce du sacrement. De plus, les rubriques portent : On fera ainsi pendant sept jours, *si necessitas fuerit*, si c'est nécessaire. Les hommes de l'époque croyaient donc que l'onction pouvait dès l'origine produire son effet. Répondre que, le premier jour, la huitième partie des fruits était assurée, le second, un autre huitième, ce n'est pas résoudre la difficulté. Ou il y avait sacrement dès les premières onctions et dès ce moment le sujet avait droit à toutes les grâces, ou un huitième seulement du rite était accompli : c'est donc à la fin de la semaine et non auparavant que le sacrement était complet, apte à donner son fruit.

Kern, *op. cit.*, p. 338, propose une autre explication. Si le rite était ainsi réitéré, c'est que l'extrême onction peut en effet être administrée plusieurs fois, non seulement dans la même maladie, mais pour parer au même péril de mort. Pesch rapporte cette hypothèse, sans la combattre. *Op. cit.*, p. 279. Mac Donald l'a critiquée. Si le sacrement a été réitéré, c'est parce qu'on estimait, la santé ne revenant pas et la mort n'arrivant pas, que le rite avait été accompli lorsque le sujet n'était pas assez malade pour le

recevoir; on concluait que le sacrement n'avait pas été valide. Tout était à recommencer. *The Irish theological quarterly*, juillet 1907, p. 330-345. Hypothèse ingénieuse, mais qui ne repose sur aucun fondement et qui n'explique certes pas pourquoi les onctions étaient recommencées non une fois, mais pendant sept jours consécutifs. Voir la réfutation de cette conception par Toner, même revue, avril 1909, p. 247-250.

Peut-être n'y a-t-il pas lieu de chercher des explications théologiques et faut-il enregistrer le fait, sans rien conclure. L'extrême onction n'est pas réitérée de nos jours : il ne s'ensuit pas qu'elle ne l'était pas jadis. Elle l'était autrefois en quelques milieux : pourquoi conclure qu'elle peut l'être de nos jours? Admettons, s'il le faut, qu'il ne s'agit pas ici des conditions de validité du rite et reconnaissons que la discipline a pu varier. Ce qui était légitime autrefois peut ne plus l'être, soit en raison de la cessation de la coutume, soit en vertu de dispositions positives du droit. De bonnes raisons pouvaient autoriser un usage que des raisons non moins bonnes ont fait abandonner. D'ailleurs, si l'on observe que l'ordre de réitérer l'onction pendant sept jours n'est pas donné dans tous les manuscrits; que les exemples d'exécution de cette rubrique sont rares; que le rite décrit dans les sacramentaires était très long, exigeait la présence de plusieurs prêtres et qu'il devait être souvent impossible au clergé d'oindre, pendant une semaine, non un évêque comme saint Rambert, mais chacun des malades de la communauté; si on constate que, là même où on le faisait, on tenait pour valide la collation du rite en une fois; si enfin, on se souvient que l'usage ne prend racine ni dans le texte de saint Jacques ni dans les plus vieux témoignages, n'a-t-on pas le droit de penser qu'il n'était ni souvent suivi, ni universel, ni ancien? L'habitude de réitérer les deux rites qui encadraient l'onction : confession et viatique; le désir naturel, si le retour à la santé se faisait attendre, de forcer la main à Dieu; la coutume alors générale de considérer ce sacrement comme un *remède* de l'âme et du corps, ces motifs — et ils sont d'ordre humain — ne peuvent-ils pas expliquer fort bien la réitération de l'extrême onction dans des églises plus ou moins nombreuses, en certains cas et pendant un temps plus ou moins long?

Bède, dans son commentaire sur le verset de saint Marc, parle de l'huile répandue sur les possédés, *energumeni vel alii quilibet ægroti*. Peut-être, soit parce que certains étaient réellement malades, soit parce que tous étaient considérés comme dans un état morbide, les énergumènes reçurent-ils en certaines églises l'extrême-onction. Mais puisque saint Bède explique en cet endroit une affirmation de l'Évangile qui nomme les deux catégories de personnes, malades et possédés, peut-être fait-il allusion aux applications d'huile qui étaient en usage d'une part dans les exorcismes, d'autre part sur les moribonds, rapprochant deux opérations semblables en apparence et sans dire qu'elles sont identiques de tout point. Théodulfe paraît attester que jadis on a donné l'onction des malades aux possédés, mais qu'on ne le fait plus : *Energumenos etiam legimus oleo sancto peruncto et sanatos. Loc. cit.* Les autres textes de ces deux siècles ne font plus mention expresse de ce groupe de malheureux.

3° *Matière employée.* — C'est l'*huile* qui est versée (huile *sainte*, *consacrée*, *sanctifiée*, *des infirmes* : telles sont les appellations les plus fréquentes). Tous les documents s'accordent à attester qu'elle doit être bénite. En Occident, elle l'est par l'évêque à qui seul il appartient de la consacrer : il le fait le jeudi saint. Amalaire commente la prière en usage : c'est celle du sacramentaire d'Hadrien. En Orient, le prêtre peut bénir la matière : il en est ainsi chez les grecs (pseudo-Théodore) et chez les arméniens (Otznetzi). Un capitulaire de Charlemagne semble affirmer que la même huile servait pour les catéchumènes et pour les malades : le prêtre qui va chercher les matières consacrées par l'évêque n'est invité à emporter que deux ampoules : l'une pour le chrême, l'autre pour l'huile. Trois vases, au contraire, sont exigés par Rodulphe (chrême, huile des infirmes, huile des catéchumènes). Théodulfe, Amalaire distinguent expressément les deux espèces d'huile. Chez les grecs, à côté de la matière du sacrement, il y avait d'autres onguents (saint Jean Damascène).

4° *Onctions et prières qui les accompagnent.* — D'absorption d'huile, il n'est plus question. La matière est versée sur le malade. Celui qui oint le fait en traçant une croix (documents liturgiques) sur les membres. Le geste devrait être *accompagné d'une prière* et, selon la recommandation de saint Jacques, être fait *au nom du Seigneur* (Bède, capitulaires, Amalaire, pseudo-Egbert, Hincmar, Reginon, etc.). Les sacramentaires décrivent le rite. Théodulfe propose des onctions *entre les épaules, au cou, sur la tête, sur les sourcils, sur les narines, sur les lèvres, sur les oreilles, sur la gorge, sur la poitrine, sur les mains, sur les pieds* : au total, douze signes de croix. Il reconnaît et trouve légitime que certains ministres fassent vingt onctions; que les grecs, du moins il le dit, se contentent de trois. L'étude des divers manuscrits liturgiques connus atteste que chaque église a ses usages. Les cinq sens sont souvent mentionnés, mais ne le sont pas toujours : les grecs (Théodulfe et *Ordo* de Goar) ne les oignent pas. Certains sacramentaires (grégorien de Ménard) ne parlent pas non plus des cinq sens. A côté des membres énumérés par Théodulfe, on en signale d'autres chez les latins : front, tempes, plante des pieds, genoux, jambes, mollets, parties malades. L'*Ordo III* veut qu'on oigne *presque tous les membres*. Les reins ne sont pas mentionnés, mais plusieurs fois il est parlé de l'onction *in umbilico*. S'il fallait en croire Théodulfe, les grecs feraient à trois reprises une onction allant de la tête aux pieds, puis de la main et du bras droits au bras et à la main gauches. L'*Ordo* de Goar nomme le front, les oreilles et les mains. La formule abrégée du sacramentaire de Saint-Remi ne prescrit qu'*une* application d'huile. Les usages sont divers et tenus tous pour licites.

Même variété de formes. Divers types se rencontrent : l'un purement indicatif, l'autre exclusivement déprécatif (ou optatif ou impératif); un troisième mixte. Ce dernier (*Ungo te... ut...*) est le plus répandu. C'est celui que Théodulfe attribue aux grecs (*Ungo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, ut oratio fidei salvet te et alleviet te Dominus et si in peccatis sis, remittantur tibi*); celui des rituels celtiques (Mulling : *Unguo te de oleo sanctificationis in nomine Dei Patris et Filii et Spiritus Sancti ut salvus eris in nomine sancte Trinitatis*). On le trouve très fréquemment dans les *Ordines* des sacramentaires. La forme déprécative est plus rare, mais se rencontre pourtant (eucologe grec de Goar; *Ordo II* : *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, sit tibi hæc perceptio olei sanctificationis ad purificationem mentis et corporis*; *Ordo III*, à l'onction finale; *IX*, *X*, etc.). On peut relever aussi une ou deux formules purement indicatives (*Ordo II* et *X* : *Ungo collum tuum de oleo sancto in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*). Bien plus, les diverses prières qui se suivent dans un même livre liturgique ne sont pas toujours du même type; certains rituels donnent pour la même onction des formules différentes *ad libitum*. Ainsi les hommes de l'époque ne paraissent pas attacher d'importance aux termes employés. Martène, *op. cit.*, p. 117, con-

cluait que toute prière était suffisante, «pourvu qu'elle contînt la mention exigée par l'apôtre : *in nomine Domini.* » Et il est certain que cet appel à Jésus ou à la Trinité est presque toujours fait. Néanmoins, quelques formules ne le contiennent même pas. On sait seulement et on est d'accord (écrivains et documents liturgiques) pour affirmer qu'une prière concomitante est de rigueur, c'est-à-dire soit une supplication proprement dite, soit une phrase attestant le caractère déprécatif de l'onction.

5° *Ministres.* — Bède répète la parole d'Innocent Ier : *omnibus christianis uti licet eodem oleo in sua aut suorum necessitate ungendo.* Mais à plusieurs reprises, il enseigne que l'onction des malades doit être faite *par les prêtres.* L'unique droit qu'il reconnaisse aux laïques est donc celui de s'appliquer *la même huile* dont l'Église se sert pour l'extrême onction officielle. Saint Bède signale les deux usages, l'un public et l'autre privé. Saint Jean Damascène seul parle comme si le ministre pouvait être n'importe qui : encore faut-il observer qu'il fait allusion à diverses onctions dont quelques-unes ne sont pas sacramentelles. Tous les autres écrivains de l'époque et les livres liturgiques font du prêtre le ministre du rite. Et c'est pour ce motif qu'il est obligé d'aller chercher l'huile, de la garder avec soin, de l'emporter avec lui, de l'offrir à toute réquisition, de connaître le rituel : ainsi l'exige *son ministère.* En certains cas, l'évêque fait lui-même l'onction : s'il s'agit d'un autre évêque, par exemple (Théodulfe, Hincmar), ou d'un personnage important (saint Adalhard, concile de Pavie); les livres liturgiques ont même des formules spéciales réservées pour ce cas (sacramentaire de Saint-Remi).

Plusieurs prêtres sont-ils nécessaires? De nombreux documents laissent entendre ou affirment qu'un seul ministre suffit (Théodulfe, saint Boniface, Amalaire, concile d'Aix-la-Chapelle, Raban Maur, Hincmar, Rodulphe, Réginon). Le rituel dont Théodulfe dessine les grandes lignes suppose que trois prêtres viennent, mais qu'un seul applique l'huile. Le sacramentaire de Saint-Remi ordonne que le malade soit oint par un *ou* par plusieurs ministres. Il contient pour le cas de danger imminent un rituel abrégé qui n'exige que l'intervention d'une seule personne. Le pseudo-Egbert laisse entendre qu'une juridiction est nécessaire : on doit inviter *son* prêtre. De même le concile de Pavie suppose une intervention spéciale du *prêtre du lieu* : ces deux documents d'ailleurs font accompagner, pour la collation du rite, le *curé* par d'autres ministres.

Telle est, en effet, la règle générale. Chez les grecs et chez les latins, l'administration solennelle de l'onction suppose l'intervention de plusieurs prêtres. Le rite est d'ailleurs très long; l'onction est accompagnée, suivie de nombreuses prières, de psaumes, de chants même. Les *Ordines* attestent toutefois qu'il y a un célébrant principal et des officiants secondaires. Presque tous les rituels disent formellement que ces derniers ne jouent pas seulement un rôle accessoire, mais qu'ils font des onctions à leur tour. Ou bien chacun applique l'huile et dit la formule sur toutes les parties du corps qui doivent être ointes (eucologe de Goar), ou bien le travail est divisé : les diverses onctions sont faites, les paroles correspondant à chacune sont dites par plusieurs prêtres (sacramentaire de Saint-Remi), ou enfin, s'il faut en croire certaines rubriques, pendant qu'un ministre opère, un autre récite la forme (sacramentaire dit grégorien d'Hugues Ménard, *Ordo III, IV* et *V*). *Et sic perunguat infirmum...; et supplicando, dum ungitur infirmus, dicet unus ex sacerdotibus hanc orationem...* Ce dernier cas est le plus rare : la plupart des formules démontrent que celui qui parle est celui qui agit : *Ungo te...* Que faut-il penser de l'onction accomplie par un prêtre pendant qu'un autre oint? Kern n'éprouve aucune difficulté à déclarer que si, en quelque église, le sacrement a été réellement ainsi conféré, le rite était valide. *Op. cit.*, p. 265. Les deux personnes n'en faisaient qu'une, l'une offrait sa main, l'autre sa bouche, si bien que celui qui n'oignait pas pouvait cependant dire : *Ungo te...* Très justement aussi, Kern observe qu'il est difficile de bien comprendre ces vieux *Ordines*; car à tout instant et sans explication, ils passent du pluriel au singulier. De plus, il est visible qu'il y a eu des surcharges, des retouches. Les rubriques sont trop succinctes. Certains renseignements semblent parfois passés sous silence. Ne pourrait-on pas supposer, insinue Kern, *loc. cit.*, que, pendant l'onction, un prêtre qui, n'opérant pas, gardait les yeux fixés sur le manuscrit, prononçait tout haut la prière, le ministre la disant tout bas? La précaution eût été sage, car les formules étaient nombreuses, variées et longues parfois. Nous croyons que cette supposition est confirmée par les faits. Nous pouvons observer d'abord que les rituels ont le souci de ne pas laisser s'établir de silence pendant les onctions : ils ordonnent tantôt des antiennes, tantôt des prières. Et dans le sacramentaire dit grégorien, édité par Hugues Ménard, un de ceux où se trouve la rubrique ici examinée (*dum ungitur infirmus dicat unus ex sacerdotibus hanc orationem;* suit une prière de dix lignes), on lit : « Beaucoup de prêtres oindront aussi les infirmes sur les cinq sens du corps... Sur tous ces membres, qu'ils fassent une croix avec de l'huile consacrée, disant : *Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.* » N'aurions-nous pas là une mention de la courte formule que disait le ministre pendant qu'à voix haute, un autre prêtre prononçait une longue oraison? S'il en était ainsi, puisque les mots dits par l'opérateur lui-même étaient très courts, simples, bien connus de lui, puisqu'il ne devait pas les lire, on s'explique pourquoi le manuscrit ne les porte pas d'ordinaire : c'était doublement inutile.

6° *Effets.* — Les promesses de saint Jacques sont rappelées par les écrivains, les conciles et les livres liturgiques. Le concept qui est très souvent exprimé et qui résume tout est le suivant : l'extrême onction est le *remède de l'âme et du corps* (Bède, concile de Chalon, Amalaire, Jonas, Raban Maur, concile de Pavie, divers rituels). Chacun des effets que les catholiques attribuent aujourd'hui au sacrement a été plus d'une fois exalté. Les grâces spirituelles sont mises en relief, la rémission des péchés est souvent attestée (Bède, Théodulfe, Amalaire, Radbert, concile de Pavie, Hincmar, etc.). Les rituels signalent tous cette heureuse suite de l'onction. D'autre part, ils font précéder de la confession l'application d'huile; conciles et écrivains adoptent le même processus. Bède et ceux qui le reproduisent observent même avec une visible insistance que, sans confession, les péchés ne peuvent être remis. Que conclure? Sinon que l'extrême onction était alors considérée comme complétant l'œuvre de la pénitence. C'est bien, sinon notre langage, du moins notre pensée : le sacrement des malades ôte *les restes des péchés.* Le pseudo-Egbert le dit : après l'extrême onction l'âme est pure *comme celle de l'enfant après le baptême.* Tel est encore le sens d'une prière liturgique *medendo nequitiarum putredinem latitantem* (*Ordo IV* et ailleurs) : l'onction débarrasse de la poussière secrète des fautes. Aussi est-elle considérée comme une source de salut : grâce à elle, le malade ne défaille pas (capitulaires, Amalaire, concile d'Aix-la-Chapelle, Raban Maur, etc.). Elle est donc une préparation à la mort (Radbert, Hincmar, Vie d'Adalhard, etc.). Elle est aussi une source de force, de patience, de consolation, de joie; les livres liturgiques expriment souvent ces pensées (*Ordo III, IV, IX*, sacramentaire de Saint-Remi, etc.; voir aussi Bède, Amalaire, concile de Mayence, Réginon). L'onction fait triompher du démon (*Ordo I, IX*, sacramentaire de Saint-Remi, etc.).

La guérison, *le retour à la santé perdue pour que le fidèle puisse de nouveau servir Dieu* sont aussi mentionnés très souvent. Bède signale, en cet effet, une conséquence de la rémission des péchés. La maladie est, dit-il, un châtiment des fautes de l'homme. Quand il n'est plus coupable, il n'est plus puni. Cette conception ne fut pas perdue de vue : Paschase Radbert et le concile de Pavie l'exprimèrent de nouveau.

7° *Caractère sacramentel de l'onction.* — Le rite est institué par Jésus-Christ pour donner la grâce. On n'oublie pas que l'huile en est le symbole : Amalaire surtout met en relief la signification du rite. Presque tous les écrivains et tous les rituels rapprochent l'onction de la pénitence et de l'eucharistie. Théodulfe donne à ces trois actes le nom de *sacrement.* Amalaire, Paschase Radbert, le concile de Pavie usent du même terme pour désigner l'application d'huile. Le mot n'a certes pas alors le sens précis que nous lui donnons. Mais si nous rapprochons ces divers traits, nous découvrons que les chrétiens du VIIIe et du IXe siècle attribuaient à l'onction des malades les caractères que nous exigeons d'un sacrement : visibilité du rite, valeur symbolique, efficacité surnaturelle, institution par le Christ, usage normal, universel, permanent.

1° *Auteurs catholiques.* — En dehors des manuels ou traités de théologie (surtout Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1909, t. VII) ou d'histoire du dogme (surtout Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1909, t. II; 1912, t. III), il faut citer de Sainte-Beuve, *De sacramento unctionis infirmorum extremæ*, dans le *Cursus theologiæ* de Migne, t. XXIV; Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. I, part. II, Rouen, 1700; Ménard, *Notæ et observationes in S. Gregorii Magni librum sacramentorum*, dans *P. L.*, t. LXXVIII; Mabillon, *Observatio de extrema unctione*, dans le *Theologiæ cursus* de Migne, t. XXIV; Chardon, *Histoire des sacrements, ibid.*, t. XX; Schmitz, *De effectibus sacramenti extremæ unctionis*, Fribourg-en-Brisgau, 1893; Boudinhon, *La théologie de l'extrême onction*, dans la *Revue catholique des Églises*, Paris, 1905, t. II, p. 385 sq.; Lejay, *Ancienne théologie chrétienne*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1906, t. XI, p. 372 sq., et *Le rôle théologique de Césaire d'Arles, ibid.*, 1905, t. X, p. 606 sq.; Kern, *De sacramento extremæ unctionis*, Ratisbonne, 1907; Netzer, *L'extrême onction aux VIIIe et IXe siècles*, dans la *Revue du clergé français*, Paris, 1911, t. LXVIII, p. 182 sq.; Boudinhon, *Si les fidèles se faisaient eux-mêmes autrefois les onctions de l'huile sainte, ibid.*, t. LXVIII, p. 722 sq.; Villien, *La discipline des sacrements. L'extrême onction, ibid.*, 1912, t. LXX, p. 641 sq.

2° *Auteurs protestants.* — *Realencyklopädie*, art. Œlung, par Kattenbusch, t. XIV, p. 304-311; Puller, *The anointing of the sick in Scripture and tradition with some considerations on the numbering of the sacraments*, Londres, 1904.

C. Ruch.

III. L'EXTRÊME ONCTION CHEZ LES SCOLASTIQUES. — I. Avant la formation de la théorie sacramentaire. II. Après la formation de cette théorie.

I. Avant la formation de la théorie sacramentaire. — A partir du Xe siècle, nous voyons se continuer de plus en plus nombreux les témoignages sur la pratique de l'extrême onction; et comme, même avant que se forme la théorie des sacrements, plusieurs renferment des renseignements dogmatiques, on ne peut les négliger.

Ces témoignages sont de trois sortes : les uns, d'allure plus doctrinale, sont des ordonnances épiscopales ou monastiques concernant les soins spirituels à donner aux malades, ou encore des sermons ou des lettres qui contiennent quelque point de doctrine sur ce sacrement; d'autres sont des rituels où sont indiquées les prières et les cérémonies de l'extrême onction; d'autres enfin sont des *Vies* qui rapportent les derniers moments de leur héros ou des détails sur son ministère. Parmi les textes très nombreux que citent Launoy, *De sacramento unctionis infirmorum*, Genève, 1721, t. I *a*, p. 450-451, 491 sq., 549, 556, 597-601, et de Sainte-Beuve, *Tractatus de sacramento unctionis infirmorum extremæ*, disp. II, a. 5, dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, Paris, 1840, t. XXIV, col. 63-70, nous pouvons signaler les suivants :

Appartiennent à la première catégorie, une *Synodica ad presbyteros* de Rathier, évêque de Vérone († 974), n. 7, *P. L.*, t. CXXXVI, col. 560; le *Decretum pro ordine sancti Benedicti* de Lanfranc († 1089), c. XXIII, *P. L.*, t. CL, col. 508; un sermon de saint Pierre Damien († 1072), *In dedicatione ecclesiæ*, *P. L.*, t. CXLIV, col. 899; les *Statuta congregationis cluniacensis*, sous Hugues de Cluny († 1119), cités par de Sainte-Beuve, col. 66; une lettre d'Yves de Chartres († 1116) à Raoul, abbé de Saint-Fuscien, *Epist.*, CCLV, *P. L.*, t. CLXII, col. 260; une lettre de Geoffroy, abbé de Vendôme († 1132), à Yves de Chartres, *Epist.*, XIX, *P. L.*, t. CLVII, col. 88; la *Regula clericorum* de Pierre de Honestis († 1119), l. II, c. XXII, *P. L.*, t. CLXIII, col. 727; et une lettre de Pierre le Vénérable, abbé de Cluny († 1156), à Thiébaud, abbé de Sainte-Colombe, *Epist.*, l. V, epist. VII, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 392.

Appartiennent à la seconde catégorie : les *Antiquiores consuetudines cluniacensis monasterii*, d'Ulrich, moine de Cluny († 1093), l. III, c. XXVIII, *P. L.*, t. CXLIX, col. 770-771; les *Usus antiquiores ordinis cisterciensis*, de saint Étienne, abbé de Cîteaux († 1134), part. IV, c. XCIV, *P. L.*, t. CLXVI, col. 1471; et divers *Ordines ad visitandum et ungendum infirmum*, reproduits par Launoy, *op. cit.*, surtout p. 491 sq., 598-599

Appartiennent à la troisième catégorie : la *Vie de saint Dunstan* († 988), par Osbern, moine de Cantorbéry, n. 16, *P. L.*, t. CXXXVII, col. 427; la *Vie de saint Oswald*, archevêque d'York († 992), n. 19, *Acta sanctorum*, t. III februarii, p. 761; la *Vie de saint Fulcran*, évêque de Lodève († 1006), par Bernard Gui, n. 31, *Acta sanctorum*, t. II februarii, p. 716; la *Vie de saint Héribert*, archevêque de Cologne († 1021), par Rupert de Deutz, c. XXIX, *P. L.*, t. CLXX, col. 419; la *Vie de saint Godehard*, évêque de Hildesheim († 1036), n. 43, *P. L.*, t. CXLI, col. 1194; la *Vie de saint Poppon*, abbé d'Étaples († 1048), par Everhelm, abbé de Hautmont, n. 55, *Acta sanctorum*, t. III januarii, p. 263; la *Vie de saint Léon IX* († 1054), par Wibert, archidiacre de Toul, l. II, n. 14, *P. L.*, t. CXLIII, col. 503; la *Vie de Wolphelm*, abbé de Brauweiler († 1091), n. 35, *P. L.*, t. CLIV, col. 430; la *Vie de Guillaume*, abbé de Hirschau († 1091), n. 24, *P. L.*, t. CL, col. 916; une lettre de Pierre le Vénérable, abbé de Cluny († 1156), où il raconte la mort de sa mère, *Epist.*, l. II, epist. XVII, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 225; le récit de la mort de Henri Ier, roi d'Angleterre († 1135), par Orderic Vital, *Historia ecclesiastica*, l. XIII, n. 8, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 944; et deux passages de la *Vie de saint Malachie*, par saint Bernard, c. XXIV, XXXI, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1103, 1115.

Quelle est la portée dogmatique de ces attestations? Elles nous apprennent avant tout l'existence d'un rite destiné aux mourants, rite qui consiste dans l'onction faite avec de l'huile sainte. Le plus souvent, les documents ne nous disent pas davantage. Chez quelques-uns, les renseignements doctrinaux sont plus abondants.

1° Ce rite est d'un usage courant dans l'Église : *ecclesiastico more*, dit la Vie de saint Godehard. Il est d'origine apostolique, et on y voit l'application du conseil ou du précepte de saint Jacques : *juxta apostolum* (Rathier); *secundum præceptum apostoli*

(Vie de saint Héribert); *ait enim D. Jacobus : Infirmatur*, etc. (S. Pierre Damien); *istud indicant et ipsa verba hoc præcipientis apostoli* (Pierre le Vénérable).

2° On attribue à ce rite des effets spirituels, et en particulier la rémission des péchés. Nous pouvons d'abord relever ce fait qu'un certain nombre de ces textes donnent à l'extrême onction le nom de *sacrement* : *cum sacramento sacræ inunctionis* (Vie de saint Dunstan); *tertium sacramentum est unctio infirmorum* (S. Pierre Damien); *secundum institutum apostolicæ Sedis, genus est sacramenti* (Yves de Chartres); *cum a sancta et apostolica sede sacramentum vocetur* (Geoffroy de Vendôme), etc. Ces derniers textes sont une allusion évidente à la lettre d'Innocent Ier à Decentius, *Epist.*, XXV, 8, *P. L.*, t. XX, col. 560; Denzinger-Bannwart, n. 99, où l'extrême onction est dite également *genus sacramenti*. Sans doute, le mot *sacramentum* n'avait pas encore le sens très précis que la théologie scolastique lui a donné; il semble signifier plutôt en général une consécration; et c'est pourquoi saint Pierre Damien, énumérant les douze sacrements qu'il reconnaît, les cite ainsi : *Primum est baptismatis sacramentum...; secundum est sacramentum confirmationis...; tertium est unctio infirmorum...; quartum est consecratio pontificis...; quintum est inunctio regis...; sextum est sacramentum dedicationis ecclesiæ...; septimum est sacramentum confessionis...; octavum est canonicorum...; nonum est monachorum...; decimum est eremitarum...; undecimum est sanctimonialium...; duodecimum est nuptiarum sacramentum...*, *Serm.*, LXIX, *in dedicatione ecclesiæ*, *P. L.*, t. CXLIV, col. 897-902; de même Pierre le Vénérable, sans parler de sacrement, rapproche l'onction des malades des onctions faites dans le baptême et dans la confirmation, de l'onction qui consacre les prêtres et les évêques, de l'onction qui voue au service divin les églises et les vases sacrés. *Epist.*, l. V, epist. VII, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 392. Quoi qu'il en soit du sens précis du mot *sacramentum*, il désigne un rite sacré destiné à produire des effets intérieurs et surnaturels. Nous pouvons rappeler encore que plusieurs textes voient dans l'onction des malades l'accomplissement du précepte de saint Jacques et lui attribuent donc les effets indiqués par l'apôtre. Mais quelquefois les effets de l'onction sont précisés : *solemnis unctio, liquor excellens quo sanitas redditur, peccatum dimittitur, immittitur timor Domini*, dit saint Pierre Damien; *iterari enim, prout mihi videtur, necesse est infirmorum unctionem, quia iterari necessarium est peccatorum, propter quam illa fit unctio, remissionem*, dit Pierre le Vénérable; *sciens in hoc sacramento remitti peccata et quod oratio fidei salvet infirmum*, dit saint Bernard.

3° On indique la matière et la forme de l'extrême onction. Dans les monastères de Cluny et de Cîteaux, les onctions se faisaient comme elles se font maintenant et le prêtre prononçait la formule romaine : *per istam sanctam unctionem*, etc. (S. Étienne de Cîteaux); *per istam unctionem et suam pissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus quidquid peccasti per visum...* (Ulrich de Cluny). D'autres onctions se retrouvent dans les rituels publiés par Launoy; on en faisait sur la tête, *op. cit.*, p. 498, 503. entre les épaules, p. 497, 499, au cou, p. 497, 503, sur la poitrine, p. 497, 499, au siège principal de la douleur, p. 497, 504. Quant à la forme, elle est le plus souvent indicative dans les mêmes rituels, par exemple, celle-ci : *Ungo oculos tuos de oleo sanctificato, ut quidquid illicito visu deliquisti, hujus olei unctione expietur, per Dominum...*, p. 496.

4° Il faut signaler de plus une controverse qui s'éleva à propos de la réitération de l'extrême onction. Yves de Chartres et Geoffroy de Vendôme se prononcent nettement et déclarent qu'on ne peut la recevoir qu'une fois; elle est *genus sacramenti*, et les sacrements, c'est-à-dire les consécrations ne se renouvellent pas. Pierre le Vénérable leur répond en séparant cette onction des autres; elle a pour but d'effacer les péchés; si les péchés se renouvellent, il est nécessaire de les effacer de nouveau : *Cum igitur certum sit causam unctionis hanc esse ut oratio fidei salvet infirmum, ut allevet eum Dominus, ut, si in peccatis sit, dimittantur ei, cur non iterabitur unctio, præcedente unctionis causa?... Qui ergo prioribus morbis ac peccatis medicinalem unctionem providit, numquid eam sequentibus morbis ac peccatis negavit?* *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 392.

II. Après la formation de la théorie sacramentaire. — 1° *L'extrême onction est un sacrement.* — A mesure que se formait la théorie des sacrements, l'extrême onction devait donc trouver sa place parmi les rites auxquels convient ce nom; c'était l'aboutissement naturel de l'enseignement des siècles précédents. Aussi Hugues de Saint-Victor († 1141), qui énumère d'autres rites appelés depuis sacramentaux et les distingue des grands sacrements, *De sacramentis*, l. II, part. IX, c. I, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 471, n'y place-t-il pas l'extrême onction; à celle-ci, il consacre toute une partie de son traité, l. II, part. XV, *ibid.*, col. 577 sq. La distinction devint bientôt très nette, lorsque s'établit le nombre septénaire des sacrements. L'auteur des *Sententiæ divinitatis*, qui semble avoir écrit en 1147 ou 1148 et qui est antérieur à Pierre Lombard, met l'*unctio sollemnis infirmorum* au nombre des sept sacrements. Cf. J. de Ghellinck, *A propos de quelques affirmations du nombre septénaire des sacrements*, dans les *Recherches de science religieuse*, septembre-octobre 1910, p. 493 sq. Pierre Lombard († 1160), *Sent.*, l. IV, dist. II, n. 1, *P. L.*, t. CXCII, col. 841; Robert Paululus († 1178), *De cæremoniis, sacramentis et observationibus ecclesiasticis*, l. I, c. XII, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 388; Pierre de Poitiers († 1205), *Sententiarum libri quinque*, l. V, dist. III, *P. L.*, t. CCXI, col. 1229, en un mot, tous ceux qui énumèrent les sept sacrements y mentionnent sans exception l'extrême onction. Il serait sans intérêt par conséquent de poursuivre davantage cette étude. Voir Sacrements. La doctrine suivant laquelle l'extrême onction doit être regardée comme un des sacrements de la nouvelle loi a été consacrée et définie au IIe concile de Lyon (1274), *Professio fidei Michaelis Paleologi*, Denzinger-Bannwart, n. 465, et au concile de Florence, *Decretum pro armenis* (1439), Denzinger-Bannwart, n. 695.

2° *Son institution.* — Les témoignages précédents nous ont montré que l'on rattachait le rite de l'extrême onction aux paroles de saint Jacques, V, 14; de là à affirmer que cet apôtre est le véritable auteur de ce rite, il n'y avait qu'un pas. Les premiers théologiens affirmèrent donc sans exception que l'extrême onction a été instituée par saint Jacques; ainsi Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part. XV, c. II, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 577; l'auteur de la *Summa sententiarum*, longtemps attribuée à Hugues de Saint-Victor, tr. VI, c. XV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 153; Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. XXIII, n. 2, *P. L.*, t. CXCII, col. 899; Robert Paululus, *De cæremoniis*, etc., l. I, c. XXVII, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 396.

Saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, a. 1, q. II, Paris, 1866, t. VI, p. 137, et *Breviloquium*, part. VI, c. IV, t. VII, p. 315, est du même avis. La preuve pour lui est le silence des évangélistes qui cependant n'auraient pu laisser de côté un fait aussi important que l'institution d'un sacrement; il en donne de plus une raison de convenance : l'extrême onction, comme la confirmation, produisant une perfection de grâce, ne devait être instituée qu'après la glorification du Christ, donc par le Saint-Esprit. Toutefois, faisant allusion au texte de saint Marc, VI, 13, il admet que Jésus-Christ avait donné comme une ébauche de ce sacrement : *Quia (hæc duo sacramenta) significant Spiritus Sancti gratiam in aliqua abundantia, et Spiritus Sanctus abundanter non fuit datus quousque Jesus non fuit glorificatus, ideo hæc duo sacramenta a Christo fuerunt insinuata, sed post a Spiritu Sancto fuerunt instituta. In IV Sent., loc. cit.*

Au moment où saint Bonaventure s'exprimait ainsi, cette opinion avait cependant cessé d'être générale; il fait allusion à une autre opinion dans son commentaire sur les Sentences. Saint Thomas, en effet, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, q. I, a. 3, sol. 3a, après avoir résumé et réfuté l'opinion courante, expose son avis : *Ideo alii dicunt quod omnia sacramenta Christus instituit per seipsum; sed quædam per seipsum promulgavit, ... quædam autem apostolis promulganda reservavit, sicut extremam unctionem et confirmationem.* Cette opinion lui paraît plus probable, parce que, les sacrements étant essentiels à la nouvelle loi, leur institution a dû être faite par l'auteur même de la loi, et parce que leur efficacité divine ne peut s'expliquer que par une institution divine. Quant à l'argument tiré du silence des évangélistes, le saint docteur y répond que ce silence n'est pas absolu, puisque saint Marc rapporte que les apôtres oignaient les malades pour les guérir. Ce texte a été intégralement reproduit dans le IIIe *Sum. theol. Supplementum*, q. XXIX, a. 3. Albert le Grand est du même avis, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, a. 13, Paris, 1894, t. XXX, p. 20. Avec Duns Scot, *Reportata Parisiensia, in IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, n. 9, Paris, 1894, t. XXIV, p. 347, la question fait un pas de plus; au moins à cet endroit de ses ouvrages, il présente l'institution immédiate de l'extrême onction par Jésus-Christ, non plus seulement comme plus probable, mais comme certaine : *Licet non legatur istud sacramentum esse immediate institutum a Christo, supponendum est tamen pro certo quod istud sicut et alia fuerunt ab eo instituta.* Ce fut désormais la doctrine générale des théologiens : ils considérèrent les paroles de saint Jacques comme la promulgation d'un rite antérieurement établi par Jésus-Christ, et, dans le texte de saint Marc, ils virent soit une ébauche, soit une attestation formelle de cette institution.

3° *Matière.* — 1. *Matière éloignée.* — C'est l'huile d'olives, bénite par l'évêque. Les théologiens sont unanimes à l'enseigner et cette doctrine a été définie par Innocent III, dans la profession de foi prescrite le 18 décembre 1208 à Pierre de Huesca et aux vaudois, Denzinger-Bannwart, n. 424, et par le concile de Florence, *Decretum pro armenis, ibid.*, n. 700 : *Quintum sacramentum est extrema unctio, cujus materia est oleum olivæ per episcopum benedictum.*

C'est l'huile; saint Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, q. I, a. 3, sol. 1a; IIIe *Suppl.*, q. XXIX, a. 4, en indique le symbolisme : *oleum lenitivum est et penetrativum usque ad intima et etiam diffusivum, et ideo quantum ad utrumque prædictorum est conveniens materia hujus sacramenti.*

C'est l'huile d'olives : *quia oleum principaliter nominatur olivæ liquor, cum alii liquores solum ex similitudine ad ipsum olei nomen accipiant, ideo oleum olivæ etiam debet esse quod assumitur in materiam hujus sacramenti. Ibid.*

Cette huile doit être bénite par l'évêque, et cela sous peine de nullité du sacrement. Tous les théologiens l'affirment, fidèles en cela à la doctrine de Pierre Lombard, qui avait dit : *Unctio illa fieri non potest, nisi de oleo ab episcopo consecrato; ideoque illa sanctificatio ad virtutem sacramenti pertinere videtur. Sent.*, l. IV, dist. XXIII, n. 3, *P. L.*, t. CXCII, col. 900. C'est l'enseignement d'Albert le Grand, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, a. 3, q. II; a. 6, t. XXX, p. 7 sq., 13 sq.; de saint Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, q. I, a. 3, sol. 2a, 3a; IIIe *Suppl.*, q. XXIX, a. 5, 6; de saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, a. 1, q. III, ad 4um, 6um, t. VI, p. 139; de Duns Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, n. 5, t. XXIV, p. 345. La preuve qu'ils en donnent, en dehors des raisons de convenance, se résume en ces mots de saint Bonaventure : *sic enim institutum est fieri.* Ils ne semblent pas d'ailleurs s'être préoccupés d'expliquer l'usage de l'Église grecque, où l'huile des malades est bénite par un simple prêtre.

2. *Matière prochaine.* — Les onctions doivent se faire sur les cinq sens. Saint Bonaventure et Duns Scot indiquent de plus les onctions sur les reins et les pieds; la raison des unes et des autres est ainsi donnée par le premier : l'effet de ce sacrement est d'effacer les péchés; il convient donc d'appliquer le remède à la source même du mal. *Et quoniam quinque sunt organa deservientia quinque sensibus, scilicet, os, oculi, nares, aures et manus, et lumbi deserviunt generativæ, pedes vero virtuti progressivæ, ideo istæ partes inunguntur. In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, a. 2, q. III, p. 145. Certaines autres onctions usitées dans des églises particulières, sur la poitrine, sur les épaules, sur le sommet de la tête, sur le front, sont mentionnées par Albert le Grand. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, a. 16, p. 23. Parmi ces diverses onctions, Albert le Grand, *loc. cit.*, et saint Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, q. II, a. 3, sol. 2a; IIIe *Suppl.*, q. XXXII, a. 6, ne reconnaissent comme essentielles que celles qui sont faites sur les organes des cinq sens, parce que seules elles sont universellement employées : *illa unctio ab omnibus observatur quæ fit ad quinque sensus, quasi de necessitate sacramenti; sed quidam non servant alias.* S. Thomas, *loc. cit.*

Le concile de Florence, *loc. cit.*, indique ainsi les onctions que l'on doit faire, sans spécifier si elles sont toutes essentielles : *in his locis ungendus est : in oculis propter visum, in auribus propter auditum, in naribus propter odoratum, in ore propter gustum vel locutionem, in manibus propter tactum, in pedibus propter gressum, in renibus propter delectationem ibidem vigentem.*

4° *Forme.* — Saint Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, q. I, a. 4, sol. 2a; IIIe *Suppl.*, q. XXIX, a. 8, établit que la forme de l'extrême onction doit être déprécative; il se fonde sur deux arguments : *ut patet per verba Jacobi et ex usu Ecclesiæ romanæ quæ solum verbis deprecativis utitur in collatione hujus sacramenti.* Le saint docteur est ici l'écho de tous les théologiens de son temps et le précurseur de ceux qui l'ont suivi. Cette doctrine fut consacrée au concile de Florence, *Decretum pro armenis*, Denzinger-Bannwart, n. 700 : *Forma hujus sacramenti est hæc : Per istam sanctam unctionem et suam pissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus quidquid per visum, etc. Et similiter in aliis membris.*

Cependant les anciens scolastiques étaient assez soucieux de science pour ne pas ignorer ce qui se passait à côté d'eux ou avant eux, et assez larges pour ne pas condamner *a priori* tout ce qui ne semblait pas cadrer avec leurs idées. Or nous savons que, dans un grand nombre d'églises, les formules employées pour l'extrême onction étaient très différentes et souvent indicatives. Un grave problème se posait donc : fallait-il les condamner comme invalides? Et, si on ne les condamnait pas, comment les concilier avec le mot de saint Jacques : *oratio fidei*?

Le problème n'a été ni ignoré, ni négligé par les théologiens. Albert le Grand surtout, *In IV Sent.*,

. IV, dist. XXIII, a. 4, le pose avec relief : « Beaucoup d'églises, dit-il, ont pour forme une prière indicative, *orationem indicativam*. Ainsi en est-il de toute l'Église d'Allemagne... De plus, je suis certain que, dans ce pays même, de très anciens livres ont pour forme une prière indicative, après laquelle vient une prière proprement dite. Et voici les mots que j'ai lus dans ces livres très anciens que je pouvais à peine déchiffrer, tant ils sont vieux : *Ungo hos oculos oleo sanctificato in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*; puis cette autre formule : *Per istam unctionem*... Il semblerait donc que l'on dût faire ainsi ? »

Disons tout de suite qu'il ne vint jamais à l'esprit de nos grands théologiens de regarder comme nulles des extrêmes onctions ainsi données; Albert le Grand se refuse nettement à le faire : « Il serait bien grave, dit-il, *loc. cit.*, de prétendre que, sans cette forme, il n'y aurait pas de sacrement, car beaucoup d'églises ne l'emploient pas, non plus que certains *ordines* de grande autorité. » Ils cherchèrent plutôt à trouver jusque dans ces formules indicatives l'*oratio fidei* que réclamait saint Jacques. Ils observèrent donc d'abord que ni Jésus-Christ, ni les apôtres n'ont indiqué de forme unique et exclusive pour l'extrême onction; ils en conclurent qu'en l'absence de toute détermination de ce genre, il suffit que la formule employée contienne l'idée générale et le sens de prière. *Quoniam non exprimitur verbum determinatum, sed solum oratio fidei, ideo non oportet quod sit uniformitas in verbo orationis, sed solum quod sit in sensu.* S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, a. 2, q. IV. Ils remarquèrent de plus que, dans tous les vieux rituels, la formule indicative était suivie de prières; la prière, seule requise, existait donc; c'était la forme, suffisante pour assurer la validité de l'extrême onction; c'est l'avis d'Albert le Grand, *loc. cit.*, qui regarde la forme déprécative comme nécessaire *ad esse*, et la formule indicative comme utile *ad bene esse*. Et c'est aussi l'enseignement de saint Thomas qui dit, *loc. cit.* : *Ad tertium dicendum quod verba illa indicativi modi, quæ secundum morem quorumdum præmittitur orationi, non sunt forma hujus sacramenti, sed sunt dispositio ad formam, in quantum intentio ministri determinatur ad actum illum per illa verba.*

Les scolastiques postérieurs restent donc bien dans la tradition de leurs maîtres lorsqu'ils enseignent, avant que l'Église ne se soit prononcée au concile de Florence, que l'on doit sur ce point s'en tenir à la coutume de chaque église et aux prescriptions des rituels. Ainsi Richard de Middletown, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, a. 1, q. IV, ad 2um; Pierre de la Palu, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, q. I, a. 2, concl. 3^{a}; Auréolus, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, a. 1; S. Antonin, *Summa theologiæ moralis*, part. III, tit. XIV, c. XV, § 3.

5° *Ministre.* — Le prêtre seul a le pouvoir de donner l'extrême onction : telle est l'affirmation nette et unanime des théologiens. Albert le Grand, sans traiter *ex professo* cette question, la suppose tranchée, par exemple, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, a. 6. Saint Thomas et saint Bonaventure sont plus explicites. Le premier en donne surtout les raisons suivantes : l'extrême onction est conférée pour la rémission des péchés, or c'est là un pouvoir qui n'appartient qu'aux prêtres; de plus, tous les sacrements supposent dans celui qui les administre le caractère sacerdotal, et, s'il y a une exception en faveur du baptême, elle s'explique par la nécessité spéciale de ce sacrement pour le salut. Le saint docteur n'ignore pas que des laïques ont parfois fait des onctions sur les malades avec l'huile sainte; il connaît en particulier l'exemple des Pères qui, en Égypte, envoyaient de l'huile aux malades pour qu'ils se fissent à eux-mêmes des onctions et il a lu dans la Vie de sainte Geneviève que cette sainte employait aussi des onctions pour guérir ceux qui avaient recours à elle; mais, dit-il, ces onctions n'étaient pas sacramentelles et leur vertu venait, soit de la foi de ceux qui les recevaient, soit de la sainteté de ceux qui les faisaient. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, q. II, a. 1, sol. 1^{a}; III^{a} *Suppl.*, q. XXXI, a. 1. Saint Bonaventure n'est pas moins formel; il invoque l'autorité de saint Jacques qui ne parle que des prêtres; il s'appuie sur une double raison tirée des deux éléments de l'extrême onction; la matière est de l'huile consacrée que des mains profanes n'ont pas le droit de manier; la forme est une prière, et le prêtre seul est par son office ministre de la prière. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, a. 2, q. I. Le concile de Florence a défini cette doctrine en disant dans le *Decretum pro armenis : Minister hujus sacramenti est sacerdos.* Denzinger-Bannwart, n. 700.

A cette unanimité des théologiens, on ne signale qu'une exception. Le carme Thomas de Walden († 1430), dans son *Doctrinale antiquitatum fidei* où il réfute vigoureusement les erreurs de Wiclif, vient à citer, à propos de l'extrême onction, le texte du Vénérable Bède, *Expositio super divi Jacobi epistola*, *P. L.*, t. XCIII, col. 39, et il ajoute : « Quand il parle ainsi d'après la lettre d'Innocent, à savoir que cela est permis, non seulement aux prêtres, mais à tous les chrétiens, il sous-entend : à défaut absolu d'un prêtre; c'est ainsi que, dans le cas d'extrême nécessité, une vieille femme même peut baptiser. Mais dans tous les autres cas, il faut observer le commandement de l'apôtre et faire venir les prêtres. » Tit. II, *De sacramentis*, c. CLXIII, n. 3. Ainsi énoncée, la thèse de Thomas de Walden contredit la doctrine de tous les théologiens et est en opposition avec la définition qui allait être prononcée à Florence.

6° *Effets.* — Les premiers théologiens de l'extrême onction, résumant le texte de saint Jacques, disaient que ce sacrement a été institué *ad peccatorum remissionem et ad corporalis infirmitatis allevationem.* Ainsi Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part. XV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 577; Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. XXIII, n. 2, *P. L.*, t. CXCII, col. 899. Le concile de Florence n'a pas voulu entrer dans plus de détails, puisqu'il dit simplement : *Effectus vero est mentis sanatio et, in quantum autem expedit, etiam corporis.* Denzinger-Bannwart, n. 700.

De ces deux effets, le premier et le principal est évidemment l'effet spirituel; aussi est-il le seul que mentionnent la *Summa sententiarum*, tr. VI, c. XV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 153, et Robert Paululus, *De cæremoniis*, etc., l. I, c. XXVII, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 396. Les grands scolastiques ont essayé d'approfondir ces données.

1. *Effets spirituels.* — *a*) *Effet plénier.* — Albert le Grand étudie le symbolisme de l'onction employée dans les deux sacrements de confirmation et d'extrême onction et il y trouve l'indication d'une effusion plus parfaite du Saint-Esprit. Mais, tandis que dans la confirmation l'Esprit-Saint descend dans l'âme pour la fortifier contre les combats de la vie, dans l'extrême onction il descend pour la préparer à la mort et la purifier de tout ce qui retarderait son entrée au ciel : *... extrema unctio, in qua significatur plena puritas corporis et animæ per amotionem omnium impedientium gloriam utriusque partis hominis. In IV Sent.*, l. IV, dist. II, a. 2. Il parle plus clairement encore dans son commentaire sur la dist. XXIII, a. 1 : *Unctio propter hoc quod tollit reliquias valet ad immediatam evolationem.* Et plusieurs fois il revient sur cette idée comme sur un principe incontestable duquel il tire diverses conséquences, par exemple, a. 4, 9, 111, 4.

Or ce n'est pas là une doctrine particulière à Albert le Grand. Saint Bonaventure la professe; dans ce sacrement, dit-il, nous recevons l'onction royale qui nous permet d'entrer au ciel comme dans le royaume qui nous appartient. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, a. 1, q. II; cf. q. III; dist. II, a. 1, q. III. Saint Thomas la reprend : l'extrême onction dispose immédiatement à la gloire, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, q. I, a. 1, sol. 1^{a}, ad 2um; q. II, a. 3, sol. 2^{a}; III^{a} *Suppl.*, q. XXIX, a. 1, ad 2um; q. XXXII, a. 2; elle enlève les restes du péché et rend l'homme prêt à entrer dans la gloire, *Sum. theol.*, III^{a}, q. LXV, a. 1; elle lui confère une santé spirituelle parfaite. *Ibid.*, q. LXXXIV, a. 1, ad 1um. Le texte le plus clair du docteur angélique est celui de la *Summa contra gentes*, l. IV, c. LXXIII; il y étudie le but pour lequel l'extrême onction a été instituée. L'homme, dit-il, n'a pas toujours le temps ou la pensée ou la volonté de faire pénitence; l'extrême onction a pour but de compléter ce qui manque à la purification de celui qui va paraître devant Dieu en le délivrant de la peine temporelle, *ut sic nihil in eo remaneat quod in exitu animæ a corpore eam possit a perceptione gloriæ impedire.* L'homme, d'autre part, peut avoir oublié certains péchés, il en commet tous les jours dont il ne se rend pas compte et dont il ne songe pas à demander pardon; ce sacrement le purifie, *ut nihil inveniatur quod perceptioni gloriæ repugnet.* Et il conclut ainsi : *Unde manifestum est quod hoc sacramentum est ultimum et quodammodo consummativum totius spiritualis curationis, quo homo quasi ad participandam gloriam præparatur.*

Telle a été la doctrine constante des théologiens, et le P. Kern, *De sacramento extremæ unctionis*, Ratisbonne, 1907, p. 94 sq., cite dans le même sens des textes absolument formels de Duns Scot, de Pierre de Tarentaise (Innocent V), de Durand de Saint-Pourçain, de Richard de Middletown, d'Auréolus, de Pierre de la Palu, de Gerson, de Denys le Chartreux, de Capréolus et de Ruard Tapper. Pour tous, l'effet de l'extrême onction est de parfaire notre purification; tout ce qui alourdit ou affaiblit, tout ce qui souille et retiendrait l'âme loin du ciel, elle le détruit; elle nous rend capables d'entrer *immediate*, disent la plupart, *sine alio purgatorio*, dit Pierre de la Palu, dans la gloire céleste.

Sur ce point donc, il n'y a pas de discussion. Mais on voulut analyser davantage. Cet effet plénier est complexe; il suppose le pardon des péchés mortels ou véniels, la rémission de la peine qui reste due, la force donnée au malade pour remédier à la faiblesse spirituelle produite en lui par le péché, en un mot, la destruction totale des péchés et de tout le mal qu'ils ont laissé dans l'âme, *reliquiæ peccati.* De tout cela, quel est l'effet principal de l'extrême onction?

b) *Effet principal.* — On entend par ce mot l'effet partiel produit avant tout autre et par le moyen duquel tous les autres sont produits. Cette seule définition, la plus claire que l'on puisse donner, montre que nous abordons une de ces questions subtiles que les scolastiques aimaient à discuter, dont l'intérêt était de pousser aussi loin que possible l'analyse des données de la foi et dans lesquelles chacun prenait position d'après la théorie qu'il s'était construite.

Deux théories sont en présence.

D'après les thomistes, l'effet premier de l'extrême onction est d'enlever les restes du péché, c'est-à-dire la faiblesse spirituelle qu'il a laissée dans l'âme. Albert le Grand ne fait guère que l'affirmer : *illud sacramentum est ordinatum contra morbum spirituale peccati... Est autem ille morbus reliquiæ infirmitatis spiritualis ex originali et actuali remanentis. In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, a. 1; cf. dist. I, a. 2. Saint Thomas reprend cette idée pour la développer davantage. L'extrême onction est un remède; elle a donc pour but premier de guérir une infirmité, celle du péché. Mais il ne s'agit pas du péché lui-même; s'il est mortel, l'âme n'a plus la vie et les vivants seuls peuvent prendre des remèdes; s'il est véniel, point n'est besoin d'un sacrement pour l'effacer, le repentir y suffit. Il s'agit donc de cet état de malaise et de faiblesse spirituelle qui résulte du péché. *Hoc sacramentum... datur contra illos defectus quibus homo spiritualiter informatur ut non habeat perfectum vigorem ad actus vitæ, gratiæ vel gloriæ; et hic defectus nihil est aliud quam quædam debilitas et inaptitudo quæ in nobis relinquitur ex peccato actuali vel originali, et contra hanc debilitatem homo roboratur per hoc sacramentum.* Tel est l'effet principal de l'extrême onction. Mais, s'il est produit, c'est, comme dans tous les sacrements, par la grâce; si donc il arrivait que l'âme se trouvât en état de péché sans cependant mettre un obstacle volontaire à la grâce, le péché disparaîtrait; c'est pourquoi saint Jacques dit : *Si in peccatis sit, remittentur ei.* La destruction du péché sera donc une conséquence de la production de la grâce, et non le résultat premièrement voulu. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, q. I, a. 2, sol. 1^{a}; III^{a} *Suppl.*, q. XXX, a. 1. Voir dans Capréolus, *Defensiones theologiæ D. Thomæ, in IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, q. I, a. 2, § 2; a. 3, § 2, Tours, 1906, t. VI, p. 454 sq., la défense de cette théorie contre les objections de Durand de Saint-Pourçain.

Saint Bonaventure part d'un principe différent; il remarque que, soit saint Jacques, soit la forme même du sacrement, indiquent comme effet propre de l'extrême onction la rémission des péchés. Or il ne s'agit ni du péché originel, ni du péché mortel; il y a d'autres sacrements dont le but direct est de les effacer; il s'agit donc du péché véniel, et dans les conditions toutes particulières où se trouve le mourant. *Illud sacramentum principaliter est ad curationem et alleviationem infirmitatis spiritualis, scilicet peccati venialis. In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, a. 1, q. I; cf. a. 2, q. II. Scot admet cette théorie; il suffit pour s'en convaincre de lire le début de son commentaire sur la dist. XXIII : *Primo ostendam quod possibile sit Deo finaliter dimittere peccata venialia et ad hoc instituere aliquod signum quod id efficaciter significet. Secundo ostendam congruum esse tale signum institutum.*

Cette question est insoluble, dit Benoît XIV; elle a fourni matière à de nombreuses discussions entre thomistes et scotistes, mais sans résultat appréciable, *curiose magis quam utiliter. De synodo diœcesana*, l. VIII, c. VII, n. 3, Venise, 1767, t. XI, p. 161.

2. *Effet corporel.* — La guérison ou le soulagement corporel du malade peuvent être un effet de l'extrême onction; mais cet effet n'est ni direct, ni universel.

Ce n'est pas un effet direct. Si Dieu guérit le corps, c'est pour fortifier l'âme, dit saint Bonaventure : (*Istud sacramentum*) *per accidens est ad curationem et alleviationem infirmitatis corporalis, quodammodo ad vigorandam animam quæ regit corpus. In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, a. 1, q. I. Bien plus, c'est par la guérison de l'âme que se produit celle du corps. Albert le Grand, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, a. 2, ad 5um, n'applique guère cette idée qu'aux maladies qui auraient leur source dans l'âme : *tunc maxime valet contra morbum corporis quando iste morbus causatur ex morbo mentis.* Saint Thomas l'explique par la relation qui existe entre la maladie et le péché : *Conveniens fuit ut contra peccatum aliqua spiritualis medicina adhiberetur, secundum quod ex peccato derivatur infirmitas corporalis. Contra gentes*, l. IV, c. LXXIII. Saint Bonaventure est plus complet; il exprime une idée qui sera plus tard adoptée par le concile de Trente; il fait

appel à l'union qui existe entre les deux parties de la nature humaine et au retentissement qu'ont sur l'état du corps les sentiments de l'âme : *ideo non est mirum, si tranquillatur anima et vigoratur et lætificatur, si etiam hoc redundat in corpus. In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, a. 1, q. I, ad 3um.

Il n'est pas un effet universel. Les termes dont se servent les scolastiques le prouvent bien; l'extrême onction ne guérit le corps que si cela est utile à l'âme, *quando expedit ad spiritualem sanationem*, dit saint Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, q. I, a. 2, sol. 2a; IIIa *Suppl.*, q. XXX, a. 2; *si expedit ipsi animæ*, dit saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, a. 1, q. I. Même dans ce cas, l'extrême onction guérit-elle ou soulage-t-elle toujours? Oui, répond saint Thomas, *dummodo non sit impedimentum ex parte recipientis*. Cette restriction est à remarquer; la maladie elle-même peut devenir un de ces empêchements si elle s'est tellement aggravée qu'un miracle seul pût la guérir. La grâce de l'extrême onction facilitera et augmentera toujours, par la joie spirituelle qu'elle met dans l'âme, l'effet des remèdes ou les efforts de la nature; mais ce serait outrer la doctrine et aller contre l'évidence des faits que de lui attribuer un pouvoir miraculeux infaillible.

7° *Sujet.* — L'Épître de saint Jacques ne recommande l'extrême onction qu'aux malades; c'est aux malades seuls que les théologiens scolastiques permettent de la recevoir. Mais, ce principe admis, plusieurs questions se posaient.

1. *Quel est le degré de maladie qui légitime la réception de l'extrême onction?* — Le concile de Florence, Denzinger-Bannwart, n. 700, l'énonce ainsi : *Hoc sacramentum nisi infirmo de cujus morte timetur, dari non debet.* Tel avait toujours été l'avis des théologiens. Albert le Grand, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, a. 9, dit sans doute que les malades peuvent recevoir l'extrême onction; mais les termes qu'il emploie en répondant à la première objection : *sanus non est in via transitus ad gloriam, ergo non est perceptibilis hujus sacramenti*, indiquent bien de quelle maladie il s'agit. Saint Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, q. II, a. 2, sol. 2a; IIIa *Suppl.*, q. XXXII, a. 2, enseigne expressément que *illis tantum infirmantibus debet exhiberi qui sunt in statu exeuntium propter hoc quod ægritudo nata est mortem inducere et de periculo timetur.* Il en est de même de saint Bonaventure : *Quantumcumque quis infirmetur, non datur ei hoc sacramentum, nisi præsumatur quod moriatur, vel quod sit in articulo mortis. Et si constaret nobis de aliquo quod liberaretur ab infirmitate, non deberet dari ei sacramentum. In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, a. 1, q. I, ad 1um, 2um, 3um; cf. a. 2, q. II.

Duns Scot exagéra cette doctrine. Pour lui, l'extrême onction est le moyen suprême d'effacer parfaitement les péchés véniels commis pendant la vie. Il en tira cette conséquence que, pour faire rendre à ce sacrement son maximum d'efficacité, il ne faut l'administrer que *infirmo tali qui non potest amplius peccare.* Il répète plusieurs fois cette condition, tant elle lui paraît importante : la raison pour laquelle on ne doit pas donner l'extrême onction à ceux qui, sans être malades, se trouvent en danger de mort, c'est que, dans ce cas, *habet homo usum liberi arbitrii et potest post peccare, et talibus qui possunt amplius peccare non debet dari*; la raison pour laquelle on ne doit pas la donner au début d'une maladie lente, quoique grave, c'est encore que, *licet tales sint infirmi, non statim aufertur ab eis potestas peccandi venialiter. In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, n. 3. Ce n'est donc qu'au dernier moment et, si c'est possible, quand le malade a perdu connaissance, qu'il faudrait lui donner l'extrême onction.

Cette doctrine eut malheureusement une influence sur la pratique; plusieurs conciles particuliers du XIIIe siècle se plaignent que l'on attende trop longtemps pour administrer les malades. D'autres causes, il est vrai, contribuaient à ces retards, par exemple, l'abus de certains prêtres qui taxaient l'extrême onction, ou encore les superstitions populaires qui interdisaient, après la réception de ce sacrement, l'usage de la viande, les rapports conjugaux, etc. Cf. Kern, *op. cit.*, p. 282 sq. Toujours est-il que l'Église a compris le danger que présentait l'opinion de Scot et ne l'a jamais acceptée.

2. *A quel âge est-on capable de recevoir l'extrême onction?* — Que l'on voie principalement dans l'extrême onction un remède à la faiblesse spirituelle produite par le péché ou un moyen d'effacer le péché lui-même, la conséquence n'est pas douteuse. Seuls, ceux qui ont l'usage de la raison peuvent ressentir le soulagement spirituel, seuls, ils peuvent avoir des péchés à effacer. Aussi la tradition scolastique est-elle très nette à cet égard. Albert le Grand n'accorde ce sacrement qu'aux adultes, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, a. 10, et il explique la portée de ce mot, lorsqu'il dit, ad 3um : *Causa contra quam hoc sacramentum principaliter ordinatur in parvulis non invenitur.* Saint Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, q. II, a. 2, sol. 4a; IIIa *Suppl.*, q. XXXII, a. 4, et saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, a. 2, q. II, expriment la même idée. Scot, *ibid.*, n. 4, dit expressément : *Innocentibus vel parvulis non habentibus usum rationis non debet dari, cum non habeant... aliquod peccatum propter quod esset necessarium; unde beata Virgo vel innocentes alii qui nunquam peccaverunt actualiter peccato veniali non indiguerunt recipere hoc sacramentum.* Saint Antonin, au XVe siècle, est partisan de la même doctrine. *Pueris nondum rationis usum habentibus... non debet dari, quod esset mendacium in forma, dum dicitur : quidquid deliquisti..., cum non deliquerint. Summa theologiæ moralis*, part. III, tit. XIV, c. XV, § 6. La tradition est constante à cet égard; on doit refuser l'extrême onction à ceux qui n'ont pas encore l'usage de la raison; mais dès que quelqu'un est jugé capable de commettre un péché véniel, il peut la recevoir.

Cependant la pratique ne fut pas toujours d'accord avec la théorie. Tandis que l'évêque Guillaume de Cahors, en 1289, enseignait à son clergé que les enfants sont capables de recevoir l'extrême onction quand ils sont arrivés à l'âge de discernement, c'est-à-dire, en général, « dès l'âge de quatre ou cinq ans, » dans Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. IV, p. 714, d'autres évêques, au témoignage de Durand de Mende, *Rationale divinorum officiorum*, l. I, c. VIII, n. 25, Lyon, 1574, t. I, fol. 41, exigeaient dix-huit ans. A quoi tenaient ces pratiques de rigueur et d'autres semblables? Sans prétendre les expliquer complètement par là, il semble qu'un texte des *Synodicæ constitutiones* d'Eudes de Sully, évêque de Paris, souvent reproduit par les ordonnances épiscopales du XIIIe et du XIVe siècle, et mal interprété, en ait été la cause au moins partielle. L'évêque de Paris ordonnait que l'on considérât comme tenus de recevoir l'extrême onction, « non seulement les riches et les vieillards, mais les pauvres et les jeunes gens, ceux surtout qui ont atteint ou dépassé quatorze ans. » *Synodicæ constitutiones*, c. VIII, a. 2, dans Labbe et Cossart, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Venise, 1778, t. XXII, p. 680. Or, vers la fin du XIVe siècle surtout, « l'âge de quatorze ans, qui jusque-là avait été considéré plutôt comme la limite d'âge extrême au delà de laquelle il n'était plus permis de refuser l'extrême onction aux enfants, devint peu à peu l'âge minimum strictement requis pour la réception

de ce sacrement. Désormais, tant que l'enfant n'a pas quatorze ans accomplis, il est absolument interdit de lui donner l'extrême onction, réunit-il par ailleurs toutes les dispositions morales nécessaires. Tous les rituels édités tant au XVe siècle que pendant la première moitié du XVIe siècle contiennent à ce sujet des dispositions très précises. » Andrieux, *Le viatique et l'extrême onction des enfants*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 15 avril 1912, p. 95 sq. Voir, dans cet article, de nombreux témoignages de cette époque, p. 93 sq. Il fallut attendre le revirement qui se produisit au moment du concile de Trente, pour voir la pratique se mettre d'accord avec l'enseignement unanime des théologiens.

3. *Peut-on réitérer l'extrême onction?* — Les incertitudes disparaissent peu à peu. Nous avons vu que, dans l'ordre de Cluny, au témoignage de Pierre le Vénérable, on avait la coutume de renouveler l'administration de ce sacrement. Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part. XV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 578, se déclare également en faveur de la réitération : *Oleum membra dolentia sanat. Ita oleum ad utrumque curandum prodest; si morbus non revertitur, medicina non iteretur; si autem morbus non potest cohiberi, quare deberet medicina prohiberi?* Les *Synodicæ constitutiones* d'Eudes de Sully, c. VIII, a. 1, Labbe et Cossart, *loc. cit.*, prescrivent de donner l'extrême onction et de la renouveler quand il en est besoin.

Mais, si le principe est admis, il reste des doutes sur son application, surtout lorsqu'il s'agit d'une maladie longue et présentant des alternatives d'amélioration et d'aggravation. Albert le Grand, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, a. 21, n'admet pas que, dans ce cas, on donne l'extrême onction plus d'une fois l'an; la raison qu'il en donne est curieuse : il se base sur les relations qu'il voit entre le cours des astres et les maladies pour affirmer qu'après un an la maladie n'est plus la même. Quoi qu'il en soit de la raison, la conséquence fut mise en pratique dans bien des églises. Durand de Mende, *loc. cit.*, nous apprend que, de son temps, plusieurs disaient qu'on ne doit donner l'extrême onction qu'une fois l'an; et, jusqu'au début du XVIe siècle, un certain nombre de rituels prescrivaient : *Potest reiterari, sed non pro eadem infirmitate, nisi ultra annum protrahatur.* Cf. Launoy, *De sacramento unctionis infirmorum, explicata Ecclesiæ traditio circa iterationem...*, t. Ia, p. 553.

Cependant les grands théologiens avaient énoncé sur ce point la vraie doctrine qui finalement devait prévaloir. Saint Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, q. II, a. 4, sol. 2a; IIIa *Suppl.*, q. XXXIII, a. 2, distingue deux sortes de maladies : les unes sont courtes; on en guérit ou on en meurt; une récidive est alors une nouvelle maladie où l'on peut recevoir de nouveau l'extrême onction. D'autres sont longues, *ut hectica, hydropisis et hujusmodi*; on ne peut recevoir l'extrême onction que si elles paraissent mettre en danger de mort; *et, si homo illum articulum evadat, eadem infirmitate durante, et iterum ad similem statum per illam ægritudinem reducatur, iterum potest inungi, quia jam quasi est alius infirmitatis status, quamvis non sit alia infirmitas simpliciter.* La même doctrine est enseignée par saint Bonaventure. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, a. 2, q. IV.

L. Godefroy.

IV. EXTRÊME ONCTION D'APRÈS LE CONCILE DE TRENTE ET LES THÉOLOGIENS POSTÉRIEURS. — I. Le concile de Trente. II. Les théologiens postérieurs.

I. Le concile de Trente. — 1° *Histoire du texte.* — Le concile de Trente s'occupa de l'extrême onction à la place qu'elle reçoit d'ordinaire dans la liste des sacrements, c'est-à-dire après la pénitence.

1. *Discussions préliminaires à Trente et à Bologne. 1547.* — Dès le 8 mars 1547, quelques jours avant la translation du concile à Bologne, pendant que les Pères achevaient de donner leur avis sur les canons relatifs à l'eucharistie, on songea, nous dit Massarelli, à rédiger les articles à condamner sur les quatre sacrements qui restaient. *Diarium III*, dans S. Merkle, *Concilium tridentinum*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. I, p. 623.

A Bologne, malgré le petit nombre des prélats présents qui ne permit pas d'aboutir à une définition, les travaux ne chômèrent pas. Le 26 avril, les théologiens étant près d'achever l'examen des articles relatifs à la pénitence, on leur remit copie de deux articles sur l'extrême onction, de quatre sur l'ordre et de six sur le mariage, Merkle, *op. cit.*, p. 645, et ils les discutèrent en sept séances, du 29 avril au 7 mai. *Ibid.*, p. 646-649.

Ce ne fut qu'en juillet que ce travail préparatoire fut remis entre les mains des Pères. Du 14 au 20 juillet, Massarelli nous raconte ses démarches auprès des évêques de Bitonto et de Mirepoix, et des théologiens comme Storch et Salmeron, pour aboutir à une rédaction convenable des canons que l'on proposerait au sujet de l'extrême onction et de l'ordre. *Ibid.*, p. 673-674. Ces canons furent discutés par les Pères en trois congrégations générales les 27, 28 et 29 juillet. *Ibid.*, p. 676-677. Après avoir subi les retouches demandées, les canons sur l'extrême onction furent soumis à un nouvel examen qui dura du 6 au 13 août, et la relation très brève du *Diarium* de Massarelli nous laisse entendre que des discussions vives et intéressantes s'engagèrent sur divers points. Le 6 et le 8, on se demanda s'il valait mieux dire que ce sacrement avait été *promulgatum* ou *commendatum a Jacobo in sua canonica*, et il fut impossible de s'entendre. *Ibid.*, p. 679-680. Le 9, il y eut une *maxima disputatio* à propos du sujet de l'extrême onction : d'où vient-il que l'Église ne donne ce sacrement qu'en danger de mort alors que les textes de saint Marc et de saint Jacques parlent en général de malades? La discussion fut longue et la séance se prolongea sans que l'on aboutît à une conclusion bien nette. *Ibid.*, p. 680.

A partir de ce moment, les Pères s'occupèrent d'autre chose, de l'ordre et du mariage, des abus qui se glissaient dans l'administration des sacrements; le concile de Bologne ne faisait d'ailleurs que végéter, jusqu'à ce qu'il fût dissous par Paul III, le 17 septembre 1549.

2. *Discussion et définition à Trente, 1551.* — *a) Les articles et leur discussion par les théologiens.* — Lorsque le concile fut de nouveau réuni à Trente par le pape Jules III et qu'il compta des membres en nombre suffisant pour faire du travail utile, il se replaça au point où il était resté à Trente en 1547. La XIIIe session sur l'eucharistie eut lieu le 11 octobre 1551. Dès le 15, le cardinal légat Crescenzi fit distribuer aux théologiens douze articles sur la pénitence et quatre sur l'extrême onction. Ces derniers étaient ainsi formulés : 1. L'extrême onction n'est pas un sacrement de la nouvelle loi institué par le Christ, mais seulement un rite reçu des Pères ou une invention humaine. 2. L'extrême onction ne confère pas la grâce ni la rémission des péchés; elle ne soulage pas les malades qui étaient autrefois guéris par l'effet du don de guérison; elle a donc cessé avec la primitive Église, en même temps que le don de guérison. 3. Le rite et l'usage de l'extrême onction ne sont plus observés dans l'Église romaine comme le voulait le bienheureux apôtre Jacques; il faut donc les modifier et les chrétiens peuvent sans péché les mépriser. 4. Le ministre de l'extrême

onction n'est pas le prêtre seul; les presbytres de l'Église que saint Jacques recommandait d'appeler pour oindre le malade ne sont pas des prêtres ordonnés par l'évêque, mais les anciens dans chaque communauté. Le Plat, *Monument. ad historiam concilii tridentini*, Louvain, 1784, t. IV, p. 274; Raynaldi, *Annales*, an. 1551, n. 54; Theiner, *Acta genuina SS. œcumenici concilii tridentini*, Agram, 1874, t. I, p. 532.

Malheureusement les erreurs relatives à l'extrême onction réunies à celles beaucoup plus importantes qui avaient trait à la pénitence semblaient n'en être qu'un appendice. Ces dernières concentrèrent presque exclusivement l'attention des théologiens. Aussi, des trente-huit docteurs qui énoncèrent leur avis, neuf seulement, d'après les Actes publiés par Theiner, s'occupèrent de l'extrême onction. Ce furent Jean Arze, théologien de l'empereur, Theiner, *op. cit.*, p. 539; Ruard Tapper, Le Plat, *op. cit.*, t. IV, p. 311-320; Judoc Ravenstein, Theiner, p. 540-541; Roger Lejeune, Theiner, p. 452; Le Plat, p. 309-311, tous trois théologiens de la reine Marie de Hongrie et de l'université de Louvain; Sigismond Fedrio, théologien du cardinal de Trente, Theiner, p. 543; Jacques Chiavez, Theiner, p. 555; Marian de Feltre, *ibid.*, p. 557; et Didier de Palerme. *Ibid.*, p. 557-558.

Bien que la discussion fût de ce fait écourtée, plusieurs idées intéressantes y furent exposées.

A propos de l'institution de l'extrême onction comme sacrement, on parla du texte de saint Marc, VI, 13. Les uns n'y voyaient qu'une sorte de prélude, une figure du sacrement, mais non un sacrement proprement dit. Car, disait Ravenstein, les apôtres n'étaient pas encore prêtres au moment où Jésus les envoyait oindre les malades; l'onction qu'ils faisaient n'était donc pas sacramentelle; c'était une application du pouvoir miraculeux de guérir qui leur avait été conféré. Matth., X, 5. D'autres, en particulier Roger Lejeune et Didier de Palerme, prétendaient trouver dans ce passage l'institution du sacrement de l'extrême onction; ce ne peut en être une simple figure, disait ce dernier, puisque les figures n'ont existé que dans l'Ancien Testament; et il citait en sa faveur des témoignages de Pères. Tous d'ailleurs affirmèrent fermement que ce sacrement a été institué par Jésus; saint Jacques n'a fait que le promulguer, il ne pouvait le créer. Seul, Sigismond Fedrio attribue à l'apôtre un rôle plus important; il aurait institué l'extrême onction en vertu d'un pouvoir spécial reçu du Seigneur : *non instituit, imo, ut Augustinus ait, per eum Dominus.*

A propos des effets corporels que saint Jacques attribue à l'extrême onction, la plupart des théologiens les regardaient comme un des effets secondaires du sacrement; Dieu donne la guérison du corps, lorsqu'il la sait utile au bien de l'âme; ainsi Ravenstein et Lejeune. Fedrio a ici encore une opinion particulière; il ne croit pas que l'extrême onction produise cet effet; si l'onction recommandée par saint Jacques avait le pouvoir de guérir, elle ne le devait pas à sa qualité de sacrement, mais à ce don des miracles que possédait la primitive Église et qui se manifestait, soit à l'application de divers rites, onction ou imposition des mains, soit même à la simple prière.

Les théologiens du concile connaissaient la lettre d'Innocent Ier à Decentius, *P. L.*, t. XX, col. 559, et l'usage qu'en faisait Luther pour attribuer aux laïques le droit d'accomplir le rite de l'onction. Chiavez admet que le pape reconnaît ce pouvoir aux laïques dans le cas de nécessité; mais, dit-il, l'onction ainsi faite n'est pas plus sacramentelle que ne l'est la confession faite aux laïques en pareil cas.

L'examen des articles, commencé le mardi 20 octobre, fut terminé le vendredi 30 et, comme aucune correction importante n'avait été demandée par les théologiens, ils furent transmis sans modification aux prélats, le 6 novembre, avec ceux qui se rapportaient à la pénitence.

b) Discussion des articles par les Pères. — Dans cette discussion, qui se poursuivit sans interruption du 6 au 14 novembre, chaque prélat fut appelé à son tour à exprimer son avis sur les erreurs que l'on se proposait de condamner.

Un certain nombre d'évêques jugèrent qu'il y avait lieu de distinguer entre les diverses affirmations contenues dans les articles, et que tout ne devait pas y être noté d'hérésie. Parmi ces propositions, disait Bonjoannes, évêque de Camerino, « les unes sont hérétiques, d'autres scandaleuses, d'autres téméraires, d'autres fausses et menteuses, d'autres présomptueuses, d'autres impies et blasphématoires; il faudrait le dire dans le préambule du décret. » Theiner, p. 567.

Ce fut la seule observation d'ordre général. Mais, de plus, des remarques particulières furent faites sur les points qui avaient déjà attiré l'attention des théologiens.

Il y eut la même incertitude à propos de l'interprétation du texte de saint Marc et du moment où Jésus a institué le acrement de l'extrême onction. Certains, comme le cardinal Madrucci, évêque de Trente, se contentèrent d'affirmer que ce sacrement a été institué par Jésus-Christ et promulgué par saint Jacques. Theiner, p. 563. D'autres, tout en affirmant l'institution divine, ne voulurent voir dans l'onction faite par les apôtres qu'une figure, une insinuation, une initiation du sacrement; ainsi Paul II Gregoranczi, évêque d'Agram, Nacchianti, évêque de Chioggia, et Fe nandez, évêque de Calahorra. Theiner, p. 564, 572, 573. D'autres enfin crurent trouver dans le passage de saint Marc l'institution du sacrement par Jésus-Christ; ainsi de Hérédia, évêque de Cagliari, de Ghinucci, évêque de Worcester, Preconio, évêque de Monopoli, et de Lèone, évêque de Bosa. Theiner, p. 566, 569, 574, 578.

Le 3e article, relatif aux effets de l'extrême onction, suscita quelques critiques. Certains, comme l'évêque de Chioggia, firent remarquer que le soulagement promis au malade par saint Jacques et mentionné dans l'article doit être entendu surtout d'un soulagement spirituel, Theiner, p. 572; et Fonseca, évêque de Castellamare, demanda que l'article fût rédigé de manière à éviter toute confusion sur ce point; car, disait-il, entendu d'une guérison corporelle, il ne serait plus une erreur; *alias homines nunquam morerentur.* Theiner, p. 563.

Le texte de la lettre d'Innocent Ier fut cité par l'évêque de Monopoli; mais celui-ci y vit une preuve en faveur de la doctrine catholique qui réserve aux prêtres le pouvoir de donner l'extrême onction. Theiner, p. 574.

Le dimanche 15 novembre, le cardinal légat et les deux autres présidents, Pighini, évêque de Siponto, et Lippomano, évêque de Vérone, clôturèrent la discussion en exprimant les derniers leur avis; puis on choisit une commission qui serait chargée de formuler la doctrine en chapitres et de rédiger les canons. Les choix se portèrent sur les huit prélats qui avaient déjà fait le même travail dans la session précédente; ce furent les archevêques von Heussenstamm de Mayence et Alepo de Sassari, les évêques Gregoranczi d'Agram, Musso de Bitonto, de Navarra de Badajoz, Ayala de Guadix, de Acuña y Avellaneda d'Astorga et Foscarari de Modène. Theiner, p. 581.

c) Les chapitres et les canons. — Cette commission se réunit le lundi 16, pour entendre la lecture des chapitres qui avaient été préparés par des hommes

pieux et doctes. Theiner, p. 581. Ce projet ne diffère pas essentiellement du texte qui fut définitivement adopté; les points qu'il importe de signaler sont les suivants :

Le c. Ier donnait sur l'institution du sacrement de l'extrême onction la même doctrine que le chapitre actuel, et dans des termes presque identiques : « Le saint concile enseigne que cette dernière onction des infirmes est vraiment et proprement un sacrement du Nouveau Testament, institué par Jésus-Christ, esquissé et insinué par les apôtres qui, selon saint Marc, oignaient d'huile les malades et les guérissaient, recommandé aux fidèles et promulgué par saint Jacques... » Le projet citait le texte de saint Jacques et l'expliquait dans le même sens, quoique un peu plus longuement, que le chapitre actuel. Sarpi se trompe donc, à moins qu'il n'ait eu des documents que nous ne connaissons pas, lorsqu'il prétend, *Histoire du concile de Trente*, l. IV, n. 25, que les rédacteurs du projet avaient d'abord voulu trouver l'institution de ce sacrement dans saint Marc, et que l'on modifia le texte devant les observations d'un théologien qui fit remarquer que les apôtres n'étaient pas encore prêtres à ce moment. Cette remarque a été faite, sans doute; mais ce fut lors de la discussion des articles et nous l'avons notée en son temps; on n'eut pas à modifier sur ce point le texte des chapitres. Cf. Pallavicini, *Histoire du concile de Trente*, l. XII, c. XII, n. 10-12.

Le c. II, traitant des effets de l'extrême onction, insistait davantage sur la guérison corporelle, pour expliquer comment elle ne se produit plus qu'exceptionnellement : « A ces effets s'ajoute quelquefois la santé du corps qui, autrefois, dans la primitive Église, était conférée plus fréquemment, afin de confirmer et de faire estimer la foi naissante, et comme un signe de la guérison intérieure. Mais maintenant que la foi est affermie et adulte, elle n'est plus produite que rarement, et seulement autant que Dieu le sait utile au salut du malade. » Theiner, p. 590.

Le c. III parlait du ministre de l'extrême onction et s'étendait assez longuement sur la distinction primitive entre prêtres et laïques. Il disait ensuite à quels malades il faut la donner et en quels cas on peut la réitérer. Il terminait en énumérant et en condamnant les nouvelles erreurs sur la matière.

On le voit, le travail de la commission consista surtout à réduire des développements trop longs; il n'y eut à modifier ni la doctrine, ni les termes dans lesquels elle était exposée; et les remarques que firent les Pères, le 23 novembre, lorsqu'on leur soumit le projet de chapitres, ne touchèrent qu'à des points de détail. Theiner, p. 598-599.

L'exposé de la doctrine étant terminé, il fallait formuler sous forme de canons les erreurs à condamner. La commission se réunit pour ce travail, le mercredi 18, et présenta aux Pères, avec seize canons sur la pénitence, quatre canons sur l'extrême onction. Le texte en est à peu près identique à celui qui fut défini, à l'exception du 1er, qui était ainsi conçu : « Si quelqu'un dit que l'extrême onction n'est pas vraiment et proprement un sacrement institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ, mais seulement un rite reçu des Pères ou une invention humaine, qu'il soit anathème. » Theiner, p. 592. Ce fut d'après les observations de plusieurs prélats, en particulier des évêques de Palerme et de Calahorra, que l'on ajouta que ce sacrement a été promulgué par saint Jacques. Theiner, p. 593, 595. L'évêque de Monopoli eût voulu faire insérer que la preuve de l'institution était le passage de saint Marc; mais sa motion ne fut pas prise en considération. Theiner, p. 595.

Retouchés par la commission, les chapitres et les canons furent définitivement approuvés le mardi 24 novembre et l'on décida qu'ils seraient promulgués le lendemain.

d) Définition. — Le 25 novembre 1551, en effet, eut lieu la XIVe session. L'évêque d'Orense, Manrique de Lara, célébra la messe du Saint-Esprit; puis l'évêque de San Marco prononça un discours que Massarelli qualifie de *valde gravem et elegantem.* Alepo de Sassari et l'évêque d'Orense montèrent ensuite sur l'ambon et lurent, le premier les chapitres, le second les canons; tous les membres du concile donnèrent leur approbation. Theiner, p. 601.

2° *Doctrine du concile.* — 1. *Les erreurs protestantes sur l'extrême onction.* — A propos de l'extrême onction comme des autres sacrements, le concile de Trente trouvait devant lui les erreurs protestantes.

a) L'extrême onction dans le luthéranisme. — La *Confession d'Augsbourg* et la plupart des autres confessions luthériennes sont muettes au sujet de l'extrême onction. Dans l'*Apologie de la Confession d'Augsbourg, De numero et usu sacramentorum*, Mélanchthon donnait la raison de ce silence. Après avoir défini les sacrements, des rites rendus obligatoires par Dieu et auxquels une promesse de grâce est attachée, il déclare exclus de leur nombre toutes les cérémonies d'institution humaine et ne reconnaît comme sacrements que le baptême, la cène et l'absolution. Quant à l'extrême onction, elle n'est, ainsi que la confirmation, qu'un rite reçu des Pères, que l'Église elle-même n'a jamais regardé comme nécessaire au salut, que Dieu n'a pas rendu obligatoire, auquel il n'a pas promis la grâce et qu'on ne doit donc pas confondre avec les vrais sacrements. *Confirmatio et extrema unctio sunt ritus accepti a Patribus, quos ne Ecclesia quidem tamquam necessarios ad salutem requirit, quia non habent mandatum Dei. Propterea non est inutile hos ritus discernere a superioribus, qui habent expressum mandatum Dei et claram promissionem gratiæ.* Tittman, *Libri symbolici ecclesiæ evangelicæ*, 1827, p. 155.

L'Épître de saint Jacques, à vrai dire, semble bien renfermer ce *mandatum Dei*; Luther, dans son opuscule *sur la captivité de Babylone*, se débarrasse facilement de ce texte gênant : « Je le dis : si l'on a jamais déliré, c'est surtout ici. Je pourrais dire d'abord que beaucoup, et avec grande probabilité, regardent cette Épître comme n'étant ni de l'apôtre Jacques, ni digne de l'esprit apostolique... Mais, alors même qu'elle serait de l'apôtre Jacques, je dirais qu'il n'est pas permis à un apôtre d'instituer de sa propre autorité un sacrement. Le Christ seul avait ce droit. Or on ne lit nulle part dans l'Évangile qu'il ait établi ce sacrement de l'extrême onction, » n. 185. *Werke* de Luther, Halle, 1746, t. XIX, col. 142.

Cependant tous les pasteurs n'avaient pas pour l'Épître de saint Jacques le dédain de leur chef; ils n'acceptaient pas plus que lui le sacrement de l'extrême onction, mais plutôt que de rejeter un texte de l'Écriture, ils l'interprétaient. C'est ainsi que, le 10 juillet 1551, les pasteurs de l'Église de Saxe réunis à Wittemberg, signaient une *Confession* qui contient ce passage : « L'onction que l'on appelle maintenant extrême ne fut autrefois qu'un moyen de guérir, comme il apparaît d'après le c. V de l'Épître de Jacques. Maintenant c'est un spectacle rempli de superstition. » Le Plat, *op. cit.*, t. IV, p. 513.

Luther, d'ailleurs, ne s'était pas lui-même contenté de refuser à l'Épître de saint Jacques toute autorité; il avait voulu expliquer le texte et montrer que l'onction recommandée par l'apôtre n'était pas l'extrême onction employée par l'Église. L'effet promis par saint Jacques ne se réalise plus : « Si cette onction est un sacrement, elle doit sans doute être, comme ils disent, un signe efficace de ce qu'elle signifie et promet; or elle promet aux malades le rétablissement de la santé...

Mais qui ne voit que cette promesse ne se réalise que rarement, et même jamais? Sur mille, il y en a un à peine qui se rétablit; et encore personne ne l'attribue au sacrement, mais à la nature ou aux remèdes. » *De la captivité de Babylone*, n. 187, *loc. cit.*, col. 144. Les ministres de l'onction n'étaient pas pour saint Jacques ce qu'ils sont dans l'Église : « Ils n'observent même pas ce que veut l'apôtre, à savoir que l'on fasse venir des prêtres pour oindre le malade et prier sur lui. Aujourd'hui on envoie à peine un pauvre petit curé (*ein armes Pfäflein*), alors que l'apôtre veut qu'il y ait plusieurs prêtres, non pour oindre, mais pour prier. Et je ne sais même pas si l'apôtre parle de prêtres, puisqu'il dit des prêtres, c'est-à-dire des anciens. » *Ibid.*, n. 187, col. 145. Saint Jacques recommandait cette onction à tous les malades; maintenant on la réserve à ceux qui vont mourir et l'on en prive injustement les autres. *Ibid.*, n. 186, col. 143. Enfin saint Jacques se contente de donner un conseil que chacun peut suivre s'il le veut, tandis que l'Église prétend en faire une obligation. *Ibid.*, n. 188, col. 146.

b) L'extrême onction dans le calvinisme. — Les négations de Calvin ne sont pas moins radicales. Dans son *Institution de la religion chrétienne*, l. IV, c. XIX, n. 18, il appelle l'extrême onction un « sacrement contrefait, » « une bastelerie et singerie par laquelle, sans propos et sans utilité, ils (les catholiques) veulent contrefaire les apôtres. » Plus loin, n. 20, il refuse de l'appeler un sacrement, parce qu' « elle n'est pas une cérémonie instituée de Dieu et n'a promesse aucune de lui. » Et si on lui objecte le texte de saint Jacques, il répond en énumérant les nombreuses différences qu'il trouve entre l'onction recommandée par l'apôtre et celle que pratique l'Église. Différence d'effet : pour saint Jacques, l'onction était un des moyens employés pour guérir les malades, par application du don des miracles dont jouissait la primitive Église; « bien est vray qu'ils veulent faire accroire qu'il y a encore une mesme force à leur onction, mais nous expérimentons du contraire. » *Ibid.*, n. 19. Différence de sujet : « Sainct Jaques veut que tous les malades soyent oincts; ceux-ci souillent de leur graisse non pas les malades, mais des corps à demi morts, quand l'âme est déjà preste à sortir ou, comme ils parlent, en extrêmité. » *Ibid.*, n. 21. Différence de ministre : « Sainct Jaques entend que le malade soit oint par les anciens de l'Église; ceux-ci n'y admettent point d'autre enhuileur qu'un prestre. Car ce qu'en sainct Jaques par les anciens, ils exposent les prestres étans pasteurs ordinaires, et disent que le nombre pluriel a esté mis pour plus grande honnesteté, cela est trop frivole; comme si de ce temps-là les Églises eussent eu telle abondance de prestres qu'ils eussent peu porter et conduire leur boiste d'huile avec longue procession. » *Ibid.*, n. 21. Et enfin, différence de matière : « Quand sainct Jaques commande simplement d'oindre les malades, je n'entend pas autre onction que d'huile commune... Ceux-ci ne tiennent conte d'huile si elle n'est consacrée par l'évesque, c'est-à-dire fort eschauffée de son haleine, charmée en murmurant et neuf fois saluée à genoux... » *Ibid.*, n. 21.

Cette doctrine, à part les violences de langage qui n'eussent pas été à leur place dans des documents officiels, se retrouve dans les professions de foi du calvinisme, dans celles du moins qui parlent de l'extrême onction. Ainsi la *Déclaration* rédigée par les calvinistes pour la conférence religieuse de Thorn, 1645, s'exprimait de la manière suivante : « I. Nous avouons que les apôtres oignaient d'huile les malades et que, par cette onction, ceux-ci obtenaient la guérison corporelle; nous avouons aussi que l'Épître de Jacques ordonne d'appeler auprès des malades les prêtres de l'Église, afin qu'ils les oignent d'huile et prient pour le rétablissement de leur santé; et encore que le devoir des ministres de l'Église exige aujourd'hui qu'ils visitent les malades, qu'ils les consolent tant par la prédication de l'Évangile que par la dispensation de la sainte cène, et qu'ils prient avec l'Église pour leur santé. II. Mais nous nions : 1° qu'après la cessation du don de guérison miraculeuse, ce rite de l'onction continue à être utile dans l'Église; 2° qu'il soit un sacrement de la nouvelle alliance, institué par le Christ, vraiment et proprement dit, et que l'on doive regarder comme tel sous peine d'anathème. » Augusti, *Corpus librorum symbolicorum qui in ecclesia reformatorum auctoritatem publicam obtinuerunt*, p. 435.

Luther et Calvin suivent donc le même procédé, et les théologiens protestants les ont imités. On le retrouve, par exemple, chez Jean Daillé, *De duobus latinorum ex unctione sacramentis... de extrema, ut vocant, unctione*, l. I, c. VI-IX, Genève, 1659, p. 22 sq.; et, de nos jours, dans l'article que M. Eug. Picard a consacré à l'*Onction* dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger, Paris, 1881, t. X, p. 2, ou, d'une façon moins explicite, dans Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*, 2e édit., Lausanne, 1905, t. II, p. 427-428. Ce procédé consiste à affirmer que l'onction recommandée par saint Jacques n'était qu'un rite transitoire, destiné à guérir le malade, puis à montrer les différences qui la distinguent de notre sacrement de l'extrême onction. Cela explique que le concile de Trente ait, lui aussi, employé un procédé spécial : il veut, avant tout, affirmer l'identité des deux rites; puis, il montre dans l'onction de saint Jacques tous les éléments essentiels du sacrement d'extrême onction.

2. *Les enseignements du concile.* — *a) Le sacrement de l'extrême onction est identique avec l'onction décrite par saint Jacques.* — L'affirmation de cette identité est sous-jacente à tout ce que dit le concile, puisque c'est du texte de l'apôtre qu'il déduit tout son enseignement sur l'extrême onction. Voir col. 1918. Aussi termine-t-il logiquement l'exposé de la doctrine contenue dans les chapitres par cette déclaration : « Sans aucun doute, l'Église romaine, mère et maîtresse de toutes les autres, n'a rien modifié, dans l'administration de cette onction, du moins pour ce qui constitue l'essence du sacrement, de ce que saint Jacques a prescrit. On ne peut donc mépriser un si grand sacrement sans commettre un péché grave et sans faire injure au Saint-Esprit. » Sess. XIV, *De extrema unctione*, c. III, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 910.

Bien plus, les canons reproduisent et affirment sous différentes formes la même idée; c'est saint Jacques qui a promulgué le sacrement de l'extrême onction, can. 1; l'onction qu'il recommande n'avait pas pour seul but de guérir le malade par le don des miracles, can. 2; l'Église romaine n'a pas dénaturé le rite et l'usage qu'il décrit, can. 3; les prêtres qu'il prescrit de faire venir auprès du malade, et par conséquent les ministres de l'extrême onction sont de vrais prêtres ordonnés par l'évêque, et non les anciens, can. 4.

Si l'on se reporte aux discussions qui ont précédé la formation des canons, si l'on songe à la forme que revêtaient les erreurs contre lesquelles le concile voulait défendre la foi chrétienne, on se convaincra facilement que le but principal du concile devait être et a été de définir que l'onction décrite par l'apôtre était un sacrement, le sacrement même de l'extrême onction. Nous avons donc ici une interprétation authentique et définie du texte de saint Jacques : c'est bien de notre extrême onction qu'il parle.

b) L'extrême onction est un sacrement institué par Jésus-Christ. — Que l'extrême onction soit un sacrement, le concile l'avait déjà défini à la session VIIe, à propos des sacrements en général, et il en avait également affirmé l'institution divine, can. 1. Denzinger-Bannwart, n. 844. Dans la présente session, le concile applique à l'extrême onction cette affirmation générale.

Can. 1. Si quis dixerit extremam unctionem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino nostro institutum et a beato Jacobo apostolo promulgatum, sed ritum tantum acceptum a Patribus aut figmentum humanum, anathema sit. Denzinger-Bannwart, n. 926.

Si quelqu'un dit que l'extrême onction n'est pas vraiment et proprement un sacrement institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ et promulgué par l'apôtre saint Jacques, mais seulement un rite reçu des Pères ou une invention humaine, qu'il soit anathème.

L'institution divine de l'extrême onction comme sacrement est donc définie; elle n'est pas une simple cérémonie d'origine humaine; on ne peut même dire que saint Jacques l'a instituée; il n'a fait que promulguer, can. 1, promulguer et recommander, c. I, un sacrement établi antérieurement. Quant au moment et à la manière dont ce sacrement a été institué, le canon n'en parle pas; le c. Ier n'est pas plus explicite; il ajoute seulement que le texte de saint Marc, VI, 13, contient une insinuation du sacrement.

Le préambule des chapitres, Denzinger-Bannwart, n. 907, indique le but qu'a eu Jésus-Christ en instituant ce sacrement : il a voulu offrir aux fidèles un secours spécial à un moment où l'ennemi du salut déploie des efforts plus considérables pour les perdre et leur enlever la confiance en la miséricorde divine.

Le c. Ier développe le texte de saint Jacques et y retrouve les éléments qui constituent le sacrement de l'extrême onction. Il enseigne, en particulier, que la matière est l'huile bénite par l'évêque et en explique le symbolisme : « L'onction représente parfaitement la grâce du Saint-Esprit dont l'âme du malade est ointe invisiblement. » Pour la forme, il se contente d'indiquer les premiers mots : *per istam unctionem*, etc.; mais, ainsi qu'il ressort des observations faites par les Pères au cours des discussions préliminaires, par exemple, par l'évêque de Cagliari, Theiner, t. I, p. 595, le concile ne prétend point par là nier la validité des autres formes qui furent ou sont encore en usage. Denzinger-Bannwart, n. 908.

c) Effets de l'extrême onction.

Can. 2. Si quis dixerit sacram infirmorum unctionem non conferre gratiam, nec remittere peccata, nec alleviare infirmos, sed jam cessasse, quasi olim tantum fuerit gratia curationum, anathema sit. Denzinger-Bannwart, n. 927.

Si quelqu'un dit que l'extrême onction des malades ne confère pas la grâce, ne remet pas les péchés et ne soulage pas les malades, mais qu'elle a cessé d'exister, comme si elle n'avait été autrefois qu'une grâce de guérisons, qu'il soit anathème.

L'idée principale du canon a déjà été indiquée. Contrairement aux affirmations des protestants, l'onction de saint Jacques n'avait pas pour unique but de guérir les malades en vertu du don des miracles; elle ne devait donc pas cesser avec ce don lui-même. Ses effets étaient avant tout spirituels, et tels sont encore ceux du sacrement de l'extrême onction. Le concile en énumère trois : l'extrême onction donne la grâce; elle remet les péchés, ou, selon la formule du c. II, plus complète et plus rapprochée du texte de saint Jacques, « elle efface les péchés, s'il y en a encore à effacer, et les restes du péché, » Denzinger-Bannwart, n. 909; elle soulage le malade. Le mot employé ici par le concile, comme il l'avait été par l'apôtre, *alleviare*, doit être pris dans un sens purement spirituel; le chapitre l'explique en effet ainsi : « Elle soulage et fortifie l'âme du malade, en excitant en lui une grande confiance dans la miséricorde divine, grâce à laquelle l'infirme supporte plus allègrement les afflictions et les souffrances et résiste plus facilement aux tentations du démon... »

Quant à la guérison corporelle que les protestants regardaient comme l'effet principal, le concile ne l'exclut pas complètement; mais il la remet à sa vraie place : elle peut être, dit le c. II, un effet secondaire de l'extrême onction, un résultat de la confiance en Dieu ranimée dans l'âme du malade : en vertu de cette confiance, le malade « obtient quelquefois la santé du corps, si c'est utile au salut de son âme. »

d) Légitimité et nécessité de l'extrême onction.

Can. 3. Si quis dixerit extremæ unctionis ritum et usum quem observat sancta romana Ecclesia, repugnare sententiæ beati Jacobi apostoli, ideoque eum mutandum, posseque a christianis absque peccato contemni, anathema sit. Denzinger-Bannwart, n. 928.

Si quelqu'un dit que les cérémonies et l'usage de l'extrême onction qu'observe la sainte Église romaine sont en contradiction avec la pensée de l'apôtre saint Jacques, qu'il faut donc les changer, et que les chrétiens peuvent les mépriser sans péché, qu'il soit anathème.

Ce canon touche à deux points : les cérémonies que l'Église a, au cours des siècles, ajoutées au rite primitif de l'onction, et l'usage qu'elle fait et impose du sacrement. Pour ce qui regarde les cérémonies, le concile ne nie pas que plusieurs aient été ajoutées; durant les discussions, l'évêque de Guadix en avait donné la raison; elles ont pour but de donner plus de solennité à l'administration du sacrement, Theiner, t. I, p. 576; mais le concile affirme qu'aucune de ces additions ne contredit la pensée de saint Jacques, comme le faisait remarquer le cardinal légat dans la séance du 15 novembre 1551, Theiner, t. I, p. 580, et que ce qui essentiellement constituait le sacrement primitif, à savoir, l'onction et la prière, se retrouve identique dans le sacrement tel que l'Église le confère. Quant à l'usage, le concile ne le déclare pas obligatoire; il laisse sur ce point les choses en l'état; mais il déclare que les fidèles ne peuvent, sans péché, mépriser ce que l'Église a établi.

e) Ministre du sacrement de l'extrême onction.

Can. 4. Si quis dixerit presbyteros Ecclesiæ, quos beatus Jacobus adducendos esse ad infirmum inungendum hortatur, non esse sacerdotes ab episcopo ordinatos, sed ætate seniores in quavis communitate, ob idque proprium extremæ unctionis ministrum non esse solum sacerdotem, anathema sit. Denzinger-Bannwart, n. 929.

Si quelqu'un dit que les *presbyteri Ecclesiæ*, que saint Jacques recommande d'appeler pour oindre le malade, ne sont pas des prêtres ordonnés par l'évêque, mais des anciens dans chaque communauté, et que, par conséquent, le propre ministre de l'extrême onction n'est pas le prêtre seul, qu'il soit anathème.

Ce canon achève de préciser le sens du texte de saint Jacques et d'exposer la doctrine véritable. Selon les protestants, les seuls prêtres de la primitive Église étaient les anciens; aucun caractère sacerdotal ne les distinguait des autres fidèles. C'est donc des anciens seuls qu'il peut être question dans l'Épître de saint Jacques. Le concile définit qu'il n'en est rien, que saint Jacques avait bien en vue, comme le pense l'Église, de vrais prêtres, ayant reçu l'ordination; et, dans le c. III, il rappelle, à ce sujet, le texte de la Ire Épître à Timothée, IV, 14, qui établit une distinction entre ceux qui ont été ordonnés *per impositionem manuum presbyterii* et les autres. Pour le présent, le concile définit que le prêtre est seul vrai et propre ministre du sacrement de l'extrême onction.

f) Sujet de l'extrême onction. — Les canons ne touchent pas cette question; mais le c. III, Denzinger-

Bannwart, n. 910, enseigne, en opposition avec ce que prétendaient les protestants, que ce sacrement doit être donné, non pas à tous les malades indistinctement, mais à ceux-là seuls qui sont en danger de mort; c'est pour cette raison, remarque-t-il, que l'on donne à l'extrême onction le nom de sacrement des mourants. Il enseigne de plus que ce sacrement peut être réitéré « si les malades, après l'avoir reçu, reviennent à la santé... et tombent ensuite dans un danger semblable. »

II. Les théologiens postérieurs au concile de Trente. — Le concile, en fixant la doctrine catholique sur l'extrême onction, n'avait eu pour but que de repousser les erreurs protestantes; mais il avait laissé subsister, sur les points qui n'étaient pas touchés par l'hérésie, les incertitudes qui déjà auparavant divisaient les théologiens.

1° *Institution.* — Le concile avait défini le fait de l'institution divine du sacrement de l'extrême onction; mais il n'en avait pas indiqué le moment, pas plus qu'il n'avait invoqué de témoignage évangélique en faveur de son affirmation. Les termes dont il s'était servi en parlant du texte de saint Marc, VI, 13, étaient, en effet, choisis à dessein de manière à ne paraître ni repousser ni imposer l'une ou l'autre des interprétations qu'on en donnait.

Plusieurs théologiens ou exégètes persistèrent donc à voir dans ce passage l'attestation de l'institution par Jésus-Christ du sacrement des malades. Maldonat va jusqu'à attaquer l'interprétation opposée comme favorisant imprudemment l'hérésie en supprimant le seul témoignage évangélique de ce fait. *Comment. in quatuor evangelistas*, Paris, 1617, t. I, p. 400; *Disput. et controv. circa septem Ecclesiæ romanæ sacramenta*, Lyon, 1614, t. II, p. 203. De Sainte-Beuve soutient la même opinion. *Tractatus de sacramento unctionis infirmorum extremæ*, disp. II, a. 1, dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, Paris, 1840, t. XXIV, col. 19-24.

Mais elle n'a jamais été commune. La très grande majorité des théologiens et des commentateurs, se rapprochant davantage des expressions employées par le concile de Trente, voient dans l'onction donnée par les apôtres pour la santé du corps une figure et une ébauche de l'onction sacramentelle conférée pour la santé de l'âme. Ainsi Bellarmin, *Controv. de sacramento extremæ unctionis*, c. II, Paris, 1872, t. V, p. 7-8; Estius, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, § 3, Paris, 1696, t. III, p. 287; Corneille de la Pierre, *Comment. in quatuor Evangelia*, Anvers, 1695, p. 592; dom Calmet, *Commentaire littéral sur la Bible*, Paris, 1726, t. VII, p. 322; Knabenbauer, *Comment. in Evangelium secundum Marcum*, dans *Cursus Scripturæ sacræ*, Paris, 1894, p. 163; Sasse, *Institutiones theologicæ de sacramentis Ecclesiæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1898, t. II, p. 260; Kern, *De sacramento extremæ unctionis*, Ratisbonne, 1907, p. 79-80.

Mais alors où trouver la preuve de l'institution divine et comment rattacher ce sacrement à une volonté positive de Jésus-Christ? D'anciens théologiens avaient pu soutenir l'hypothèse d'une institution médiate; depuis le concile de Trente, cette position était insoutenable, particulièrement en ce qui concerne le sacrement de l'extrême onction, puisqu'il distingue expressément le rôle de saint Jacques qui l'a promulgué de celui du Christ qui l'a institué. Les théologiens ont alors creusé davantage une expression que le concile avait empruntée à saint Bonaventure, à savoir que ce sacrement est insinué en saint Marc; ils ont cherché le sens de ce mot et leurs recherches les ont mis sur la bonne voie. « En considérant l'interprétation des anciens docteurs, interprétation qui a été confirmée par le concile de Trente, dit le P. Kern, *op. cit.*, p. 80, on a le droit d'affirmer que le Christ a fait dépendre la guérison miraculeuse des malades du rite de l'onction pour préfigurer et insinuer le sacrement qui devait guérir les malades dans leur âme et, si c'est utile, dans leur corps. » Or, en l'absence de témoignage évangélique plus formel et étant donné l'insuffisance des documents écrits, cela suffit à M. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1908, p. 282 sq., pour trouver le fait initial posé par Jésus duquel devait sortir notre sacrement de l'extrême onction et pour supposer en Jésus la volonté de remettre au malade les péchés, causes de sa maladie, en même temps que l'onction lui rend la santé. L'Évangile n'est donc pas complètement muet sur l'institution de l'extrême onction; il montre, quoique imparfaitement, comment ce sacrement se rattache à la volonté de Jésus.

2° *Matière.* — 1. *Matière éloignée.* — C'est l'huile bénite par l'évêque. Concile de Trente, sess. XIV, *De extrema unctione*, c. I, Denzinger-Bannwart, n. 908.

Les théologiens ont diversement interprété cette phrase du concile. Certains ont pensé que la bénédiction de l'huile était seulement de précepte et qu'en cas de nécessité on pourrait validement donner l'extrême onction avec de l'huile ordinaire; ainsi Juenin, *Comment. histor. et dogmat. de sacramentis*, diss. VII, q. III, c. I, Lyon, 1717, p. 536; de Sainte-Beuve, *De sacram. unctionis infirm. extremæ*, disp. III, a. 1, dans Migne, *Theol. cursus completus*, t. XXIV, col. 87; Drouin, *De re sacramentaria contra hæreticos*, l. VII, q. II, c. I, § 2, Paris, 1775, t. VII *b*, p. 67. L'autre opinion est que la bénédiction est essentielle à la validité du sacrement; elle est plus conforme aux témoignages de la tradition, à la pratique de l'Église et au texte des conciles; elle est soutenue par la plupart des théologiens; elle a, de plus, en sa faveur deux décisions positives du Saint-Office : l'une, du 13 janvier 1611, condamne comme téméraire et proche de l'erreur une proposition affirmant la validité de l'extrême onction faite avec de l'huile non bénite par l'évêque; l'autre, du 14 septembre 1842, déclare que, même en cas de nécessité, un curé ne peut se servir validement d'huile qu'il aurait bénite lui-même. Denzinger-Bannwart, n. 1628, 1629.

Quelques théologiens, Suarez, *De sacramentis*, part. II, disp. XL, sect. I, n. 8, Venise, 1748, t. XIX, p. 430, et Estius, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, § 9, Paris, 1696, t. III, p. 292, ont même pensé que la bénédiction épiscopale est tellement nécessaire que le pape ne pourrait déléguer un simple prêtre pour cette fonction. C'était condamner comme invalide l'extrême onction telle qu'elle est donnée dans l'Église grecque, puisque celle-ci attribue aux prêtres le pouvoir de bénir l'huile des malades. Mais en présence des approbations données par les papes à cette particularité des rites orientaux, cette opinion ne peut se soutenir. Déjà en 1595, Clément VIII avait publié un décret concernant les Italo-Grecs, et il déclarait qu'on ne doit pas obliger leurs prêtres à faire bénir par les évêques d'autre huile que le saint chrême. *Magnum bullarium romanum*, Luxembourg, 1742, t. III, p. 52. Ce décret fut renouvelé par Benoît XIV dans sa constitution LVII, *Etsi pastoralis*, § 4, *Bullarium Benedicti papæ XIV*, Malines, 1826, t. I, p. 353. Divers synodes orientaux approuvés par les souverains pontifes ont consacré cet usage; un synode de la province de Russie de rite grec uni, tenu à Zamosc en 1720, croit devoir le maintenir à cause de son antiquité, *Collectio lacensis*, Fribourg-en-Brisgau, 1876, t. II, p. 36; le synode du Mont Liban en 1736 confirme aux prêtres le pouvoir de bénir l'huile des malades dans le cas où l'huile bénite par l'évêque viendrait à faire défaut, *ibid.*, p. 150; le concile du patriarcat grec-melchite catholique, en 1812, ordonne aux prêtres de se conformer aux prescriptions des eucologes relativement à la bénédiction de l'huile. *Ibid.*, p. 582. C'est en vertu d'une concession tacite du pape que les prêtres de rite grec agissent ainsi; il en résulte que le pape a le droit de la leur accorder.

2. *Matière prochaine.* — C'est l'onction faite avec l'huile bénite sur diverses parties du corps du malade. Le concile de Florence avait déterminé le nombre de ces onctions et les organes qu'il fallait oindre. Denzinger-Bannwart, n. 700.

Les théologiens se demandèrent si toutes ces onctions étaient également essentielles pour la validité du sacrement. Bellarmin, *Controv. de extrema unctione*, c. X, Paris, 1872, t. V, p. 20, demeurant fidèle à la tradition scolastique, jugeait qu'il fallait considérer comme telles au moins les onctions faites sur les cinq sens. Mais bientôt les études d'érudition firent mieux connaître les usages anciens et étrangers dans l'administration des sacrements et révélèrent la diversité très grande des rites et des formules, en particulier pour ce qui concerne l'extrême onction. On apprit que, bien loin d'être universelle, la pratique d'oindre les cinq sens souffrait ou avait souffert d'assez nombreuses exceptions, non seulement dans l'Église grecque, mais dans l'Église latine elle-même, que parfois on se contentait d'une seule onction, tandis que certains rituels les multipliaient outre mesure. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. I, c. VII, a. 3 sq., Rouen, 1700, t. II, p. 115, 127, 132, 141, 146, 157, 160, 167, 185, 188, 191, 197, 226, 239; (Arnauld, Nicole et Renaudot), *Perpétuité de la foi de l'Église catholique sur les sacrements*, Paris, 1841, t. III, col. 920-929; Jean de Launoy, *De sacramento unctionis infirmorum, explicata Ecclesiæ traditio circa partes corporis quæ unguntur*, Genève, 1721, t. I*a*, p. 574-582; de Sainte-Beuve, *Tr. de sacr. unctionis inf. extr.*, disp. III, a. 2, dans Migne, *Theol. cursus completus*, Paris, 1840, t. XXIV, col. 89-90; Kern, *De sacr. extremæ unctionis*, Ratisbonne, 1907, p. 134-139.

Il en résultait qu'on ne pouvait requérir comme essentielles les onctions sur les cinq sens sous peine de considérer comme invalides les extrêmes onctions données dans une grande partie de l'Église. Un revirement se produisit donc parmi les théologiens. Déjà Maldonat, *Disput. ac controv. circa septem Ecclesiæ sacramenta, de extrema unctione*, q. V, Lyon, 1614, t. II, p. 216, était d'avis qu'une seule onction suffirait, parce que, disait-il, il n'y a pas de raison déterminante d'en exiger davantage pour la validité. Suarez, *De sacramentis*, part. II, disp. XL, sect. II, n. 6, 7, Venise, 1748, t. XIX, p. 431, se base sur l'usage de l'Espagne où les onctions sur les pieds et les reins *plerumque omittuntur, præsertim in feminis, propter honestatem*; elles ne sont donc pas essentielles; et, comme les autres onctions ne sont pas requises par les conciles et les rituels avec plus de vigueur que les deux premières, il en conclut qu'aucune en particulier n'est *de necessitate sacramenti*. C'est aussi l'opinion de Sylvius, *Comm. in III^am partem Sum. sancti Thomæ*, q. XXXII, a. 6, Venise, 1726, t. IV, p. 464 sq.; d'Estius, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII, § 15, Paris, 1696, t. III, p. 295 sq.; de Juenin, *Comm. historicus et dogmaticus de sacramentis*, diss. VII, c. II, Lyon, 1717, p. 537 sq.; de Tournely, *Prælect. theolog., de extrema unctione*, q. II, Paris, 1728, p. 35 sq.; de Sainte-Beuve, *op. cit.*, disp. III, a. 2, col. 90; des Wirceburgenses, *De sacramento extremæ unctionis*, c. I, a. 2, Paris, 1880, t. X, p. 270; de Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. VIII, c. III, dans ses *Opera*, Venise, 1767, t. XI, p. 154 sq., etc. Drouin, *De re sacramentaria* l. VII, q. II, c. II, § 2, Paris, 1775, t. II *b*, p. 89-90, regarde cette opinion comme universellement admise de son temps : *Ita censent nostræ ætatis eruditi pene omnes, voluntque unicam unctionem cum forma universali conjunctam ad essentiam sacramenti sufficere.*

Il reste cependant un doute et cette opinion, si probable qu'elle soit, n'est pas regardée par tous comme certaine. Ainsi, parmi les théologiens récents, Billot, *De sacramentis Ecclesiæ*, Rome, 1897, t. II, p. 235, note 2, attribue à l'opinion opposée une plus grande probabilité; Sasse, *Institutiones theologicæ de sacramentis Ecclesiæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1898, p. 263, pense le contraire; Noldin, *Summa theologiæ moralis*, Inspruck, 1911, t. II, p. 526, et Kern, *op. cit.*, p. 133 sq., considèrent comme certain qu'une seule onction suffirait à la validité.

3° *Forme.* — Saint Jacques, V, 15, semble l'indiquer par ces mots : *oratio fidei*. Le concile de Florence, *Decr. pro armenis*, Denzinger-Bannwart, n. 700, reproduit complètement la forme employée maintenant encore dans l'Église latine. Le concile de Trente, sess. XIV, *De sacramento extremæ unctionis*, c. I, Denzinger-Bannwart, n. 908, en donne les premiers mots : *Per istam unctionem*, etc.

Ces deux décisions de l'Église n'ont jamais été regardées par les théologiens comme imposant une formule à l'exclusion de toutes les autres sous peine de nullité du sacrement. Mais plus on découvrit dans les anciens rituels ou dans les eucologes grecs de formules autrefois ou encore en usage, plus la largeur des anciens scolastiques parut sage. Aussi, depuis le concile de Trente, ne trouve-t-on pas une seule voix discordante. Dans toutes les formes déprécatives, indicatives ou impératives que publiaient des savants, comme dom Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. I, c. VII, a. 4, Rouen, 1700, t. II, p. 116, 127, 139, 147, 154, 155, 167, 181, 186, 188, 191, 193, 201, 202, 207, 214, 217, 220, 223, 224, 225, 227, 230, ou Jean de Launoy, *De sacramento unctionis infirmorum, explicata Ecclesiæ traditio circa formam...*, Genève, 1721, t. I*a*, p. 464-535, et que reproduit en partie Kern, *op. cit.*, p. 142-152, on retrouvait suffisamment exprimés l'intention du ministre et l'effet attendu de l'onction, tout ce qu'il fallait, en un mot, pour que la matière fût déterminée à l'être sacramentel.

Tous cependant n'ont pas la même manière de concevoir et d'expliquer la validité de ces formules, surtout des formules indicatives.

Les théologiens proprement dits, regardant comme essentiel qu'il y ait une *oratio*, s'efforcent de la découvrir, soit dans les prières qui accompagnent à peu près toujours ces formules, soit à l'état virtuel dans les formules elles-mêmes. Ainsi Suarez, *De sacramentis*, part. II, disp. XL, sect. III, n. 3, après avoir dit qu'une prière est nécessaire, ajoute : *Unde omnes aliæ formæ, vel reducendæ sunt ad formam Ecclesiæ romanæ quoad substantialem sensum, vel aliquid eis addendum est seu additum semper fuisse credendum est, quo prædictus substantialis sensus perficeretur.* Puis, n. 8, il applique son explication à une formule en particulier : *Ungo te oleo sancto ut Deus tibi remittat quidquid peccasti*, etc. Il la déclare suffisante, parce que, dit-il, sous les mots à forme indicative, il y a *sufficiens deprecatio*, t. XIX, p. 432-433. Cette explication est encore celle que donnent les théologiens actuels, par exemple, Kern, *op. cit.*, p. 160-163. Benoît XIV, tout en l'acceptant, ne cache pas qu'elle présente pour lui quelque difficulté. Il veut bien voir une prière implicite dans les formules qui expriment un souhait ou dans les formules mixtes, comme celle qu'étudiait Suarez, *Ungo... ut...*; mais, dit-il, « nous ne savons comment on pourrait trouver une prière dans d'autres formes publiées par Ménard et Martène, où on emploie seulement le mot *ungo* sans y rien

ajouter qui puisse équivaloir à une prière. » Il éprouve la même difficulté pour les formes impératives, comme celle-ci qu'il cite d'après un ancien pontifical de Narbonne : *In nomine..., accipe sanitatem corporis et remissionem peccatorum tuorum. De synodo diœcesana*, l. VIII, c. II, Venise, 1767, t. XI, p. 154. Kern, p. 162, fait d'ailleurs remarquer qu'aucune formule du premier genre n'a été publiée; quant à la seconde forme critiquée par Benoît XIV, elle est précédée immédiatement dans le pontifical de Narbonne d'une prière très explicite.

Une autre explication fut tentée, surtout par quelques théologiens gallicans. Elle consiste à dire que, Jésus n'ayant pas déterminé la forme de l'extrême onction, cette détermination est entièrement au pouvoir de l'Église; elle peut donc varier selon les temps et les lieux sans que la validité du sacrement en souffre. Peu importe qu'elle soit indicative ou déprécative; une seule chose est requise, c'est que la forme indique suffisamment l'effet à produire. Telle est, par exemple, l'explication donnée par Tournely, *De extrema unctione*, a. 2, Paris, 1728, t. II *b*, p. 44 sq., et par Drouin, *De re sacramentaria, de sacr. extr. unct.*, q. III, Paris, 1775, t. VII *b*, p. 102.

Launoy se rapproche beaucoup de la première opinion, bien qu'il prenne à partie les anciens scolastiques, et son explication est intéressante parce qu'elle est plus complètement exposée. « L'Église, dit-il, n'a jamais erré dans l'administration des sacrements. Les prêtres qui, à chaque époque, administrèrent ce sacrement, accomplissaient tout ce qui était prescrit dans leurs rituels. Or ces livres contiennent tout ce qui était reçu de la tradition ancienne avec des additions postérieures; lorsqu'on dit tout cela, on fait donc ce que l'on doit faire et l'on ne commet pas d'erreur. Dans ces vieux codes de rites,... on ne voit pas que certaines paroles aient été marquées pour que les prêtres les prononcent comme forme et y dirigent une attention spéciale. Ceux-ci suivent les règles de l'Église; ils ont soin d'accomplir tout ce qui est ordonné. Et quand les prêtres marchent et accomplissent leurs saintes fonctions avec cette simplicité, ils satisfont à tout ce que veut et établit l'Église; ils prennent toutes les précautions utiles en faveur de ceux à qui ils administrent le sacrement... Que l'on discute donc autant que l'on voudra, pourvu que soit fait ce que saint Jacques a ordonné de faire, à savoir que les fidèles malades soient oints et que l'on prie pour eux le Dieu très bon et très grand. Or, ces deux choses, on les a toujours faites, et l'Église a toujours très sagement veillé à ce qu'elles fussent faites. » *De sacr. unct. infirm.*, p. 543 sq. *Hæc sapienter sunt dicta*, ajoute le P. Kern après avoir cité ce passage. *Op. cit.*, p. 157.

4° *Ministre.* — C'est le prêtre seul, selon la définition du concile de Trente, sess. XIV, *De sacr. extremæ unctionis*, can. 4, Denzinger-Bannwart, n. 929.

Launoy a cependant prétendu qu'en cas de nécessité les diacres ont pu et pourraient, avec la permission des évêques, administrer validement l'extrême onction. Il s'appuie sur un grand nombre de textes d'auteurs anciens ou de canons de conciles particuliers qui permettent au diacre, en cas d'absence ou de maladie du prêtre, de visiter les malades, de recevoir l'aveu de leurs fautes et de leur donner la communion en viatique, et il en conclut que le diacre pouvait également administrer l'extrême onction. Mais aucun texte ne prouve cette conclusion. *Op. cit., explicata Ecclesiæ traditio circa ministrum...*, t. I, p. 566-573.

Ce que Launoy attribuait aux diacres, d'autres auteurs, renouvelant l'opinion de Thomas de Walden, l'attribuent au malade lui-même ou aux laïques qui l'entourent. Cette idée avait été exposée pendant les discussions des théologiens au concile de Trente : Chiavez, qui s'en était fait l'interprète, y avait mis un correctif qui en sauvegardait l'orthodoxie : une onction ainsi faite par un laïque ne serait pas un sacrement, pas plus que la confession faite à un laïque ne serait sacramentelle. Theiner, t. I, p. 555. M. Boudinhon a repris cette idée avec le même correctif dans un article intitulé : *La théologie de l'extrême-onction*, dans la *Revue catholique des Églises*, 25 juillet 1905, p. 401 sq. Il propose d'expliquer la pénurie relative des documents de l'antiquité chrétienne sur ce sacrement par ce fait que les malades pouvaient se l'administrer eux-mêmes, et il ajoute : « Je ne vois pas pourquoi, en l'absence de toute déclaration de l'Église, on ne pourrait regarder comme suffisant le ministère du malade ou d'un autre fidèle, dès lors que l'huile bénite avait été préalablement sanctifiée et était devenue comme le véhicule de la grâce... Il y aurait même quelque chose de très favorable à l'idée de l'effet sacramentel *ex opere operato* dans cette communication de la grâce par le moyen de l'huile consacrée, sans qu'une seconde intervention du ministre sacré fût nécessaire. En tout cas, rien de plus conforme à l'idée de remède, dont la valeur est pour ainsi dire intrinsèque et ne dépend pas de la personne qui l'applique. Rien n'empêche d'ailleurs de ne reconnaître la valeur sacramentelle qu'au rite accompli par le prêtre. » Restreinte au passé, cette hypothèse est intéressante; elle est théologiquement soutenable, si on veut bien ne reconnaître à un tel rite que la valeur d'un sacramental. Mais la pratique en question a été formellement condamnée par Benoît XIV, const. *Ex quo primum*, du 1er mars 1756, § 47, *Bullarium*, Malines, 1827, t. XI, p. 334. Il n'était d'ailleurs pas dans la pensée de M. Boudinhon qu'on pût encore en faire usage. Cf. *Revue du clergé français*, 15 décembre 1911, p. 727 sq.

5° *Effets.* — Les effets de l'extrême onction avaient été énumérés par le concile de Trente; les théologiens catholiques ne pouvaient donc avoir aucune incertitude à ce sujet. La seule question discutée qui présente quelque intérêt est celle de la hiérarchie qu'il convient de mettre entre les divers effets de l'extrême onction. Sur ce point la discussion entre thomistes et scotistes continue et chaque école reste sur ses positions.

Parmi les thomistes eux-mêmes, la diversité d'opinions s'accroît avec une telle abondance qu'il serait impossible et fastidieux de les indiquer toutes avec leurs nuances. Quelles sont ces *reliquiæ peccati* que l'extrême onction a pour principal résultat de détruire, selon saint Thomas?

Ce sont, pour Maldonat, les péchés, même mortels, qui n'ont pas été remis par les sacrements que l'on reçoit en bonne santé. Ils méritent bien ce nom de restes du péché, *non quasi sint minutæ, quasi micæ quæ cadunt de mensa, sed quia sunt peccata residua e tota vita, etiamsi sint maxima. Disp. ac controv... de extrema unctione*, q. II, t. II, p. 214.

Bellarmin, *De extrema unctione*, c. VIII, accepte cette opinion, mais en la complétant. Les *reliquiæ peccati* sont avant tout les péchés mortels ou véniels commis et non remis, parce que, par exemple, ils ont été ignorés du pécheur lui-même; c'est encore *quidam torpor et mæror et anxietas quæ ex peccato relinqui solet et quæ maxime hominem morti vicinum vexare potest*, t. V, p. 19.

D'autres, restreignent à ce dernier sens les *reliquiæ peccati*; ainsi Soto, Drouin et d'autres.

Suarez est d'un avis plus compréhensif, qui semble se rapprocher davantage et du symbolisme du rite et du texte du concile de Trente, et qui pour cela

même a été adopté de préférence par un certain nombre de théologiens, comme les Wirceburgenses, c. II, a. 1, p. 274 sq., Sasse, c. IV, p. 265 sq., et Kern, l. II, c. I, p. 81 sq.; l. III, c. III, p. 215 sq. Pour lui, disp. XLI, sect. I, ass. I, II, p. 438 sq., l'extrême onction produit surtout deux effets. Avant tout, ce que Jésus-Christ a voulu en instituant ce sacrement, c'est donner à l'âme du mourant le secours et la force dont il a besoin; par là Suarez se rattache à saint Thomas. Il prouve ce qu'il avance par le préambule des chapitres du concile de Trente, qui, en effet, assigne ce but à l'institution de l'extrême onction; il rappelle en outre que l'effet premier doit différencier les sacrements et que, par suite, l'extrême onction doit avoir un effet différent de celui que produit le sacrement de pénitence; il argumente enfin d'après le symbolisme de l'onction qui guérit, fortifie et prépare les athlètes au combat. A côté de cet effet, l'extrême onction en a un autre; elle achève de préparer l'âme du mourant à paraître devant son juge et, autant qu'il est possible, la dispose à entrer sans obstacle ni retard dans la gloire. Par conséquent, dans la mesure où le permettent les dispositions de celui qui la reçoit, elle efface les péchés mortels ou véniels que l'absolution n'aurait pas pardonnés; elle remet la peine temporelle qui serait encore due; elle donne droit à des secours spéciaux de force qui remédient à la faiblesse laissée dans l'âme par le péché; en un mot, c'est dans le sens le plus large que, d'après Suarez, qui renouvelle ici la pensée des grands scolastiques, il faut entendre les *reliquiæ peccati* enlevées par l'extrême onction : c'est tout ce qui retarderait le salut ou le compromettrait durant la dernière maladie.

6° *Sujet.* — Deux questions se posent surtout, celle du moment où il faut conférer l'extrême onction, celle de l'âge à partir duquel on est capable de la recevoir.

Sur le premier point, les théologiens, surtout thomistes, réfutent à l'envi l'idée de Duns Scot d'après laquelle il conviendrait d'attendre que le malade, ayant perdu définitivement connaissance, ne soit plus capable de commettre de nouveaux péchés. Et, d'autre part, plusieurs s'occupent de repousser l'usage des grecs qui administrent l'*euchelaion* à des personnes en bonne santé. Voir, sur cet usage de l'Église grecque, Tournely, *De extrema unctione*, q. III, p. 56 sq.; Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. VIII, c. V, n. 3 sq., t. XI, p. 158 sq.; Kern, *op. cit.*, p. 281 sq.; Jacquemier, *L'extrême onction chez les grecs*, dans les *Échos d'Orient*, avril-mai 1899, p. 194 sq. La note vraie dont les théologiens ne s'écartent pas est donnée par le *Catéchisme du concile de Trente, De extremæ unctionis sacramento*, n. 17, 18, Paris, 1862, p. 368 : « Comme ceux-là seuls qui sont malades ont besoin de soins, de même on ne doit donner ce sacrement qu'à ceux qui sont si dangereusement malades que l'on craigne la mort prochaine. Et cependant, ils pèchent très gravement, ceux qui ont coutume d'attendre, pour oindre le malade, le moment où, tout espoir de guérison étant perdu, il commence à n'avoir plus ni vie, ni sentiment. »

Sur le second point, tous les théologiens continuent à admettre que les enfants n'ayant pas encore l'usage de la raison ne sont pas capables de recevoir ce sacrement; et le *Catéchisme du concile de Trente* en donne le motif : il ne faut pas, dit-il, donner l'extrême onction « aux enfants qui ne commettent pas de péché et qui n'ont donc pas de restes de péchés à faire disparaître. » *Loc. cit.*, n. 19. Le principe étant posé en ces termes, il en résultait que l'extrême onction pouvait et devait être administrée à tous ceux, quel que fût leur âge, qui avaient pu commettre des péchés, donc aux enfants ayant l'usage de la raison. De fait, nous ne connaissons aucun théologien, durant cette période, qui ait pensé autrement. Sans doute, on trouve encore ici ou là des statuts synodaux qui se maintiennent dans la rigueur du début du XVIe siècle. Frédéric Grau ou Nausea, évêque de Vienne, en Autriche, publia en 1543 son *Catechismus catholicus*. Hurter, *Nomenclator literarius*. Inspruck, 1906, t. II, col. 1404 sq., où il enseigne comme un usage universel que l'on ne doit donner l'extrême onction qu'à partir de l'âge de dix-huit ans, l. III, c. CVII; une constitution synodale publiée en 1587 par Germain Vaillant de Guisle, évêque d'Orléans, porte qu'on ne doit la donner qu'aux enfants qui ont communié, et ce terme indiquait un retard notable. Mais ce ne sont que de très rares exceptions; bientôt l'unanimité des théologiens eut raison de ce courant de rigueur et la pratique se conforma à la théologie. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. VIII, c. VI, n. 2, t. XI, p. 159, cite une ordonnance du cardinal de Rohan, évêque de Strasbourg, qui est aussi explicite que possible sur ce point : *Non denegetur etiam pueris si septimum attigerint annum, nec iis in quibus malitia supplet ætatem, etiamsi septenarii non sint.* Kern, *op. cit.*, p. 315 sq., reproduit divers articles de conciles particuliers du XIXe siècle dans le même sens. De nombreuses ordonnances épiscopales à partir du XVIIe siècle, sont cités par M. Andrieux, *Le viatique et l'extrême onction*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 15 avril 1912, p. 97 sq.

Pour les Actes et l'histoire du concile de Trente : Theiner, *Acta genuina SS. œcumenici concilii tridentini*, Agram, 1874, t. I, p. 532-601; Raynaldi, continuation des *Annales ecclesiastici* de Baronius, édit. Mansi, Lucques, 1755, t. XIV, p. 436-441; Le Plat, *Monumentorum ad historiam concilii tridentini ...amplissima collectio*, Louvain, 1784, t. IV, p. 272-334; Merkle, *Concilii tridentini diariorum pars prima*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. I, du *Concilium tridentinum*, édité par la *Goerres geschellschaft*; Pallavicini, *Histoire du concile de Trente*, l. XII, c. X-XIV, édit. Migne, Paris, 1844, t. II, col. 633-675; Sarpi, *Histoire du concile de Trente*, trad. et ann. par Le Courrayer, l. IV, n. 21-29, Amsterdam, 1751, t. II, p. 58-88.

Pour les doctrines protestantes sur l'extrême onction : Luther, *De la captivité de Babylone*, n. 184-192, dans *Sämtliche Schriften*, Halle, 1746, t. XIX, col. 141-149; Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, l. IV, c. XIX, n. 18-21, Genève, 1566, p. 997-1000; Tittmann, *Libri symbolici ecclesiæ evangelicæ*, 1827; Jean Daillé, *De duobus latinorum ex unctione sacramentis, confirmatione et extrema ut vocant unctione, disputatio*, Genève, 1659; Eug. Picard, art. *Onction*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, de Lichtenberger, Paris, 1881, t. X, p. 1-11; F. Kattenbusch, art. *Œlung*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. XIV, p. 304-311; F. W. Puller, *The anointing of the sick in Scripture and tradition*, Londres, 1904.

Les principaux ouvrages des théologiens catholiques ont été cités au cours de l'article.

L. GODEFROY.

V. EXTRÊME ONCTION. QUESTIONS MORALES ET PRATIQUES. — I. Matière. II. Forme. III. Ministre. IV. Sujet. V. Réitération.

I. MATIÈRE. — 1° *Matière éloignée.* — 1. *Au point de vue de la validité.* — L'extrême onction est donnée avec de l'huile d'olives bénite par l'évêque; ainsi l'a défini le concile de Florence. *Decretum pro armenis*, Denzinger-Bannwart, n. 700. Le Saint-Office a plusieurs fois déclaré que la bénédiction épiscopale de l'huile est de rigueur pour la validité du sacrement; il l'a fait le 15 janvier 1655 et le 14 septembre 1842, Denzinger-Bannwart, n. 1628, 1629, et, plus clairement encore, le 15 mai 1878 : *Oleum a presbytero benedictum est materia prorsus inepta sacramento extremæ unctionis conficiendo; et ne in extrema quidem necessitate valide posse adhiberi.* Bucceroni, *Enchiridion morale*, n. 864, Rome, 1905, p. 415.

Cette bénédiction est celle que l'évêque fait solennellement le jour du jeudi saint. Il y bénit trois sortes d'huiles, le saint chrême, l'huile des catéchumènes et l'huile des infirmes; il est probable que cette dernière seule peut être validement employée pour l'extrême onction. On ne pourrait donc donner ce sacrement avec une autre huile bénite qu'en cas de nécessité, à défaut d'huile des infirmes et sous condition; on devrait ensuite, si c'est possible, recommencer l'extrême onction sous condition avec une matière certainement valide. Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. II, n. 2190, Paris, 1874, t. III, p. 764; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. VI, tr. V, c. I, n. 709, Rome, 1909, t. III, p. 720; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, Fribourg-en-Brisgau, 1898, t. II, n. 570, p. 403; Génicot, *Theologiæ moralis institutiones*, Louvain, 1902, t. II, n. 416, p. 457; Noldin, *Summa theologiæ moralis*, part. III, n. 448, Inspruck, 1911, t. III, p. 525.

D'ailleurs, pour éviter que l'huile des infirmes ne vienne à manquer, le rituel romain indique un moyen : il est permis, si c'est nécessaire, de mélanger à l'huile bénite de l'huile d'olives ordinaire, pourvu que celle-ci soit en moindre quantité. *Rub. de sacramento extremæ unctionis.* Les moralistes ajoutent que l'on peut renouveler ce mélange autant de fois que cela sera nécessaire, si l'on a soin à chaque fois, d'ajouter moins d'huile qu'il n'y en avait précédemment. Lacroix, n. 2193, p. 765; S. Alphonse de Liguori, n. 708, p. 719; Lehmkuhl, n. 570, p. 403; Génicot, n. 416, p. 457; Noldin, n. 448, p. 525.

2. *Au point de vue de la licéité.* — Le rituel romain veut que l'on se serve de l'huile bénite dans l'année, c'est-à-dire au jeudi saint précédent. A partir du jour où les curés ont reçu l'huile nouvelle, l'ancienne doit être brûlée et l'on ne pourrait plus, sans péché, s'en servir pour administrer l'extrême onction. Saint Alphonse pense que ce péché serait grave, n. 708, p. 719.

2° *Matière prochaine.* — 1. *Dans les cas ordinaires.* — Le rituel romain, conformément aux prescriptions du concile de Florence, Denzinger-Bannwart, n. 700, ordonne de faire des onctions sur les yeux, les oreilles, les narines, la bouche, les mains, les pieds et les reins.

Toutes ces onctions sont obligatoires. Une seule exception est prévue par le rituel; l'onction des reins, dit-il, « est toujours omise pour les femmes, par raison de convenance; on l'omet aussi pour les hommes, quand il serait trop difficile de mouvoir le malade. » Cette exception a été étendue par la Propagande au cas où l'extrême onction serait donnée en public, 21 septembre 1843. *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, n. 1150. Mais les Congrégations romaines refusent de se laisser entraîner trop loin dans cette voie. L'évêque d'Utrecht avait présenté à l'approbation de la S. C. des Rites un rituel où était supprimée l'onction des reins : cette suppression était motivée par l'usage constant de son diocèse. Le 14 août 1858, la S. C. prescrivait de rétablir le texte intégral du rituel romain; elle déclarait toutefois tolérer qu'on ne fît pas l'onction sur les reins, si des raisons spéciales au diocèse la rendaient pour le moment impossible, mais en demandant à l'évêque de prendre les moyens en son pouvoir pour qu'on revînt peu à peu à l'observation de la loi commune. *Decreta authentica S. C. Rituum*, n. 3075. La loi reste donc en vigueur, et l'on aurait tort d'étendre indifféremment à tous les pays ce que dit Noldin : *In nostris regionibus, ...unctio renum non solum in feminis, sed etiam in viris, prorsus omittenda est*, n. 449, p. 527. Il faut résoudre chaque cas d'après les possibilités, en tenant compte des usages, mais en cherchant à se rapprocher le plus possible des prescriptions du rituel.

Quant à la manière dont doivent se faire les onctions, il importe de noter les points suivants. L'onction doit être double quand l'organe est double, mais on ne prononce qu'une fois la formule pour la double onction. *Rituale romanum.* Si un organe fait défaut, on fera l'onction sur la partie du corps la plus rapprochée. *Rituale romanum.* En dehors de cas particuliers où il serait nécessaire d'agir autrement, les onctions doivent se faire, comme l'indique le rituel, avec le pouce, et non avec un instrument quelconque, pinceau ou tige de métal, alors même qu'il y aurait une coutume contraire. S. C. des Rites, 9 mai 1857 et 31 août 1872, *Decreta authentica*, n. 3051, 3276; S. C. de la Propagande, 21 juin 1788, *Collectanea*, n. 1147. L'onction des mains se fait sur la paume, excepté pour les prêtres où elle se fait à l'extérieur. *Rituale romanum.* L'onction des pieds peut se faire soit dessus, soit dessous, selon la coutume. S. C. des Rites, 27 août 1836, *Decreta authentica*, n. 2743.

2. *Dans le cas de nécessité.* — On se contente de ce qui est strictement requis pour la validité du sacrement.

Le rituel romain prévoit le cas où l'imminence de la mort ne laisse que le temps de faire les onctions; il faut alors les faire immédiatement, sauf à reprendre ensuite, s'il en est encore temps, les prières omises.

Mais on peut supposer une urgence plus grande. Comment se comporter, si l'on craint de ne pouvoir même faire toutes les onctions avant le moment de la mort? D'après l'enseignement de tous les moralistes, il faut faire une onction sur le front, si c'est possible, avec une formule assez générale pour qu'elle puisse comprendre les formes spéciales à chaque sens. Mais, étant données les incertitudes qui subsistaient sur la validité de cette unique onction, on disait communément que, pour plus de sûreté, il fallait répéter sous condition les onctions sur chaque sens, si la mort n'était pas encore survenue. Cf. Lacroix, n. 2205, p. 766; S. Alphonse, n. 710, p. 723; Lehmkuhl, n. 572, p. 404; Génicot, n. 417, p. 458, etc. La question se pose différemment depuis la décision du Saint-Office du 25 avril 1906, dont nous parlerons à l'occasion de la forme. Il s'agit du cas de nécessité; le Saint-Office suppose qu'on ne fait qu'une onction; il indique la forme que l'on doit employer et il déclare que cette forme suffit. C'est donc que le sacrement ainsi donné est valide. Dès lors, il n'y a plus à reprendre sous condition les onctions particulières, mais seulement, selon les prescriptions du rituel, à dire les prières omises, si l'on a le temps. C'est la position qu'adoptent sans hésitation le P. Gaudé, le savant éditeur de la *Theologia moralis* de saint Alphonse de Liguori, dans une note ajoutée au texte du saint docteur, t. III, p. 723, note *g*; le P. Kern, *De sacramento extremæ unctionis*, Ratisbonne, 1907, p. 133 sq.; l'*Ami du clergé*, 1911, p. 736; 1912, p. 640, etc. Noldin et Lehmkuhl ont modifié dans ce sens leurs éditions après le décret de 1906. Le premier est particulièrement net : *Si sacramentum in periculo mortis unica unctione collatum fuerit, postea cessante periculo, nihil repetendum vel supplendum est; etenim si una forma ad valorem sufficit, etiam una unctio sufficere debet; quare de valore sacramenti hoc modo collati dubitari nequit. Summa theologiæ moralis*, part. III, n. 452, p. 529.

II. Forme. — 1° *Dans les cas ordinaires.* — La formule citée par le concile de Florence, Denzinger-Bannwart, n. 700, indiquée par le concile de Trente, sess. XIV, *De extrema unctione*, c. I, *ibid.*, n. 908, et prescrite par le rituel romain, est la suivante : *Per istam sanctam unctionem et suam pissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus quidquid per visum (auditum, odoratum, gustum et locutionem, tactum, gressum, lumborum delectationem) deliquisti. Amen.* Cette formule doit être répétée intégralement à chaque onction, sans autre changement que celui des mots indiquant les diverses onctions. Il n'est pas permis, sous peine de péché mortel, d'y faire une modification ou une suppression notable, par exemple, d'omettre les mots : *et suam pissimam misericordiam.* S. Alphonse, n. 711, p. 726.

2° *Dans les cas d'urgence extrême.* — Les moralistes proposaient autrefois, pour l'unique onction à faire en cas de nécessité, des formules assez compliquées. Saint Alphonse, suivi en cela par la plupart des théologiens postérieurs, imposait la formule suivante : *Per istam sanctam unctionem*, etc., *indulgeat tibi Deus quidquid deliquisti per sensus, visum, auditum, gustum, odoratum et tactum*, n. 710, p. 722. La raison était que plusieurs tenaient pour essentielle, soit la mention des sens en général, soit même la mention de chaque sens en particulier. Le Saint-Office a levé tous les doutes par son décret du 23 avril 1906, où il décide : *in casu veræ necessitatis sufficere formam : Per istam sanctam unctionem indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti. Amen.* Denzinger-Bannwart, n. 1996. Il en résulte que rien d'autre n'est essentiel à la validité dans la forme du rituel.

III. Ministre. — 1° *Qui est-il?* — Au point de vue de la validité, tout prêtre, en vertu de son pouvoir d'ordre, et le prêtre seul, peut administrer l'extrême onction. Concile de Florence, Denzinger-Bannwart, n. 700; concile de Trente, sess. XIV, *De extrema unctione*, can. 4, *ibid.*, n. 929.

Au point de vue de la licéité. L'administration de l'extrême onction est un acte du ministère pastoral; elle est réservée à ceux qui ont charge d'âmes, à l'évêque dans son diocèse, au curé dans sa paroisse, au supérieur religieux dans sa maison. Empiéter sur le droit du pasteur et donner l'extrême onction sans son assentiment serait pour tout prêtre un péché grave. S. Alphonse, n. 722, p. 734. L'Église protège même officiellement ce privilège en frappant d'une excommunication simplement réservée au pape les religieux qui le violeraient : *religiosos præsumentes clericis aut laicis extra casum necessitatis sacramentum extremæ unctionis vel eucharistiæ per viaticum ministrare absque parochi licentia.* Bulle *Apostolicæ sedis*, 4 octobre 1869, n. 14. Ces prohibitions et ces pénalités cessent évidemment si le curé a donné son autorisation, ou encore dans le cas de nécessité, si, par exemple, en l'absence du curé, il était urgent de donner l'extrême onction à un malade. Les moralistes excentent également le cas où le curé refuserait sans motif valable d'administrer ce sacrement; l'évêque ou le souverain pontife sont censés accorder l'autorisation nécessaire. S. Alphonse, n. 723, p. 734; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, sect. VI, n. 33, Prato, 1892, t. V, p. 697.

2° *Ses devoirs.* — 1. *Devoir d'administrer l'extrême onction.* — Le curé est tenu en justice et *sub gravi* d'administrer l'extrême onction aux malades qui la demandent et qui sont dignes et capables de la recevoir. Cette obligation lui incombe, même au risque de sa vie, si l'extrême onction, étant donné l'état du malade, est pour lui le seul moyen de salut, dans le cas, par exemple, où un malade, qui ne s'est pas confessé depuis longtemps et se trouve probablement en état de péché mortel, perd connaissance et ne peut plus se confesser. S. Alphonse, n. 729, p. 738. Le devoir du curé va même plus loin; il ne doit pas attendre qu'un malade lui demande l'extrême onction; il lui appartient de se renseigner pour connaître ceux qui ont besoin de ce sacrement, de leur rappeler le bien qu'ils en peuvent attendre, de les exciter à le recevoir; la négligence sur ce point pourrait devenir péché mortel. *Etiam graviter peccat (parochus) si prudentem diligentiam non adhibet ut ægroti, qui sui incurii sint, tempestive admoneantur et adjuventur hoc sacramento.* P. Hilaire de Sexten, *Tractatus pastoralis de sacramentis*, Mayence, 1895, p. 574. Cf. Lehmkuhl, n. 579, p. 408. Pour un prêtre autre que le curé, il n'y a qu'une obligation de charité plus ou mois grave selon le cas.

2. *Devoir de l'administrer sans retard.* — Le curé se rend gravement coupable si, de parti pris, il diffère de donner l'extrême onction jusqu'au moment où le malade a perdu connaissance. *Catechismus concilii Tridentini*, part. II, sect. VI, *De extremæ unctionis sacramento*, n. 18; S. Alphonse, n. 729, p. 739. Ce serait, en effet, exposer le malade à mourir sans avoir reçu ce sacrement ou à le recevoir dans des dispositions imparfaites et douteuses; ce serait le priver de certains effets du sacrement. *Constat enim*, dit le *Catéchisme, loc. cit., ad uberiorem sacramenti gratiam percipiendam plurimum valere si ægrotus, cum in eo integra mens et ratio viget, fidemque et religiosam animi voluntatem afferre potest, sacro oleo liniatur.*

3. *Devoir de l'administrer selon les prescriptions liturgiques.* — Le rituel doit être observé, et dans les cérémonies qu'il prescrit, et dans les prières qu'il ordonne. Les deux points suivants sont d'une gravité spéciale. Une omission notable des prières qui précèdent ou suivent les onctions, en dehors du cas de nécessité, serait un péché mortel. S. Alphonse, n. 727, p. 737. Il y aurait également péché mortel à administrer l'extrême onction, en dehors du cas de nécessité, sans le surplis et l'étole; l'étole seule ne suffirait pas. S. Alphonse, n. 726, p. 737; S. C. des Rites, 16 décembre 1826, *Decreta authentica*, n. 2650; Saint-Office, 11 décembre 1850, *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, n. 1161.

IV. Sujet. — 1° *Qui peut validement recevoir l'extrême onction?* — Il faut être baptisé. Mais aussitôt le baptême, un adulte peut recevoir l'extrême onction, S. C. de la Propagande, 26 septembre 1821, *Collectanea*, n. 1157, à condition qu'il ait quelque connaissance de ce sacrement et quelque intention de le recevoir. Saint-Office, 10 mai 1703, *Collectanea*, n. 1155.

Il faut avoir ou avoir eu l'usage de la raison; les effets de l'extrême onction le supposent, puisque ce sacrement est surtout institué pour enlever les restes du péché. Les enfants ne peuvent donc être admis à le recevoir, s'ils n'ont l'usage de la raison; et, par contre, on n'a pas le droit de le leur refuser dès qu'ils ont pu commettre quelque péché. Tel a toujours été l'enseignement des théologiens, voir les articles précédents; et si une rigueur exagérée s'est parfois introduite dans la pratique sur ce point, elle n'a jamais pu se justifier par aucun principe théologique, elle n'a jamais été autorisée par l'Église. Le décret *Quam singulari* de la S. C. des Sacrements, 8 août 1910, *Analecta ecclesiastica*, 1910, p. 335, a sanctionné la doctrine et réprimé les écarts en déclarant : *VIII. Detestabilis omnino est abusus non ministrandi viaticum et extremam unctionem pueris post usum rationis eosque sepelire ritu parvulorum. In eos qui ab hujusmodi more non recedant, ordinarii locorum severe animadvertant.* Si l'on doutait qu'un enfant ait l'usage de la raison, on devrait lui administrer l'extrême onction sous condition; et, remarque très justement Lehmkuhl, n. 576, p. 406, il y a là pour le prêtre une obligation très grave, puisque, dans l'hypothèse où l'enfant aurait commis quelque péché mortel, l'extrême onction est le seul moyen absolument sûr de l'effacer. Quant aux adultes, peu importe qu'ils aient ou non l'usage de la raison au moment où on leur donne le sacrement; il suffit qu'ils l'aient eu et aient pu, par conséquent, souiller leur âme de quelque faute. S. Alphonse, n. 732, p. 741.

Il faut être atteint d'une maladie ou d'une blessure

grave qui met la vie en danger; l'extrême onction est, en effet, le sacrement qui prépare à mourir, et ce serait un non-sens de la donner à ceux qui sont en bonne santé ou qui souffrent d'une maladie qui ne présente aucune gravité; le sacrement serait invalide. Concile de Florence, Denzinger-Bannwart, n. 700; concile de Trente, sess. XIV, *De sacramento extremæ unctionis*, c. III, *ibid.*, n. 910. Chez les grecs schismatiques, mais non chez les Russes, s'est introduite abusivement, depuis le XIVe siècle, la pratique de donner l'huile bénite non seulement aux malades, mais même aux personnes bien portantes pour les préparer à la communion. Voir J. Kern, *Zur Controverse der katholischen und griechisch-orthodoxen Theologen über das Subject der heiligen Œlung*, Insprück, 1906; G. Jacquemier, *L'extrême onction chez les grecs*, dans les *Échos d'Orient*, 1898, t. II. Le danger de mort peut être plus ou moins imminent; il suffit qu'il existe. S. Alphonse, n. 714, p. 729. La vieillesse équivaut à une maladie dangereuse, lorsqu'elle peut amener la mort d'un jour à l'autre. *Debet hoc sacramentum infirmis præberi qui... tam graviter laborant ut mortis periculum imminere videatur, et iis qui præ senio deficiunt et in diem videntur morituri, etiam sine ulla infirmitate. Rituel romain, Rub. de sacramento extremæ unctionis.* Les moralistes se posent ici une foule de questions pour bien déterminer le péril de mort qui justifie l'administration de l'extrême onction; elles se résolvent facilement par le principe suivant : un danger que l'on va courir, une blessure grave ou mortelle que l'on va recevoir ne suffisent pas; il faut que la maladie existe présentement et soit dangereuse, que la blessure ait été reçue et puisse amener la mort.

2° *Quelles dispositions sont nécessaires pour recevoir licitement et avec fruit l'extrême onction?* — Il ne s'agit évidemment ici que des adultes qui ont gardé l'usage de la raison jusqu'au moment où ils reçoivent l'extrême onction. Pour les autres, les malheureux tombés dans la démence ou la folie, les malades privés de connaissance, une seule condition est exigée par le rituel, c'est qu'on puisse présumer qu'ils ont eu l'intention de recevoir ce sacrement avant de mourir. *Infirmis qui, dum sana mente et integris sensibus essent, illud petierunt, seu verisimiliter petiissent, seu dederint signa contritionis, etiam si deinde loquelam amiserint, vel amentes effecti sint vel delirent, vel non sentiant, nihilominus præbeatur.* Or, remarque Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. VIII, c. VI, n. 5, *Opera*, Venise, 1767, t. XI, p. 160, en l'absence de tout signe de contrition et de tout indice positif, *de quolibet fideli, de quo contrarium non constat, præsumendum est fuisse hoc sacramentum petiturum, si potuisset.* Une seule restriction est imposée par le rituel, par mesure de précaution; si l'on a affaire à un dément, il faut s'assurer qu'il ne fera rien qui soit un manque de respect envers le sacrement et prendre les mesures en conséquence; autrement, il faudrait ne pas le lui donner. Mais, sauf cette restriction, on peut et on doit être très large pour accorder l'extrême onction au malade qui a perdu connaissance. Le rituel dit bien qu'on doit la refuser *impœnitentibus et qui in manifesto peccato mortali moriuntur.* Cela même doit être bien compris; il s'agit évidemment d'une impénitence certaine, d'une volonté gravement coupable qui persévère certainement. Mais, tant que le malade vit, la grâce intérieure peut agir et la volonté se convertir. Alors même qu'extérieurement il a perdu connaissance, peut-on savoir si rien ne se passe dans son âme, si un mouvement de repentir n'a pas changé la direction de sa volonté, alors que rien ne peut plus le traduire au dehors? Même dans ce cas donc, on peut, on doit donner l'extrême onction. C'est la conclusion très formelle de Lehmkuhl, n. 577, p. 407 : *Quare excludi non debent ab extrema unctione sensibus destituti, qui parum christiane vixerunt; neque qui in ipso actu peccati, signo pœnitentiæ non manifestato, sensibus destituuntur; quibus quamquam S. eucharistia danda non est, tamen cum conditionata absolutione extrema unctio omnino concedenda est. Nam si forte internum actum attritionis miser peccator habuit, longe tutius, imo certo ejus salus procurabitur per unctionem, per absolutionem valde dubie.* Cf. Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, n. 32, p. 696 sq.

Quant à ceux qui sont capables de dispositions positives, les suivantes sont requises : 1. *L'état de grâce.* L'extrême onction est, de sa nature, un sacrement des vivants; ce n'est que par accident qu'elle efface les péchés mortels quand on n'a pu autrement en obtenir le pardon. Et comme la confession est le moyen officiel de pardon institué par Jésus-Christ, seul sûr, obligatoire surtout au moment de paraître devant Dieu, il est nécessaire que le malade se confesse, si c'est possible, avant de recevoir l'extrême onction. S'il ne le peut cependant, la contrition parfaite suffirait, ou même, à défaut de contrition, l'attrition; l'extrême onction devient alors par accident un sacrement des morts. Noldin, n. 459, p. 534. — 2. Le rituel exige de plus que le malade ait préalablement reçu le *saint viatique. Illud in primis ex generali consuetudine observandum est, ut, si tempus et infirmi conditio permittat, ante extremam unctionem, pœnitentiæ et eucharistiæ sacramenta infirmis præbeantur.* Tous les moralistes admettent que cette prescription n'oblige pas *sub gravi*, et que, si l'on a des raisons sérieuses de faire autrement, on peut intervertir l'ordre. — 3. L'extrême onction produira d'autant plus de fruits qu'elle sera reçue avec plus de *dévotion et de confiance.* Aussi le *Catéchisme du concile de Trente*, part. II, sect. VI, n. 23-24, recommande-t-il au curé d'inspirer au malade une haute estime de ce sacrement et de son efficacité. *Ægroto persuadere parochi studeant ut ea fide se ungendum sacerdoti præbeat, qua olim qui ab apostolis samandi erant seipsos offerre consueverant. In primis autem animæ salus, deinde corporis valetudo cum illa adjunctione : si ad æternam gloriam profutura est, expetenda est.*

3° *Est-on obligé de recevoir l'extrême onction?* — 1. *Obligation directe.* — L'extrême onction étant pour le malade la source de biens surnaturels très précieux, il est certain que le précepte de la charité envers soi-même oblige à la recevoir. Mais est-elle nécessaire au salut? A-t-elle été instituée comme un moyen obligatoire auquel le malade doit recourir sous peine de péché grave? Les théologiens n'ont jamais été d'accord sur ce point.

La plupart nient qu'il y ait une obligation stricte et directe de recevoir l'extrême onction; ils regardent comme un conseil et non comme un ordre les paroles de saint Jacques : *Inducat presbyteros Ecclesiæ*, v, 14; ils considèrent les secours et les privilèges conférés par l'extrême onction comme des grâces offertes plutôt qu'imposées par Dieu, comme des facilités précieuses et non comme des moyens indispensables. C'est l'avis de saint Thomas, III^a^ *Suppl.*, q. XXIX, a. 3, ad 1um; de Suarez, *De sacramentis*, part. II, disp. XLIV, sect. I, n. 4, Venise, 1748, t. XIX, p. 455; d'Estius, *In IV Sent.* l. IV, dist. XXIII, § 15, Paris, 1696, t. III, p. 296; de Sainte-Beuve, *De sacramento unctionis infirmorum extremæ*, disp. VII, a. 3, dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. XXIV, col. 125, etc. Le P. Kern, *De sacramento extremæ unctionis*, p. 304 sq., se range parmi les partisans de l'opinion contraire avec saint Bonaventure, Juenin, Tournely, etc.; il croit que l'extrême onction est nécessaire et, par suite, obligatoire *sub gravi*; il s'appuie principalement sur le but pour lequel elle a été instituée :

les luttes que le démon livre à l'homme qui va mourir, les dangers qu'il fait courir à son âme à ce moment, l'incertitude de l'état de grâce et du salut ne permettent pas de considérer comme facultatif le recours au moyen surnaturel qui seul peut donner force et sécurité.

L'Église a toujours veillé à ne pas prendre position dans cette discussion. Le concile de Trente ne condamne que le mépris de ce sacrement. Sess. XIV, *De extrema unctione*, can. 3, Denzinger-Bannwart, n. 928. Les Congrégations romaines, plusieurs fois interrogées sur des cas particuliers, se sont contentées de répondre, ou bien qu'il fallait introduire l'usage et l'estime de l'extrême onction à cause de son utilité, S. C. de la Propagande, 12 septembre 1645, *Collectanea*, n. 1152, ou bien que, pour des difficultés spéciales, il y avait lieu de l'omettre. Saint-Office, 23 mars 1656, *Collectanea*, n. 1153. Jamais elles n'ont tranché la question de fond.

Dans ces conditions, la conclusion la plus sage semble être celle de Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. VIII, c. VII, n. 4, t. XI, p. 162 : *Etsi expediat ut episcopus hanc controversiam declinet, indubitanter tamen asserere poterit non posse sine gravi culpa ejusmodi sacramentum aut contemni, aut cum aliorum offensione et scandalo negligi et prætermitti; ...nec præterea incongruum esset addere facile sacramenti contemptum præsumi in infirmo qui, cum vita periclitetur, extremam unctionem sciens et volens petere negligit, multoque magis si eam sibi a parocho exhibitam recipere renuat.*

2. *Obligation indirecte.* — Il peut y avoir, par accident, obligation grave de recevoir l'extrême onction : si le malade se trouve en état de péché mortel et dans l'impossibilité de recourir au sacrement de pénitence; si le refus de recevoir l'extrême onction peut devenir pour les assistants et le public une cause de scandale. S. Alphonse, n. 733, p. 743.

V. Réitération. — 1° *Dans une maladie différente.* — Les incertitudes de l'ancienne théologie sont depuis longtemps dissipées; et le concile de Trente n'a fait que consacrer l'enseignement unanime des scolastiques, lorsqu'il dit : *Quodsi infirmi post susceptam hanc unctionem convaluerint, iterum sacramenti hujus subsidio juvari poterunt, cum in aliud simile vitæ discrimen inciderint.* Sess. XIV, *De extrema unctione*, c. III, Denzinger-Bannwart, n. 910. Peu importe donc le temps qui s'est écoulé entre les deux maladies; le prêtre peut et doit, Noldin, n. 462, p. 537, réitérer l'extrême onction.

2° *Dans la même maladie.* — Le rituel romain contient cette prescription : *In eadem infirmitate hoc sacramentum iterari non debet nisi diuturna sit, ut si, cum infirmus convaluerit, iterum in periculum mortis incidat.* Le *Catéchisme du concile de Trente*, part. II, sect. VI, n. 22, donne le même principe : *In una eademque ægrotatione, cum æger in eodem mortis periculo positus est, semel tantum ungendus est. Quodsi post susceptam hanc unctionem æger convaluerit, quoties postea in id vitæ discrimen inciderit, toties ejusdem sacramenti subsidium ei poterit adhiberi.* De ces textes, pleinement conformes à l'enseignement des théologiens depuis saint Thomas, III^a^ *Suppl.*, q. XXXIII, a. 2, les moralistes concluent généralement qu'on ne peut réitérer l'extrême onction, si longue que soit la maladie, si elle n'est interrompue par une amélioration notable qui écarte pour quelque temps le danger de mort. S. Alphonse, n. 715, p. 730; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, n. 26, p. 694; Noldin, n. 462, p. 537, etc.

Le P. Kern, *op. cit.*, p. 338 sq., est d'un avis différent. Dans une thèse très documentée et fortement appuyée, il essaie de prouver que l'extrême onction peut être réitérée souvent durant la même maladie et dans le même danger de mort, *in eadem infirmitate etiam manente eodem mortis periculo sæpius conferri posse.* Quelle que soit la force de ses raisons, il ne semble pas qu'elles puissent prévaloir contre l'enseignement commun des théologiens, contre la pratique constante et déjà ancienne de l'Église, contre le texte du rituel. Celui-ci, sans doute, n'a pas toute la clarté désirable; le P. Kern, p. 360, fait remarquer avec raison que le cas d'amélioration suivie de rechute y est donné comme un exemple, *ut si*, et non comme le seul cas possible. Il n'en est pas moins vrai que le rituel commence par poser en principe qu'on ne doit pas réitérer l'extrême onction durant la même maladie, qu'à ce principe il n'indique clairement qu'une exception, et que la pratique et l'enseignement théologique considèrent cette exception comme unique. Il n'y a donc pas lieu de s'en écarter tant que l'Église n'en aura pas autrement décidé.

S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIII; *Sum. theol.*, III^a^ *Suppl.*, q. XXIX-XXXIII; Suarez, *De sacramentis*, part. II, disp. XXXIX-XLIV, Venise, 1748, t. XIX, p. 425-462; Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. VIII, c. I-VII, *Opera*, Venise, 1767, t. XI, p. 151-162; de Sainte-Beuve, *De sacramento unctionis infirmorum extremæ*, dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. XXIV, col. 9-132; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, éditée et annotée par le P. Gaudé, Rome, 1909, t. III, p. 717-743; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. II, tr. V, Paris, 1874, t. III, p. 761-769; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale in Busembaum medullam*, tr. X, sect. VI, Prato, 1892, t. V, p. 680-708; Bucceroni, *Institutiones theologiæ moralis*, Rome, 1900, t. II, p. 287-291; *Enchiridion morale*, Rome, 1905, p. 414-417; Hilarius a Sexten, *Tractatus pastoralis de sacramentis*, Mayence, 1895, p. 558-583; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, Fribourg-en-Brisgau, 1898, t. II, p. 399-408; Génicot, *Theologiæ moralis institutiones*, Louvain, 1902, t. II, p. 456-465; Noldin, *Summa theologiæ moralis*, Insprück, 1911, t. III, p. 519-538; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii*, Rome, 1911, col. 1952-1962; Kern, *De sacramento extremæ unctionis tractatus dogmaticus*, Ratisbonne, 1907.

L. Godefroy.

EXUPÈRE (Saint). — I. Vie. II. Lettre au pape saint Innocent Ier.

I. Vie. — Au témoignage d'Ausone, un certain Exupère, dans le premier tiers du IVe siècle, professa la rhétorique à Toulouse et à Narbonne, et eut pour élèves les deux fils de Dalmatius, frère de Constantin le Grand, Annibalien et Dalmatius. D'autre part, en 397, dans une lettre à saint Amand, saint Paulin de Nole signale, près de Bordeaux, l'existence d'un prêtre, nommé Exupère, chargé de l'église où reposait le corps de son père et de sa mère. *Epist.*, XII, 12, *P. L.*, t. LXI, col. 206. Au commencement du Ve siècle, pendant l'automne de 405, saint Jérôme est en relations avec Exupère, évêque de Toulouse : il reçoit de lui des lettres et des secours matériels; il lui écrit, lui dédie un de ses commentaires, et parle plusieurs fois de lui dans sa correspondance dans les termes les plus élogieux. Baronius a cru que le rhéteur de Narbonne, le prêtre de Bordeaux et l'évêque de Toulouse n'étaient qu'un seul et même personnage, successivement investi de cette triple charge. *Annales*, édit. Theiner, Bar-le-Duc, 1864 sq., an. 405, n. 62, t. VI, p. 459. La chose en soi n'aurait rien d'impossible; mais ce qui la rend invraisemblable, c'est la longévité qu'elle implique; car le précepteur des neveux de Constantin devait avoir au moins une trentaine d'années lorsque ses deux élèves, déjà Césars, furent chargés par Constantin, lors du partage de l'empire. L'un, Dalmatius, de la Thrace, de la Macédoine et de l'Achaïe, l'autre, Annibalien, de l'Arménie et du Pont; il aurait donc eu plus de quatre-vingt-dix ans en 397, et plus de cent ans en 410. D'autre part, il n'est pas à croire

que le clergé toulousain, contrairement aux usages ordinaires, eût été choisir dans l'Aquitaine un prêtre étranger pour le mettre à la tête de l'Église de Toulouse, dans la province narbonnaise. Il faut donc, croyons-nous, renoncer à l'hypothèse de Baronius et voir dans saint Exupère, évêque de Toulouse, un personnage distinct tout à la fois du rhéteur d'Ausone et du prêtre de saint Paulin de Nole.

Quant à préciser les divers points de sa vie, il faut y renoncer aussi faute de documents. On ignore, par exemple, la date et le lieu de sa naissance. Sans doute, une tradition locale le fait naître à Arreau, dans la vallée d'Aure, actuellement dans le diocèse de Tarbes et le département des Hautes-Pyrénées, où une chapelle lui est dédiée de temps immémorial; mais cette tradition ne s'appuie sur aucun document primitif, et elle est trop récente, de l'avis de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire eccl.*, Paris, 1705, t. x, p. 826, pour être suffisamment autorisée. Une autre tradition locale le fait mourir sans date précise à Blagnac, à quatre kilomètres de Toulouse; mais celle-ci, beaucoup plus vraisemblable, peut être regardée comme certaine, quoi qu'en pense Tillemont, *loc. cit.*, qui est obligé de reconnaître « qu'il est bien plus aisé et bien plus ordinaire de marquer le lieu et le jour où les saints sont morts que ceux où ils ont pris naissance. »

A défaut d'autres détails biographiques et de précisions impossibles à produire sur le commencement, la durée et les faits de son épiscopat, ce que l'on peut assurer, sur la foi de témoignages certains, c'est qu'il fut évêque de Toulouse avant 450 et qu'il mourut après 411. Saint Paulin de Nole le cite parmi les principaux évêques de la Gaule de son temps, à côté de Delphin et d'Amand de Bordeaux, de Simplicius de Vienne, d'Alithius de Cahors, de Diogénien d'Albi, de Vitricius de Rouen. Dans Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, II, 13, *P. L.*, t. LXXI, col. 210, saint Jérôme vante son amour des pauvres, son dévouement, sa charité, son amour des Écritures. Vers la fin de 405, le moine toulousain Sisinnius arrivait en Palestine, porteur d'une lettre des prêtres Riparius et Desiderius, qui dénonçaient au fougueux polémiste de Bethléhem les agissements hétérodoxes par lesquels Vigilance troublait leur voisinage. Sisinnius portait également une lettre pour Jérôme et d'abondantes aumônes pour les moines. Que contenait cette lettre? Jérôme nous l'a laissé ignorer, car il n'y a pas répondu; il a du moins témoigné sa gratitude, en dédiant à l'évêque de Toulouse le commentaire du prophète Zacharie, auquel il travaillait alors. *In Zachariam*, l. I, prol., *P. L.*, t. XXV, col. 1415-1418. « Le frère Sisinnius, dit-il, *ibid.*, l. II, prol., col. 1454, 1455, est pressé d'aller en Égypte afin d'y porter aussi l'odeur des suaves parfums que vous avez envoyée aux frères, et que les champs altérés soient arrosés, non par le fleuve d'Éthiopie (le Nil), mais par les cours d'eau les plus abondants des Gaules. » Trois ans plus tard, en 409, le même Jérôme, dans sa lettre à Agerucchia, *Epist.*, CXXIII, 16, *P. L.*, t. XXII, col. 1057, 1058, déplore les ruines accumulées par les barbares dans les Gaules, et ajoute : « Je ne puis sans verser des larmes prononcer le nom de Toulouse; si jusqu'à ce moment elle n'a pas succombé, elle le doit aux mérites du saint évêque Exupère. » Dans sa lettre au moine Rusticus, écrite en 411, il s'exprime ainsi : « Le saint évêque de Toulouse, Exupère, imitant la veuve de Sarepta, nourrit les autres, tout en souffrant lui-même de la faim; le visage pâli par les jeûnes, il est tourmenté par la faim d'autrui; il a dépensé tous les biens du Christ pour apaiser les souffrances des pauvres. Nul pourtant n'est plus riche que celui qui porte le corps du Seigneur dans une corbeille d'osier, et son sang dans une coupe de verre. » *Epist.*, CXXV, 20, *P. L.*, t. XII, col. 1085.

Assurément saint Exupère devait joindre à son éminente charité la vigilance pastorale qui prend soin de supprimer les abus, comme en témoigne sa lettre au pape Innocent, et de maintenir la pureté de la foi. Faut-il donc voir en lui le dénonciateur de Vigilance? Vigilance, en effet, troublait au commencement du Ve siècle le sud-ouest de la Gaule; il avait été dénoncé à saint Jérôme, qui écrivait, en 404 : *Miror sanctum episcopum, in cujus parochia esse dicitur, acquiescere furori ejus. Epist.*, CIX, 2, *P. L.*, t. XXII, col. 907. Jérôme ne nomme pas l'évêque, mais Devic et Vaissete ont cru qu'il s'agissait vraisemblablement de saint Exupère, étant donné que, parmi les questions qu'il adressait au pape Innocent vers la fin de cette même année 404, l'une regardait l'incontinence des clercs, et que celle-ci pouvait bien être motivée par l'une des erreurs de Vigilance. *Histoire de Languedoc*, Toulouse, 1875, t. II, p. 88. Il est difficile d'admettre cette hypothèse, car ni dans sa réponse aux prêtres Riparius et Desiderius, les véritables dénonciateurs de l'hérétique, ni dans son traité contre Vigilance, ni dans les passages où il fait l'éloge de saint Exupère, saint Jérôme ne fait la moindre allusion à l'intervention de l'évêque de Toulouse et à son zèle pour la défense de la foi.

Exupère vivait-il encore quand les Goths s'emparèrent de la ville de Toulouse et en firent leur capitale? On ne saurait le dire. Il avait eu du moins le temps d'achever l'édifice que son prédécesseur, saint Sylve, avait commencé en l'honneur de saint Saturnin, fondateur de l'Église de Toulouse; il le dédia après y avoir transféré les restes de l'évêque-martyr, Surius, *Vitæ sanctorum*, 1618, t. IX, p. 311, 312, non pour violer son repos par une témérité criminelle, observe Tillemont, *Mémoires*, t. X, p. 620, mais afin qu'on l'honorât avec plus de dévotion et de décence. Après sa mort, son nom, comme celui de la plupart de ses contemporains, devait être inscrit au catalogue des saints. Il n'y paraît pourtant pas encore dans cet amalgame de calendriers et de martyrologes qu'est le *Martyrologe* dit *hiéronymien* de la fin du VIe siècle; mais, dès la fin du IXe, il se trouve dans celui d'Usuard, *P. L.*, t. CXXIV, col. 515, d'où il est passé dans le Martyrologe romain. Toulouse célèbre sa fête le 28 septembre; l'une des églises paroissiales de la ville porte son nom.

II. Sa lettre au pape Innocent Ier. — C'est une consultation adressée au pape sur divers points de discipline, de morale et d'Écriture sainte; elle ne nous est connue que par la réponse d'Innocent Ier, du 20 février 405, mais elle prouve que saint Exupère aima mieux, selon les règles de la sagesse, consulter le pape que de demeurer dans l'incertitude par la honte d'avouer ce qu'il ignorait ou de décider témérairement par lui-même. Elle est particulièrement importante pour l'histoire de la discipline ecclésiastique, de l'administration des sacrements aux mourants et du canon des Livres saints. *Epist.*, VI, *P. L.*, t. XX, col. 495-502.

1° *Sur l'incontinence des clercs.* — A Toulouse du temps de saint Exupère, comme à Taragone du temps d'Himérius, et dans le sud de l'Espagne à l'époque du concile d'Elvire, le clergé devait comprendre, à côté de clercs célibataires, des clercs mariés, qui usaient du mariage, malgré la sublimité de leurs fonctions; ils avaient des enfants, ce qui était une preuve de leur incontinence. Or la question avait déjà été tranchée à Elvire, voir t. IV, col. 2387, par l'interdiction faite aux membres du clergé d'avoir des rapports conjugaux avec leurs femmes, sous peine d'être exclus de l'honneur de la cléricature. Tant que le clergé ne put pas être exclusivement recruté parmi les célibataires et les veufs, des abus devaient se produire. Les clercs mariés alléguaient l'exemple des prêtres de l'Ancien Testament. Il n'y a point parité, avait répondu le pape Sirice à Himérius, évêque de Tarragone, *Epist.*, I, 11, *P. L.*, t. XIII, col. 1140; car le sacerdoce chrétien n'est point le privilège d'une tribu et ne se propage pas, comme l'ancien, par la génération, de père en fils, mais par l'ordination : dès lors, les clercs incontinents doivent être interdits et déposés. Et telle est la décision que rappelle Innocent Ier : *omni honore ecclesiastico priventur, nec admittantur accedere ad ministerium, quod sola continentia oportet impleri.* Le prêtre de l'ancienne loi était tenu à la continence pendant la durée de ses fonctions; or, pour les prêtres de la loi nouvelle, les fonctions ministérielles ne cessent pas : elles sont de tous les jours et de tous les instants. Le conseil donné par saint Paul aux époux chrétiens de s'abstenir de rapports conjugaux, *ad tempus*, pour vaquer à l'oraison, I Cor., VII, 5, s'applique à plus forte raison au prêtre qui doit consacrer tout son temps à la prière. Donc, conclut Innocent, si les prêtres incontinents ont connu la défense portée par le pape Sirice, ils doivent être déposés : *omnibus modis submovendi*, *Epist.*, VI, 1, *P. L.*, t. XX, col. 496; s'ils l'ont ignorée, qu'on leur pardonne, à la condition de ne pas recommencer, et qu'on les maintienne dans le degré hiérarchique où ils sont déjà, mais sans leur permettre de s'élever à un grade supérieur. Cette dernière concession tempère la rigueur précédente.

2° *Sur les derniers sacrements.* — Comment traiter ceux qui, après le baptême, se sont livrés *omni tempore* à l'incontinence et réclament à la fin de la vie la pénitence et la réconciliation? Il s'agit de baptisés qui, après une vie passée dans l'oubli de leurs devoirs et le péché, veulent se réconcilier à l'heure dernière. *De his*, observe saint Innocent, *observatio prior, durior... Nam consuetudo prior tenuit, ut concederetur pœnitentia, sed communio negaretur.* Et pourquoi? Parce que, en ce temps de persécutions, *ne communionis concessa facilitas homines de reconciliatione securos non revocaret a lapsu, merito negata communio est; concessa pœnitentia, ne totum penitus negaretur.* On avait soin, en effet, de faire une différence entre le pécheur qui se repent, qui a la contrition de ses fautes et s'efforce de les expier par des œuvres ascétiques, et le pécheur qui, loin de manifester le moindre repentir, continue à mener une vie de désordres. Au premier, l'indulgence : il ne convenait pas de lui refuser le secours d'une espérance salutaire et de le laisser mourir *sine communicatione et pace*, comme disait saint Cyprien; mais au second, la sévérité : ceux qui ne font pas pénitence et ne manifestent pas le repentir de leurs fautes, disait saint Cyprien, *Epist.*, LV, 23, Hartel, *S. Cypriani opera*, Vienne, 1871, t. II, p. 641, *prohibendos omnino censuimus a spe communicationis et pacis, si in infirmitate atque in periculo cœperint deprecari : quia rogare illos non delicti pœnitentia, sed mortis urgentis admonitio compellit; nec dignus est in morte accipere solatium, qui se non cogitavit esse moriturum.* L'admission à la pénitence canonique était une faveur, une condition préalable pour arriver à la réconciliation finale, qui donnait droit à la communion eucharistique et rétablissait officiellement le pénitent au nombre des fidèles; on accordait donc la pénitence, mais on refusait la communion, qui était la preuve certaine de la réconciliation. L'absolution rémissive des péchés était celle qui suivait l'aveu du coupable et accompagnait l'imposition de la pénitence, voir t. I, col. 160; quant à la réconciliation finale, elle était, en même temps que la réadmission du pénitent à la communion de l'Église, une absolution *a reatu pœnæ*. Le concile de Nicée, par son canon 13, Lauchert, *Die Kanones*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 40, avait décidé qu'il ne fallait point priver ceux qui vont mourir du viatique final et très nécessaire, τοῦ τελευταίου καὶ ἀναγκαιοτάτου ἐφοδίου μὴ ἀποστερεῖσθαι. Mais qu'entendre par ce viatique? Le défaut de précision de ce texte canonique n'a pas rendu aisée son interprétation; de là, longtemps encore après le concile de Nicée, des habitudes de rigorisme vis-à-vis des mourants, particulièrement à l'égard de ceux qui ne sollicitaient la pénitence et la réconciliation qu'aux approches de la mort après une vie de péché. Sur la question posée par saint Exupère, Innocent Ier répond que la pratique nouvelle est plus douce depuis la paix de l'Église : *communionem dari abeuntibus placuit, et propter Domini misericordiam, quasi viaticum profecturis, et ne novatiani hæretici, negantis veniam, asperitatem et duritiam sequi videamur.* Donc aux mourants, même quand, après leur baptême, ils auraient passé leur vie dans l'incontinence, la pénitence et la communion eucharistique, ce qui implique évidemment aussi la réconciliation. On doit voir là une interprétation authentique et claire du canon 13 de Nicée, mais qui ne fut pas pour autant appliquée aussitôt. Car, quelques années plus tard, le pape Célestin Ier († 432), dans sa lettre aux évêques des provinces de Vienne et de Narbonne, constatait qu'on refusait encore aux moribonds même la pénitence, ce qui était, disait-il, se rendre meurtrier des âmes. *Quid hoc ergo aliud est quam morienti mortem addere, ejusque animam, sua crudelitate, ne absolvi possit, occidere... Salutem ergo homini adimit quisquis mortis tempore petenti pœnitentiam denegarit. P. L.*, t. LVI, col. 577. Vers 453, Léon le Grand insistait de nouveau sur la solution déjà donnée à saint Exupère; il écrivait à Théodore, évêque de Fréjus : *His autem qui, in tempore necessitatis et in periculi urgentis instantia, præsidium pœnitentiæ et mox reconciliationis implorant, nec satisfactio interdicenda est, nec reconciliatio denegandæ. Epist.*, CVIII, 4, *P. L.*, t. LIV, col. 1012.

3° *Sur les juges.* — Un baptisé, remplissant les fonctions de juge, peut en conscience faire appliquer la question et prononcer des sentences capitales, à la condition de ne pas violer la justice et de ne pas renverser la discipline, car il devra rendre compte à Dieu de son administration.

4° *Sur les adultères.* — L'adultère de l'homme et de la femme est également condamnable; si, en fait, celui de l'homme est moins souvent condamné, cela vient de ce que les épouses outragées osent plus rarement accuser leurs maris devant l'évêque. L'Église prive de la communion l'adultère homme ou femme, non sur de simples soupçons, mais sur des preuves certaines.

5° *Sur l'action en justice.* — On ne peut pas empêcher un chrétien de demander la mort d'un criminel à la justice.

6° *Sur les divorcés qui se remarient.* — La séparation et le divorce ne brisent pas le lien conjugal, qui a toujours été regardé comme indissoluble. C'est en conséquence de cette doctrine, bien qu'elle ne soit pas rappelée ici, que le pape déclare qu'on doit séparer de la communion, comme adultères, non seulement les divorcés qui se remarient, mais encore ceux qu'ils épousent ainsi. Quant aux parents, ajoute le pape, on ne peut les condamner que sur de preuves certaines qu'ils ont coopéré à ces unions illicites.

7° *Sur le canon de l'Écriture.* — Saint Jérôme avait raison de vanter l'amour de saint Exupère pour l'Écriture sainte. L'Église de Toulouse comptait à cette époque, parmi les hommes et les femmes, des es rits avides de s'instruire; ce qui prouve que l'amour

de la science sacrée marchait de pair avec le zèle de la perfection monastique. C'est à deux moines toulousains, Minervius et Alexandre, que saint Jérôme écrivait : « Sisinnius m'a remis beaucoup de questions venant des frères et des sœurs qui sont dans votre province. » *Epist.*, CXIX, 1, *P. L.*, t. XXII, col. 966. L'évêque devait donner l'exemple. Il demanda au pape la liste exacte des livres reçus dans l'Église; il ignorait sans doute la liste déjà dressée par le pape Damase. Quoi qu'il en soit, la liste que dressa le pape Innocent est la reproduction, et presque dans le même ordre, de celle du pape Damase, telle qu'elle se trouve dans le c. Ier du décret de Gélase. Cf. Thiel, *De decretali Gelasii papæ*, Braunsberg, 1866, p. 21; Labbe, *Concil.*, 1671, t. IV, col. 1260. Baruch n'y est pas plus nommé que dans le décret gélasien, vraisemblablement parce qu'on ne le séparait pas de Jérémie; mais tous les deutérocanoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament s'y trouvent, et ce catalogue est de tous points conforme à notre canon actuel. Voir t. II, col. 1592. Si, parmi les apocryphes ou les livres condamnés, Innocent signale dans sa réponse ceux qui ont été publiés par Leucius sous les noms de Matthieu et de Jacques le Mineur ou sous ceux de Pierre et de Jean, et par les philosophes Nexocharide et Léonidas sous les noms d'André et de Thomas, c'est sans doute parce que, dans la lettre de saint Exupère, il avait été question d'eux.

Acta sanctorum, Paris, 1867, septembris t. VII, p. 583-589; Usuard, *Martyrologium*, *P. L.*, t. CXXIV, col. 515; Baronius, *Annales*, édit. Theiner, Bar-le-Duc, t. VI, p. 459; dom Devic et Vaissete, *Histoire de Languedoc*, Toulouse, 1872 sq., t. I, p. 338, 374; t. II, p. 87; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, Paris, 1705-1707, t. X, p. 617-620, 641-643, 825, 826; t. XII, p. 258, 285, 322; Duguet, *Conférences ecclésiastiques*, Paris, 1742, t. II, p. 50-53; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*; *Real-encyclopädie*; *Kirchenlexikon*; U. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, Paris, 1905, t. I, col. 1444.

G. BAREILLE.

EYMARD Étienne, né et mort à Forcalquier (1697-1767), oratorien janséniste, publia quelques ouvrages sur les controverses religieuses du temps, comme une *Lettre sur la théologie de Poitiers*, une *Lettre sur les conférences d'Angers*, et, en collaboration avec Barthélemy de la Porte, une critique assez motivée sur l'ouvrage de son évêque Lafitau intitulé : *La vie et les mystères de la sainte Vierge*, 1759.

Nouvelles ecclésiastiques, 1729, p. 216; 1759, p. 79; 1768, p. 20; Ingold, *Supplément à la bibliographie oratorienne*.

A. INGOLD.

EYMERIC Nicolas, né à Gérone en Catalogne vers 1320, prit l'habit de saint Dominique au couvent de sa ville natale, le 4 août 1334. Au commencement de 1357, il succéda à son confrère, Nicolas Roselli, élevé au cardinalat, dans la charge d'inquisiteur général du royaume d'Aragon. Il poursuivit aussitôt un Calabrais fanatique, nommé Nicolas, qu'il livra au bras séculier, le 30 mai de cette année. Le zèle qu'il mit à remplir ses fonctions lui suscita beaucoup d'ennemis. Aussi le chapitre de son ordre, tenu à Perpignan en 1360, le changea-t-il de résidence pour faire cesser l'hostilité contre lui. En 1362, il fut nommé, au chapitre de Ferrare, vicaire général de la province d'Aragon. Cette province ayant été scindée en deux, Eymeric avait été nommé provincial; mais Urbain V n'autorisa pas la scission et écarta les deux provinciaux nommés. Cependant Eymeric se livrait à la prédication et composait de nombreux écrits. En 1366, il fut rétabli dans l'office d'inquisiteur, et il poursuivit les disciples de Raymond Lulle. Dix ans plus tard, le roi d'Aragon, Pierre IV, qui favorisait les lullistes, l'exila de son royaume. Eymeric se rendit à Avignon, où il fut bien reçu par Grégoire XI. En 1371, il prévint ce pontife que certains religieux aragonais prêchaient les trois propositions suivantes : 1° que le corps de Jésus-Christ cesse d'être présent dans l'hostie dès qu'elle tombe dans la boue ou dans un lieu sale, et que la substance du pain y revient; 2° de même, si l'hostie est rongée ou mangée par un animal; 3° aussi, au moment où l'hostie est dans la bouche du communiant, Jésus-Christ remonte au ciel et ne descend pas dans l'estomac. Cette prédication était de nature à produire du scandale. Grégoire XI ordonna aux cardinaux Pierre Flandrin et Guillaume Noellet d'écrire en son nom aux archevêques de Tarragone et de Saragosse, à leurs suffragants et aux inquisiteurs, pour qu'ils interdisent la prédication de ces propositions. Leur lettre est datée de Villeneuve d'Avignon, du 8 août. Fleury, *Histoire ecclésiastique*, l. XCVII, n. 21, Paris, 1720, t. XX, p. 259-261. Ce pape emmena Eymeric à Rome avec lui en 1377. Après l'élection d'Urbain VI et la fuite des cardinaux français, Eymeric écrivit aux cardinaux réunis à Anagni pour prouver l'invalidité de l'élection d'Urbain VI et il adhéra à Clément VII, élu par eux. Il revint en Aragon en 1378. L'animosité des lullistes contre lui augmentant, le roi Jean, fils de Pierre IV, l'exila de nouveau. Il retourna donc à Avignon en 1393 auprès de Clément VII. Il soutint aussi Benoît XIII, qu'il défendit contre les théologiens de Paris, en 1395. A la fin de 1397, il rentra dans son couvent de Gérone, où il mourut le 4 janvier 1399. Il avait conservé, même pendant son exil, le titre d'inquisiteur général du royaume d'Aragon. Ses nombreux écrits, presque tous inédits, comprennent onze gros volumes. On y remarque un traité de logique, des sermons, des postilles ou des commentaires sur les quatre Évangiles et sur les Épîtres aux Hébreux, aux Galates et aux Romains, un traité contre ceux qui invoquent les démons, des ouvrages sur la juridiction de l'Église et celle des inquisiteurs, des traités sur le pouvoir du pape, le péché originel et la concept on de la sainte Vierge, sur la double nature du Christ et sur la trinité des personnes, ou le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont-ils dans l'eucharistie, divers écrits contre les disciples de Lulle, contre ceux qui fixent la date de la fin du monde, un *Elucidarium elucidarii*, une *Confessio fidei christianæ*, un traité de la sanctification de la sainte Vierge, un ouvrage sur 22 articles du Maître des Sentences ou on n'enseignait plus communément de son temps. Son *Directorium inquisitorum*, écrit à Avignon en 1376, fut imprimé à Barcelone en 1503, mais l'édition est mauvaise. Fr. Peña le réédita avec des notes et des commentaires, Rome, 1578, 1587, 1597; Venise 1591, 1607. Le P. Denifle a dressé la liste des manuscrits de cet ouvrage. *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1894, t. I, p. 143-145. La vie de Dalmace Möner, maître des novices d'Eymeric († 1341), composée par lui, a été éditée par Diagus, *Historia provinciæ Aragoniæ*, Barcelone, 1599, t. I, p. 259-265.

Vie par Peña dans l'édition du *Directorium*, Rome, 1578; Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719, t. I, p. 709-717; Grube, dans le *Kirchenlexikon*, 1886, t. IV, col. 1155-1156; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., 1906, t. II, col. 710-712.

E. MANGENOT.

ÉZÉCHIEL (LIVRE D'). Bible hébraïque : *Yehezqêl*. Le troisième des *Nebî'îm gedôlîm*, « grands prophètes », cf. Eccli., XLVIII, 25-XLIX, 12; le deuxième selon *Baba Bathra*, 14 *b*-15 *a*, entre Jérémie et Isaïe, parce que « Jérémie ne parlant que de ruine, Ézéchiel commençant par la ruine et se fermant par la consolation, Isaïe ne parlant que de consolation, il faut unir la ruine à la ruine et la consolation à la consolation. » Voir R. Cornely, *Introductio*, Paris, 1897, t. II, 2, p. 287, n. 3; G. Wildeboer, *De la formation du canon de l'Ancien Testament*, trad. franç., Lausanne, s. d., p. 10. — Bible grecque : IEZEKIHA (προφήτης, *Alexandrinus*). Ἐζεκιήλ : Grégoire de Nazianze, *Carm.*, I, 12, *P. G.*, t. XXXVII, col. 472; pseudo-Athanase, *Synopsis*, *P. G.*, t. XXVIII, col. 283. Placé quelquefois après Daniel : Méliton de Sardes, cf. Eusèbe, *H. E.*, IV, 26, *P. G.*, t. XX, col. 397; Origène, *In ps. I*, *P. G.*, t. XII, col. 1084. — Bible latine : *Ezechiel* (S. Hilaire de Poitiers, *In psalmos*, prol., 15, *P. L.*, t. IX, col. 214 : *Ezekiel*). Quelques catalogues le placent aussi après Daniel : S. Hilaire, *ibid.*, *loc. cit.*; S. Augustin, *De doctrina christiana*, II, 8, 13, *P. L.*, t. XXXIV, col. 41; catalogue de Mommsen (Cheltenham), Preuschen, *Analecta*, Leipzig, 1893, p. 139; cf. les manuscrits : Bibliothèqu nationale, fonds latin, *229*, *165*. Quelques Bibles du haut moyen âge lui font ouvrir la série des prophètes : bibliothèque de l'Arsenal, *588*; Munster, *2*; Rouen, *1* (Dan., Ez....); Bâle (Université) B. I, *1-3*; B. N., *97*, *135*, *157*; Auch, *1*; Douai, *6*. S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Paris, 1893, p. 331 sq. — I. Texte et versions. II. Canonicité. III. Auteur et date. Style. IV. Contenu prophétique. V. Enseignements doctrinaux. VI. Commentateurs.

I. TEXTE ET VERSIONS. — *I. TEXTE.* — 1° *État de conservation.* — En présentant au public le *liber Ezechielis* dans son texte massorétique, Franz Delitzsch le jugeait *præ reliquis libris recensionem criticam postulare*. C'était avouer que le texte hébreu de ce livre avait souffert par le fait des transcriptions depuis le moment où il avait été fixé par la Massore. Il faut dire que ce texte avait bien plus souffert encore antérieurement à cette date, et qu'il se range, au moins pour certaines parties, au nombre des textes de l'Ancien Testament qui sont le plus corrompus. C. H. Cornill, *Das Buch des Propheten Ezechiel herausgegeben*, Leipzig, 1886, l'a restitué en accordant aux LXX une haute valeur corrective, mais en lui faisant subir de trop nombreux changements. Cf. P. de Lagarde, *Mitteilungen*, Gœttingue, 1887, t. II, p. 49-64. Bertholet, *Das Buch Hesekiel*, Fribourg-en-Brisgau, 1897; Toy, *The book of Ezechiel in Hebrew, with notes*, Leipzig, 1899; Krätzschmar, *Ezechiel übersetzt und erklärt*, Gœttingue, 1900, se sont montrés plus conservateurs à l'égard du texte hébreu. G. Jahn, *Das Buch Ezechiel auf Grund des LXX hergestellt*, Leipzig, 1905, a fait usage surtout de la conjecture critique et sa « restitution » ment à son titre. Cf. ertholet, *Theologische Literaturzeitung*, 1907, n. 2, col. 35-37. D. Rothstein, *Das Buch Ezechiel* dans Kautzsch, *Die Heilige Schrift des Alten Tes aments übersetzt und herausgegeben*, Tubingue, 1909, t. I, p. 813 sq., a fait un judicieux et prudent emploi des anciennes versions et de la conjecture critique pour la correction du texte, sans prétendre à une solution définitive. Les passages les plus altérés sont les suivants : I, 1-28; VII, 1-13; XVI; XIX; XXI, 13-22; XXIV, 1-14; XXV-XXXII (plus particulièrement XXVIII, 11-19; XXXII, 1-21); XL, 5-XLIII, 12. Le texte a été aussi abondamment glosé.

Éditions critiques : S. Baer, *Liber Ezechielis*, Leipzig, 1884 (*præfatio* de Franz Delitzsch; glossaire des mots babyloniens de Frédéric Delitzsch); notes de la Massore: C. H. Toy, *The book of Ezechiel in Hebrew*, Leipzig, 1899, avec notes critiques; I. W. Rothstein, *Ezechiel*, dans *Biblia hebraica*, édit. R. Kittel, Leipzig, 1906, p. 745-829, et à part; riche apparat critique au bas des pages.

2° *Langue.* — L'hébreu d'Ézéchiel s'éloigne déjà de l'hébreu classique par quelques néologismes que l'on dit lui être tout à fait particuliers. Cf. Keil, *Einleitung*, Francfort-sur-le-Mein, 1873, p. 296 sq.; Trochon, *Ézéchiel*, Paris, 1884, p. 10; voir cependant Knabenbauer, *Comm. in Ezechielem prophetam*, Paris, 1890, p. 11. Il comporte quelques formes grammaticales spéciales assez fréquentes qui le rapprochent de l'araméen. Cf. Smend, *Der Prophet Ezechiel*, Leipzig, 1880, p. XXVIII sq.; Keil, *op. cit.*, p. 55 sq.

3° *Forme littéraire.* — Le livre est écrit en prose pour sa majeure partie. Çà et là seulement quelques morceaux poétiques s'enlèvent sous une forme rythmique où l'on doit reconnaître des vers. Ainsi : XVIII, 3-15, 19-24; XIX, 2-14; XXI, 13-22; XXIV, 3-7; XXVI, 2-18; XXVII, 2-10, 26-36; XXVIII, 2-10, 12-17; XXIX, 3-7; XXXI, 2-8; XXXII, 2-7. Tous sont glosés en prose et, sauf les deux premiers, appartiennent malheureusement aux passages les plus éprouvés du texte signalés plus haut. Pour le style et la manière, voir plus loin. Rothstein, *loc. cit.*

II. VERSIONS. — 1° *Versions immédiates.* — 1. *Version des Septante.* — La traduction grecque alexandrine est extrêmement fidèle et d'une littéralité telle, qu'elle reproduit la construction de la phrase hébraïque, calque sur le texte original des phrases incompréhensibles, consigne sans les traduire des mots dont le traducteur n'a pas eu sans doute l'intelligence. Les hébraïsmes y foisonnent : copules, pronoms isolés, servilisme à l'endroit des particules et de certaines expressions prépositives, attention soutenue à distinguer les deux temps du verbe hébreu, etc. Cornill, *op. cit.*, p. 96-100. Elle n'est pas, cependant, à ce point de vue, à apprécier de la même façon que celle d'Aquila, car elle renferme aussi de libres traductions et quelques légères additions qui trahissent une main autrement familiarisée avec le grec. *Ibid.*, p. 100-102. « On doit la tenir pour un témoin parfaitement sûr du texte hébreu d'Ézéchiel tel qu'on le lisait à Alexandrie au IIIe siècle avant notre ère. » *Ibid.*, p. 100.

V. de Rubeis (de Regibus), *Iezechiel secundum Septuaginta ex Tetraplis Origenis e singulari Chisiano codice*, in-fol., Rome, 1740; A. Merx, *Der Wert der LXX für die Textkritik des A. T. am Ezechiel aufgezeigt*, dans *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1883, p. 65-77; St. J. Thackeray, *The Greek translators of Ezekiel* (2 traducteurs), dans *Journal of theological studies*, 1904, t. IV, p. 398-411. Pour les trois recensions de Lucien, d'Hésychius et d'Origène, voir Cornill, *op. cit.*, p. 65 sq.; E. Tisserant, *Codex Zuqninensis rescriptus Veteris Testamenti*, Rome, 1911, p. 145-262; cf. p. LXVI-LXXXIV; *Notes sur la recension lucianique d'Ézéchiel*, dans la *Revue biblique*, Paris, 1911, p. 384 sq.

2. *Autres versions grecques.* — Aquila, Field, *Origenis Hexaplorum quæ supersunt*, Oxford 1875, t. II, p. 768-899; *Auctarium*, p. 55-57; Cornill, *op. cit.*, p. 104 sq., particularités du ms. 7 (Parsons 62). Symmaque, Cornill, p. 108 sq.

3. *Targums.* — Le seul targum d'Ézéchiel que nous possédions est contenu dans le Targum babylonien des prophètes dit de Jonathan. Éditions dans la première bible rabbinique de Bomberg, Venise, 1517 (recension de Félix Pratensis); la bible rabbinique de Buxtorf, 1618-1619; les Polyglottes d'Anvers, 1569-1572 (recension d'Arias Montanus, d'après les manuscrits du cardinal Ximènes), de Paris, 1629-1645 (même recension), de Londres, 1654-1657 (texte de Buxtorf avec collation du texte d'Anvers); les *Prophetæ chaldaice*, de Lagarde, Leipzig, 1872 (d'après le *codex Reuchlinianus* XIIe siècle); S. Silbennam, *Das Targum zu Ezechiel* (diss.), Strasbourg, 1902 (d'après un manuscrit de l'Arabie du sud). Pour les rapports de tous ces textes eu égard à Ézechiel, voir Cornill, *op. cit.*, p. 113 sq., et dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, t. VII, p. 177 sq. Selon A. Kohut, *Sepher Aruk ha-schalem* Vienne, 1878-1892, *Index* des citations targumiques, au mot *baz*, l'auteur de ce lexique, Nathan bar Jechiel (vers 1100), aurait possédé un targum palestinien d'Ézéchile. Cf. G. Dalman,

Grammatik des jüd.-palästinischen Aramäisch, Leipzig, 1896, p. 22.

4. *Version syriaque.* — Dans Ézéchiel, elle suit de très près le texte hébreu, mais quant au sens seulement; car elle se montre fort libre dans la construction, l'emploi des particules et de la copule, du pronom suffixe et quelques autres particularités grammaticales; elle simplifie les locutions hébraïques de forme réduplicative, procédé qui nuit parfois au sens; elle ajoute aussi non rarement au texte, usant même de circonlocution et de périphrase; elle conjecture en maint endroit obscur ou difficile, et le contresens s'y rencontre en quelques passages. Cornill, *op. cit.*, p. 148-153. Cette version a été influencée par celle des Septante, *ibid.*, p. 153-154, et le targum de Jonathan, p. 154-155. Bien que, dans ces conditions, elle ne soit pas à utiliser sans quelque précaution dans la critique du texte hébreu, « elle offre néanmoins quantité de bonnes leçons, se montre souvent, à l'encontre de la tradition (textuelle) tout entière, la seule originale, et dans les passages corrompus, d'un tact sûr à rechercher le sens primitif. » *Ibid.*, p. 156.

Voir dans Cornill, *op. cit.*, p. 137-145, la comparaison des textes de la Polyglotte de Paris, de l'édition de S. Lee, de la collation des trois manuscrits d'Ussher (XVIIe siècle), de Pococke, de Cambridge (1066) dans la Polyglotte de Londres, t. VI, et du *codex Ambrosianus* de Milan.

5. *Vulgate latine.* — Saint Jérôme traduisit Ézéchiel de l'hébreu entre l'année 392 et 393, en même temps que Job, les autres Prophètes et les Psaumes, bien que la traduction latine courante de ce livre (*vulgata ejus editio*) ne lui parût pas « tant diverger du texte hébreu » (*non multum distat ab hebraica*). *In Ezech. præf., P. G.*, t. XXVIII, col. 938. Afin d'en faciliter la lecture et l'intelligence, il l'écrivit *per cola et commata* (lignes de sens), comme il avait fait de celle d'Isaïe. *Ibid.*

2° *Versions dérivées.* — 1. *Ancienne latine.* — Fragments d'Ézéchiel dans le *codex Weingartensis* (Ve siècle), publiés par E. Ranke, dans *Fragmenta versionis ante-hieronymianæ*, Vienne, 1868 (XVI, 52-XVII, 6; XVII, 19-XVIII, 9; XXIV, 25-XXV, 14; XXVI, 10-XXVII, 7; XXVII, 17-19; XXVIII, 1-17; XLII, 5, 6, 14; XLIII, 22-XLIV, 5; XLIV 19-XLV, 2; XLVI, 9-XLVII, 15; XLVIII, 22-30); *Antiquissima V. T. versionis latinæ fragmenta*, Marbourg, 1888 (XVIII, 9-17; XX, 18-21; XXVII, 7-17; XXXIII, 24-30; XXXIV, 6-12); et par P. Corssen, dans *Zwei neue Fragmente der Weingartener Prophetenhandschrift*, Berlin, 1899 (XXXIII, 7-11). Cf. Cornill, *op. cit.*, p. 26-27. Fragments du même dans un palimpseste de Wurzbourg (Herbipolis), du Ve siècle, publiés par E. Ranke, dans *Par palimpsestorum Wirceburgensium*, Vienne, 1871 (XXIV, 4-21; XXVI, 10-XXVII, 4; XXXIV, 16-XXXV, 5; XXXVII, 19-28; XXXVIII, 8-20 (hors de place); XL, 3-XLII, 18; XLV, 1-XLVI, 9; XLVIII, 28-35). Comparaison des parties communes, Cornill, p. 30-32. Rapport de ces textes avec l'*Alexandrinus* et le *Vaticanus*, *ibid.*, p. 32-35 : « L'ancienne latine est issue d'une recension grecque relativement proche de l'*A(lexandrinus)*. Un fait à considérer, c'est que l'*H(erbipolensis)* révèle une parenté plus étroite avec l'*A(lexandrinus)* que le *W(eingartensis)*. »

2. *Autres versions.* — *a) Arabe.* — *a.* Texte de la Polyglotte de Paris, traduit d'un texte grec fort apparenté à celui de l'*Alexandrinus*, Cornill, p. 52-54, mais d'une forme plus pure de la recension égyptienne. *Ibid.*, p. 54-55. — *b.* Texte d'un manuscrit d'Oxford, traduit de la version syriaque, Cornill, p. 56-57, et dont un passage seulement, XXIV, 6 *b*-27, manquant dans le texte de la Polyglotte de Paris, a été publié dans la Polyglotte de Londres. — *b) Arménienne.* — Édition de J. Zohrab, Venise, 1805. — *c) Coptes.* — *a. Bohaïrique (memphitique).* — Issue des Septante, d'une recension mêlée, influencée par le texte massorétique. Cornill, p. 35-36. Publiée dans H. Tattam, *Prophetæ majores in dialecto linguæ ægyptiacæ memphitica seu coptica*, Oxford, 1852, t. II. Voir ms. copte *2 A* à la Bibliothèque nationale de Paris. L. Delaporte, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1909, p. 419-420. — *b. Sahidique (thébaine).* — Faite sur le texte antéhexaplaire et ayant subi ensuite l'influence des Hexaples. Loisy, *Histoire critique du texte et des versions de la Bible*, Paris, 1893, t. II, p. 228. Fragments de la collection du musée Borgia, IV, 14-VIII, 3; XVIII, 21-XXI, 20; XXI, 32-XXII, 16; XXII, 31-XXIV, 19; XXVI, 20-XXX, 13; XXXII, 13-XXXIV, 7; XXXVI, 16-29; XL, 1-XLIII, 3; XLVI, 1-7; XLVII, 2-9, publiés par A. Ciasca, dans *Sacrorum Bibliorum fragmenta copto-sahidica musei Borgiani*, Rome, 1889, t. II; de la Bibliothèque nationale, I, 1-10; III, 23-IV, 14; XI, 17-XIII, 17; XV, 6-XVI, 63; XXVII, 6-15; XXIX, 8-16, publiés par G. Maspero, dans les *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique du Caire*, Paris, 1892, t. VI, et E. Amélineau (XXXVII), dans *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes...*, Paris, 1889, t. X, p. 85; du lectionnaire de la Bodléienne, *Hunt. 5*, XXI, 14-17; XXVIII, 1-19; XXXVI, 16-23, publiés par A. Erman, dans *Bruchstücke der oberägyptischen Uebersetzung des A. T.*, Gœttingue, 1880. Voir Hyvernat, *Étude sur les versions coptes de la Bible*, dans la *Revue biblique*, Paris, 1896, t. V, p. 559; 1897, t. VI, p. 53, 56 sq.

d) Éthiopienne. — Ézéchiel non publié. Étude de l' « ancienne recension » issue des Septante et de la « plus récente », remaniement de la précédente d'après le texte hébreu, dans Cornill, *op. cit.*, p. 36 sq.

e) Syro-hexaplaire. — Texte de l'*Ambrosianus*, photographié dans Ceriani, *Monumenta sacra et profana*, Milan, 1874, t. VII; publié par Norberg dans *Codex syriaco-hexaplaris*, Lund, 1787.

II. Canonicité. — Si l'on en croit certains traités du Talmud de Babylone, quelques antinomies relevées entre plusieurs passages des c. XL-XLVIII d'Ézéchiel et les ordonnances du Pentateuque (voir plus loin) attirèrent l'attention des docteurs juifs contemporains du Christ et de saint Paul. Elles sont toutes énumérées et jugées insolubles par le traité *Menakhoth*, 45 *a*; Élie à son retour sur cette terre devait seulement les expliquer. Cependant, afin d'empêcher quelques-uns de « cacher » le livre, c'est-à-dire de le détourner de l'usage liturgique, ce qui équivalait à un rejet implicite du canon, Ananias ben Ézéchias, contemporain de Gamaliel Ier, entreprit d'expliquer ses « contradictions d'avec la Loi. » Il y parvint, non sans y dépenser, paraît-il, maintes veilles laborieuses. *Schabbath*, 13 *b*; *Khagigah*, 13 *a*. Voir J. Fürst, *Der Kanon des Alten Testaments nach den Ueberlieferungen in Talmud und Midrasch*, Leipzig, 1868, p. 24-25, 53; G. Wildeboer, *De la formation du canon de l'Ancien Testament*, p. 49-51. Depuis lors nul doute ne s'est élevé dans la synagogue touchant la canonicité d'Ézéchiel. L'Église chrétienne a toujours reçu et reçoit encore ce livre comme canonique. « S'il ne se trouve pas cité expressément dans le Nouveau Testament, de fréquentes allusions aux prophéties et aux allégories qu'il renferme y sont pourtant faites. » Cf. Ezech., XXXIV, 11 sq., et Joa., X, 11 sq. (le bon pasteur); Ezech., XVII, 23, et Matth., XIII, 32 (le grain de sénevé); Ezech., XXVII; XXXVIII; XXXIX; XLVII; XLVIII, et Apoc., XVIII-XXI. Cornely, *Introductio*, t. II, 2, p. 461 sq. Pour la comparaison complète, voir W. Dittmar, *Vetus Testamentum in Novo*, Gœttingue, 1903, p. 324-326.

III. Auteur et date. Style. — *I. Auteur et date.* — Le livre s'énonce à la première personne, celle d'Ézéchiel, fils de Buzi, de race sacerdotale, I, 3, transporté par Nabuchodonosor en Babylonie avec le roi de Juda Jéchonias, en l'an 597, I, 2; XXXIII, 21; XL, 1; fixé à Tell-Abib, sur les bords du « fleuve Chobar » (*n^ehar-k^ebâr*, le *nâru kabaru* de Nippour, grand canal navigable), III, 15, dans une maison lui appartenant, III, 24; VIII, 1; XII, 3 sq.; appelé au ministère prophétique la cinquième année de sa captivité, I, 2, et mort très probablement sur la terre étrangère. Il paraît avoir été d'abord plutôt mal vu des exilés ses compatriotes, II, 5, 6, 8; III, 8, 26, 27; XII, 22-27; XXI, 5, et avoir restreint sa prédication à ceux qui le visitaient dans sa demeure, III, 24 sq.; VIII, 1; XIV, 1; XX, 1, jusqu'au moment où la chute définitive de Jérusalem vint, en confirmant ses prophéties, lui assurer, sinon le plein succès, du moins l'attention universelle, XXIV, 27; XXXIII, 22, 30-33. Il a reçu sa mission de Jahvé lui-même, dont il affirme n'être que le porte-parole, et qui lui parle soit directement, soit en vision, *passim*, spécialement I-III, 15. Cette mission, qu'il doit remplir *per fas et nefas*, III, 4-9, est double, en tant qu'elle concerne soit la collectivité israélite, avant la ruine de Jérusalem et la fin de l'autonomie de Juda, soit les individus, après ces événements, au sein de la première dispersion, II, 8-III, 3; III, 16 *b*-21; XXXIII, 1-9. Voi plus loin. En la remplissant, il se comporte comme une « sentinelle » dont l'office est de veiller et d'avertir simplement, imitant ainsi sa responsabilité en cas d'insuccès, III, 17; XXXIII, 2, 7. Les moyens dont il use pour la remplir sont la parole et l'action symbolique. Car Ézéchiel n'a pas été qu'un écrivain, comme le voulait Reuss, *Les prophètes*, Paris, 1876, t. II, p. 10; il a certainement parlé au peuple, directement, XXXIII, 30-33, ou par l'intermédiaire des anciens du peuple, VIII, 1; XIV, 1; XX, 1; et il est « psychologiquement invraisemblable qu'un homme qui si souvent, plus souvent qu'aucun autre prophète, fait d'une assertion, d'un dire de ses contemporains et compagnons le point de départ de ses discours, VIII, 12; IX, 9; XI, 3; XI, 15; XII, 22, 27; XVIII, 2, 25, 29; XX, 32 (supposé); XXI, 5; XXXIII, 17, 20, 24; XXXVII, 11, se soit contenté de serrer dans le tiroir de sa table à écrire, en vue de les publier sur le tard, les notes manuscrites que lui suggérait la nécessité de remédier aux soucis et aux doutes de ceux qu'il devait instruire et réformer. » J. Herrmann, *Ezechielstudien*, Leipzig, 1908, p. 86 sq. Il y a tout lieu de croire, également, que la plupart des actions symboliques à lui commandées par Dieu ont été réellement exécutées par le prophète. C'est le cas, du moins, de IV, 1-3, 9-12; XII, 3-11; XXI, 11-12, 24-25; XXIV, 16-24; XXXVII, 16-20, dont on ne comprendrait pas qu'elles appartinssent à l'extase (Keil, Hengstenberg), ou qu'elles fussent de pures allégories, de simples artifices littéraires (Hävernick, Bleek, Hitzig, Smend, Kuenen, Toy), attendu qu'elles devaient soit avoir qualité de « signes », soit être exécutées « sous les yeux » de spectateurs. Une, au moins, de ces actions, XXIV, 2-14, n'a cependant pas été, et même n'a pas dû être exécutée, proposée seulement comme « parabole », 3, à la maison d'Israël; et peut-être faudrait-il en juger ainsi de IV, 4-8 et de V, 1-4. Herrmann, *op. cit.*, p. 89 sq. Réelles ou non, ces actions symboliques ne peuvent en tout cas être considérées comme des « incantations » à rapprocher des incantations babyloniennes (R. Krätzschmar); car elles ne revêtent nullement dans le livre d'Ézéchiel le caractère rituel qui appartient essentiellement à ces dernières. Enfin, orateur et symboliste, Ézéchiel, s'il fut réellement favorisé d'extases, s'il fut même d'une nature extatique, ne peut, sur la foi de textes abusivement interprétés, être regardé comme un malade atteint par moments de catalepsie, offrant en sa personne des phénomènes d'hémiplégie, d'anesthésie et d'alalie, qui lui auraient enlevé l'usage de ses membres ou de la parole (Klostermann, dans *Theologische Studien und Kritiken*, Leipzig, 1877, p. 391 sq.); car les passages où le prophète doit être « lié avec des cordes, » III, 25; IV, 8, que l'on interprète des « invisibles chaînes de la paralysie cataleptique » (Krätzschmar, p. 40,48), peuvent fort bien s'entendre au sens propre, de liens réels, matériels, plus aptes qu'un état maladif à symboliser, dans le premier cas, un arrêt momentané du ministère prophétique d'Ézéchiel nécessité probablement par un premier insuccès, et, dans l'autre, l'inutilité d'espérer qu'un changement quelconque pût se produire dans l'état de choses amené par le siège de Jérusalem; tandis que ces autres passages où la langue du prophète « attachée à son palais, » puis libérée dans sa « bouche ouverte » afin qu'il « ne soit plus muet », III, 26-27; XXIV, 25-27; XXXIII, 21-22, loin de déceler chez lui une alalie intermittente d'origine pathologique, encore qu'ils puissent s'interpréter au figuré, cf. XVI, 63; XXIX, 21, ne s'appliquent en réalité qu'à un silence relatif à l'objet de la mission prophétique. Voir, du reste, Herrmann, *op. cit.*, p. 71-81.

La plupart des critiques s'accordent aujourd'hui à attribuer à Ézéchiel lui-même non seulement la rédaction de ses oracles, mais encore leur groupement dans le recueil que nous possédons sous le titre de livre d'Ézéchiel. Le prophète ayant été favorisé de sa première vision la *cinquième* année de son séjour en Babylonie, I, 1, son livre fut écrit, par suite, dans l'intervalle de temps qui s'écoula de l'an 593 à sa mort. Le dernier de ses oracles se trouvant daté de la *vingt-septième* année de sa transportation, XXIX, 17, c'est donc vers l'an 571 et suivants qu'il dut mettre la dernière main à son ouvrage. Cf. A. Van Hoonacker, *Le titre primitif du livre d'Ézéchiel*, dans la *Revue biblique*, 1912, p. 241-253. — On mentionnera seulement ici pour mémoire les théories : *a)* des rabbins du Talmud qui font *écrire* le livre par les « hommes de la Grande Synagogue, » *Baba bathra*, 14 *b*, expliqué par Marx, *Traditio rabbinorum veterrima de V. T. ordine atque origine*, Leipzig, 1884, p. 48, 51, et par Wildeboer, *Geschichte der Litteratur des A. Testaments*, Gœttingue, 1895, § 15, rem. 5; *b)* de Spinoza, qui ne voit dans le livre d'Ézéchiel qu'un résumé de ses prophéties, puisqu'il ne commence qu'à la trentième année et qu'il est dit au c. XVII que Sédécias est conduit à Babylone, tandis que Josèphe, *Ant. jud.*, l. X, c. IX, rapporte qu'Ézéchiel a prédit que ce roi ne verrait pas Babylone, *Tractatus theologico-politicus*, Hambourg, 1670, c. X, *Œuvres*, trad. Prat 2e série, Paris, 1872, p. 245-246, et que réfutent Huet, *Démonstrations évangéliques*, Venise, 1765, p. 293, et Carpzov, *Introductio ad libros canonicos V. T.*, Leipzig, 1757, t. III, p. 208 sq.; *c)* de quelques modernes, cf. Skinner, *Dictionary of the Bible*, Édimbourg, 1898, t. I, col. 818, qui refusent à Ézéchiel, pour l'attribuer à un auteur plus récent, la composition des c. XL-XLVIII, et que réfute amplement Herbst-Welte, *Historisch-kritische Einleitung in die heiligen Schriften des A. T.*, Carlsruhe et Fribourg, 1840-1844, t. II, 2, p. 72 sq., opinion reprise de nos jours par P. Volz, *Die vorexilische Jahveprophetie und der Messias*, 1897, p. 84, et réfutée par Bertholet, *Das Buch Hesekiel*, 1897, p. 251 sq.; *d)* de Zunz, *Gottesdienstliche Vorträge der Juden*, Berlin, 1832, p. 157 sq., qui attribue le livre entier à l'époque persane, et de Seinecke, *Geschichte des Volkes Israel*, Gœttingue, 1884, t. II, p. 1 sq., qui le fait écrire en 163-164, au temps des Machabées, et que réfute, en même temps qu'il résout quelques objections de Geiger, de Vernes et de Havet, Toy, *Encyclopædia biblica*, Londres, 1901, t. II, col. 1460.

Ce qui indique le mieux l'unité d'auteur, c'est la constante uniformité du style d'un bout à l'autre du livre et l'homogénéité manifeste de son contenu : « Que cet auteur unique fut effectivement le contemporain de Jérémie, c'est ce que prouve le ton général du livre, différent de celui des prophètes postexiliens... : Israël lutte contre l'idolâtrie; il doit être châtié et purifié; il se trouve en relation bien définie avec certaines nations. La situation religieuse et politique est la même dans Ézéchiel que dans Jérémie. » Toy, *loc. cit.*, col. 1460. « Que cet auteur fut un prêtre, c'est ce que rend évident le fait que tant de place est consacrée dans les c. XL-XLVIII au temple et aux services qu'il comporte, à ses ministres, etc. Et que ce prêtre écrivit ces chapitres avant le retour de l'exil, c'est ce qu'on peut inférer de l'influence considérable exercée par son œuvre tout entière sur la réorganisation du culte divin immédiatement après l'exil. Voir W. Rob. Smith, *The Old Testament in the jewish Church*, Londres, 1907, p. 442-449. » Gigot, *Special introduction*, New York, Cincinnati, Chicago, 1906, t. II, p. 326, 330-332.

Si l'on ne peut admettre avec Winckler, *Altorientalische Forschungen*, 3e série, Leipzig, 1902, t. I, p. 135, que le livre d'Ézéchiel est « le produit d'une combinaison d'éléments hétérogènes, comme Isaïe et Jérémie, et que d'un bout à l'autre la distinction des sources s'y laisse opérer souvent avec plus de facilité que dans ces deux livres, » peut-être le jugement est-il exagéré qui prononce qu' « aucun autre livre biblique ne montre une unité de plan si fermement appliquée et si clairement développée, et de la première à la dernière lettre ne trahit la même main, le même esprit, et, fortement empreinte, la même individualité. » Cornill, *Einleitung in das A. T.*, Leipzig, 1896, p. 176. Cf. aussi Smend, *Das Prophet Ezechiel*, Leipzig, 1880, p. XXI; Bertholet, *Das Buch Hezekiel*, Leipzig, 1897, p. XIX sq.; avec quelque restriction, Orelli, *Ezechiel*, Leipzig, 1896, p. 8 sq., et Krätzschmar, *Das Buch Ezechiel*, Gœttingue, 1900, p. XI sq.; Lajéiak, *Ézéchiel, sa personne et son enseignement*, Paris et Cahors, 1905, p. 160. Selon J. Herrmann, *Ezechielstudien*, Leipzig, 1908, p. 61-62, le livre d'Ézéchiel se présente à nous comme un recueil de morceaux formé peu à peu par le prophète, avec des retouches rédactionnelles et quelques insertions subséquentes, effectuées, soit par l'auteur lui-même, soit, en très petit nombre, par des mains étrangères. Développement de la thèse, p. 8-63. Cf. aussi Rothstein, *Das Buch Ezechiel*, dans Kautzsch, *Die heilige Schrift des A. T.*, Tubingue, 1909, t. I, p. 813 sq. Toutefois les conclusions de détail sont loin d'être identiques chez ces deux auteurs.

II. Style. — Le style d'Ézéchiel est un mélange de monotonie et de variété, de mouvement et de lourdeur. La monotonie naît de la constante répétition d'un certain nombre de formules stéréotypées (on en signale une trentaine environ, cf. Driver, *Introduction*, p. 297 sq.; Gigot, *op. cit.*, p. 323 sq.) dont plusieurs reviennent fort souvent. Des éléments de variété sont fournis cependant par les nombreuses visions, I, VIII-XI, XXVII, XL; similitudes ou symboles, III-V, XII, XV, XXXI, XXXIV, paraboles, XVII, et allégories, XVI, XXIII-XXIV, au moyen desquelles le prophète écrivain interrompt agréablement la série des oracles directs, et qui font honneur à sa puissante imagination et à son génie. Toutefois, par la manière dont il développe longuement, les surchargeant de détails, ces morceaux artificiels (cf. spécialement XVI, XXIII, XXXI), Ézéchiel n'évite pas une certaine lourdeur dans la composition, que ne contrebalance pas toujours le « large mouvement rythmique de la pensée précipité comme une houle à travers quelques-uns de ses plus longs discours. » Skinner, *loc. cit.* La poésie, chez lui, affecte principalement la forme de la *lamentation*, XIX, 2-14; XXVI, 17; XXVII, 2-10, 26-36; XXVIII, 12-17; XXXII, 2-7.

Bien qu'on ait dit la prose d'Ézéchiel « simple et sans recherche, » S. Black, *Encyclopædia britannica*, 1878, t. VIII, p. 830, elle est cependant très obscure, ainsi que l'avaient déjà remarqué les anciens commentateurs. Cf. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, II, n. 64; XXV, n. 14, *P. G.*, t. XXXV, col. 473, 1217; Théodoret, *Comm. in Ezech.*, prol., *P. G.*, t. LXXXI, col. 812; S. Jérôme, *Epist.*, LIII, *ad Paulin.*, 7; *Comm. in Ezech.*, *passim*, *P. L.*, t. XXII, col. 547; t. XXV, col. 17, 392, 468. On attribue généralement cette obscurité à la minutie et à l'abondance des descriptions, ainsi qu'à la hardiesse des images. Cornely, *op. cit.*, p. 453 sq. Peut-être aussi, parmi les causes de ce phénomène, faut-il faire une large part à la corruption du texte hébreu.

IV. Contenu prophétique. — Après avoir raconté comment, dans une vision, I-II, 2; III, 12-15, 22, il reçut de Jahvé mission d'annoncer à la collectivité israélite quels châtiments lui étaient réservés, II, 3-III, 11, et comment, « sept jours après, » le même Jahvé lui manda d'avertir la « maison d'Israël » des sanctions divines portées en cas soit d'endurcissement, soit de repentir, à l'endroit des individus, et en cas de non-accomplissement de son mandat, à l'endroit du prophète lui-même, III, 16-21 (rappel, XXXIII, 1-9), Ézéchiel *prophétise* relativement aux « jugements », V, 8, 15 qui atteindront les coupables, puis au salut et au rétablissement du « reste qui échappera, » XIV, 22, au châtiment.

I. Prophétie des jugements. — Ces jugements atteignent non seulement Israël, mais aussi les nations étrangères. — 1° *Prophéties contre Israël.* — 1. Elles sont *adressées* aux déportés de l'an 597 parmi lesquels se trouve le prophète, III, 11; XI, 15 *a*; mais elles atteignent directement le royaume de Juda, spécialement les « habitants de Jérusalem, » XI, 15 *b*. — 2. Les *personnes* qu'elles intéressent sont le peuple même de Juda, « toute la maison d'Israël, » III, 7 : enfants du peuple, III, 11; prophètes et prophétesses, XIII; XXII, 25, 28; prêtres, XXII, 26; chefs, princes ou pasteurs, XIX, 1; XXII, 6, 27; XXXIV, 2 sq.; le roi, XII, 2; XVII, 12, 20. — 3. Les *châtiments* qu'elles annoncent sont : *a*) le siège de Jérusalem et ses suites funestes : la famine et la soif, la peste, l'extermination par l'épée ou par les bêtes, l'incendie, la destruction, le pillage, qui s'étendront, du reste, à « tout le pays, » châtiments figurés soit par des actions symboliques, IV, 1-13; V, 1-4; XII, 17-18; XXI, 23-25; XXIV, 2-5, 10-12, 15-17, soit en paraboles ou allégories, XIII, 11-16; XV, 1-5; XVI, 35-43; XIX, 10-14; XXII, 18-22; XXIII, 22-35, 43-47, ou décrits dans des visions ou tableaux prophétiques, IV, 16-17; V, 10-17; VI, 2-7, 11-14; VII, 15-22, 24-27; IX, 1-7, 11; X, 2, 6-7; XI, 8-11; XII, 19-20; XIV, 13-23; XV, 6-8; XXI, 1-22, 26-27, 31-32; XXIV, 18-23; *b*) la captivité et la dispersion, figurées ou décrites, V, 2, 12; VI, 8; XII, 3-7, 11-15; XVII, 1-21; XIX, 1-9. — 4. L'*imminence* et la *certitude* de ces châtiments sont affirmées contre les incrédules, XII, 21-28, et les faux prophètes, XIII, 6-7, 8-10. — 5. Les *motifs* de ces châtiments sont les péchés et crimes de tout Israël, rappelés d'une manière générale à l'occasion de la prophétie des châtiments; spécialement énumérés dans XVIII, 5-18; XXII, 1-16 : *a*) l'idolâtrie, dans le temple même, XVIII, 6 *b*, 12 *d*, 15 *b*; cf. VIII, 3, 5, idole de la jalousie (Aschéra? II (IV) Reg., XXI, 7; XXIII, 6; II Chron. (Par.), XXXIII, 7, 15); VIII 10 sq., images peintes sur la muraille; VIII, 15, Tammuz; VIII, 16, adoration du soleil; ou sur les hauts-lieux, XVIII, 6 *a*, 11 *a*, 15 *a*; XXII, 8 *a*, 9 *b*; par suite des alliances étrangères, allégories, XVI, 15-34; XXIII, 5-42; avec l'aggravation des sacrifices humains, XVI, 20-21; XX, 26, 31; XXIII, 37, 39; *b*) l'impudicité, XVIII, 6 *c-d*, 11 *c*, 15 *c*; XXII, 10-11; *c*) l'oppression et le meurtre à l'égard du pauvre, du malheureux, du débiteur à gage, de l'orphelin, de la veuve, de l'étranger, XVIII, 7 *a-b*, 12 *a*, *c*, 16 *a-b*; XXII, 6-7, 9 *a*; *d*) la rapine et l'usure, XVIII,

7 *c*, 8 *a*, 12 *b*, 13 *a*, 16 *c*, 17 *a*; XXII, 12 *b-c*; *e*) la dureté à l'égard du pauvre, XVIII, 7 *d*, 16 *d*; *f*) l'injustice, XVIII, 8 *b*, 16 *e*; XXII, 12 *a*, le tout en infraction des lois données au désert et avec rébellion, spécialement, XX, 13-31. — 6. L'*intention*, le *but* de Jahvé châtiant son peuple se trouve enfin clairement marqué : manifester par là son existence, sa personnalité divine en tout ou en partie méconnue, IV, 13-15; VI 10; VII, 8-9, 27; XI, 10 *b*, 12; XII, 15, 16, 29; XIII, 23; XIV, 8; XV, 7 *b*; XVII, 21 *b*; XXI, 4, 10; XXII, 16, 22 *b*; XXIII, 49 *b*; XXIV, 24 *b*, 27 *b*; XXXIII, 29; XXXVIII, 23; XXXIX, 23-24.

2° *Prophéties contre les nations.* — Contre les Ammonites, XXI, 33-37; XXV, 2-7; contre les Moabites, XXV, 8-11; contre les Édomites, XXV, 12-14; XXXII, 29; XXXV; contre les Philistins, XXV, 15-17; contre les Phéniciens de Tyr, XXVI-XXVIII, 19, et de Sidon, XXVIII, 20-24; XXXII, 30; contre les Égyptiens, XXIX-XXXII, 21; contre les Assyriens, XXXII, 22-23; contre les Élamites, XXXII, 24-25; contre Gog, Méschec, Tubal, XXXII, 26-28; XXVIII-XXXIX. Cf. P. Cheminant, *Les prophéties d'Ézéchiel contre Tyr* (*XXVI-XXVIII, 19*,) Paris, 1912; J. Plessis, *Les prophéties d'Ézéchiel contre l'Égypte* (*XXIX-XXXII*), Paris, 1912.

1. Il paraît certain que tous ces peuples, même celui qui se dissimule sous le nom de *Gog*, sont à prendre pour ceux que l'histoire et la géographie nous montrent en relation avec Israël. *Gog*, « personnification des puissances terrestres ennemies d'Israël, » « l'Antéchrist de l'Ancien Testament, » Krätzschmar, p. 255, qui envahit la Palestine au moment où Israël « rassemblé d'entre les peuples, » revenu de l'exil, « vit en paix dans ses demeures, » XXXVIII, 8, peut avoir été *vu* par Ézéchiel sous les traits du roi de Babylone, ou du peuple babylonien, que Jérémie déjà montrait « venant du Nord, » Jer., IV, 3-VI, 30; I, 13-15; Ezech., XXVI, 7; XXXVIII, 6, 15; XXXIX, 2, et contre lequel le prophète de Tell-Abib n'aurait, dans l'hypothèse contraire, prononcé aucun oracle, ce qui serait surprenant. Ézéchiel vivant en terre babylonienne n'aurait ainsi osé annoncer qu'à mots couverts la ruine de Babylone, XXXIX, et il n'aurait point *prévu* que cette ruine devait s'effectuer en réalité avant la délivrance et le retour. Herrmann, *op. cit.*, p. 47 sq. Autres identifications, proposées par Krätzschmar, p. 255 sq. La seule à retenir est celle qui fait de Scythes (Hérodote, I, 103 sq.) le peuple de *Gog*; mais il est à remarquer qu'Ézéchiel, XXXVIII 17; XXXIX 8 conçoit *Gog* comme devant accomplir la prophétie précitée de Jérémie, VI, 3-VI, 30; I 13-15, et que celui-ci accommode alors aux Babyloniens, les ennemis du jour, un oracle qui visait d'abord, cf. Soph., I, 2-17 l'invasion scythique des premières années du règne de Josias, V, 17; VI, 22 sq. Voir Driver, *Introduction* Édimbourg, 1897, p. 253, et les références. — 2. Le *châtiment* des nations correspond à celui d'Israël : c'est l'invasion, les sièges, les fléaux, les ruines, le pillage, l'anéantissement, la dispersion, XXV, 4-5 7 9-10, 13-14; XXVI, 3-14 19-21 XXVIII 7-10, 16-19, 23; XXIX 4-12, 19-20; XXX, 3-18, 21-26; XXXI, 11-18; XXXII, 3-15, 20-32; XXXV, 3-9. — 3. Il est *motivé* par l'attitude hostile et outrageante qu'elles ont prise à l'égard d'Israël lors du jugement divin exercé contre celui-ci, XXV, 3 *b*, 6, 8 *b*, 12, 15; XXVI, 2; XXVIII, 24; XXXV, 5-6, 10, 12, 15; XXXVI, 1-7, ou simplement par l'orgueil de leurs richesses, de leur sagesse ou de leur puissance, XXVII, 1-25, 32-34; XXVIII, 2-5, 12-17; XXIX, 3 *b*, 9 *b*; XXXI, 2-10; XXXII, 2, 12 *b*. — 4. Et ici le *but* est le même : faire connaître à tous la personnalité et la puissance de Jahvé, XXV, 5 *b*, 7 *b*, 11, 14 *b*, 17 *b*; XXVI, 6 *b*; XXVIII, 24 *b*; XXIX, 6 *a*, 9 *b*; XXX, 19, 26 *b*; XXXII, 15 *b*; XXXV, 4 *b*, 9 *b*, 15 *b*; XXXIX, 6 *b*, 7 *b*, 21, avec l'*intention* d'assurer la sécurité d'Israël rétabli, XXVIII, 26.

Comme le milieu babylonien dans lequel vivait le prophète a certainement influencé en quelques traits la théophanie des débuts du livre, I, 4-28*a*; III, 12-13; X, 9-17, 20-22, voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. IV, p. 183-253; Lenormant, *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*, Paris, 1880, t. I, p. 111 sq., 121 sq.; Schrader Zimmern, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Berlin, 1903, p. 631 sq.; A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, Leipzig, 1906, p. 580 sq., ainsi la description des jugements de Jahvé contre les nations aurait-elle emprunté, sous la plume d'Ézéchiel, quelques couleurs à de vieux mythes, chaldéens d'origine, comme il apparaît : spécialement XXVIII, 12-19, le roi de Tyr en Éden voir Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Gœttingue, 1895, p. 148 sq.; *Genesis übersetzt und erklärt*, Gœttingue, 1901, p. 30 sq.; A. Jeremias, *op. cit.*, p. 593; XXIX, 3 *b*-7; XXXII, 2-8, le Pharaon dépecé, Gunkel, *Schöpfung*, p. 71-77, 131; H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Gœttingue, 1905, p. 140; XXXI, le cèdre du jardin de Dieu, Gressmann, *op. cit.*, p. 104 sq., et les références; XXXIX, 17-20, Gog sacrifié sur les montagnes d'Israël, Winckler, *Altorientalische Forschungen*, IIe série, Leipzig, t. I, p. 160 sq.; Gressmann, p. 139, 180 sq. Selon Herrmann, *Ezechielstudien*, Leipzig, 1908, p. 103 sq., ces éléments mythiques utilisés par le prophète n'auraient été dans l'intention de celui-ci que de purs artifices de style, de caractère traditionnel et réservés à la poésie.

II. Prophéties du salut et du rétablissement. — Ces prophéties concernent principalement Israël, mais quelques-unes visent aussi les nations païennes.

1° *Prophéties du salut d'Israël.* — 1. *Ceux qui auront part* à ce salut, ce sont les déportés, échappés à la ruine, le « reste » épargné par l'ennemi, VI, 8; XII, 16, ceux qui auront été dispersés parmi les nations et que Jahvé ramènera au pays, après les avoir rassemblés du milieu des peuples, XI, 17; XVI, 53; XX, 34; XXXIV, 13; XXXVI, 24; XXXVII, 21; XXXIX, 25-28, par opposition à ceux qui sont demeurés en Palestine et qui ont continué d'offenser Dieu, XI, 15, 21; XXXIII, 24 sq., après toutefois qu'un triage aura été opéré, par l'effet d'un jugement divin, parmi les exilés, entre les convertis et les rebelles obstinés, XX, 36-38; XXXIV, 17 (VI, 9). — 2. Le *salut* consiste dans le rétablissement d'Israël : *a*) dans un état *social* idéal, où la paix la plus entière règne entre les deux classes principales, les gouvernants et les gouvernés, les forts et les faibles, et d'où sont exclus les perturbateurs, XXXIV; *b*) dans un état *politique* idéal, où l'unité ne sera plus brisée, comme elle l'avait été auparavant, entre les deux royaumes, XXXVII, 15-22, état au sommet duquel trône « pour toujours » un « prince », un « roi », « David, serviteur » de Jahvé, vice-gérant du nouveau royaume, représentant du Pasteur divin qui a pris désormais en mains propres le gouvernement de son troupeau, XXXIV, 10-12, 14, 15-16, 23-24; XXXVII, 24, 25 *b*, « rameau » de l'antique arbre royal replanté en son lieu, XVII, 22-24, « corne » puissante qui « poussera « à la « maison d'Israël », XXIX, 21 (héb.), « prétendant » de droit au « diadème » ôté au « méchant prince » rejeté, XXI, 30-32.

Pour tous les commentateurs, le *David redivivus* de XXXIV, 23-24, et de XXXVII, 24-25, est le Messie : soit le Christ lui-même, dont David fut le type figuratif (commentateurs catholiques, cf. Knabenbauer, p. 356 sq., 383 sq.); soit un davidide, le premier d'une nouvelle série de rois, tenant le royaume comme un autre David (commentateurs critiques). K. Begrich, *Das Messiasbild des Ezechiel*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1905, t. XLVII, p. 433-461. Après saint Jérôme et Théodoret, nombre d'exégètes n'ont vu que le Messie dans le « rameau » de XVII, 22-24. Knabenbauer, p. 179. Après saint Éphrem, quelques autres et plusieurs critiques y reconnaissent Zorobabel. Knabenbauer, p. 179; Zunz, *Bibelkritisches*, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft*, 1873, p. 678; Winckler, *op. cit.*, IIIe série, t. I, p. 142.

c) Le salut consiste encore dans un état *religieux* idéal, où le peuple, contrit du passé, sera purifié des souillures anciennes, XVI, 61; XVIII, 30-32; XX, 41, 43; XXXVI, 25 *b*, 31; XXXVII, 23 *b*; où le culte idolâtrique étranger n'a ra plus sa place, XI, 18; XX, 39; XXXVII, 23 *a*; où l'observation fidèle des « lois et ordonnances » de Jahvé sera assurée par le don divin d'un esprit et d'un cœur nouveaux, XI, 19-20; XXXVI, 26-27; XXXVII, 1-14 (vision symbolique); XXXIX, 29; où, l'ancienne alliance renouvelée pour toujours, Jahvé pourra, au milieu de son peuple, habiter à jamais son « sanctuaire » reconstruit, XVI, 60, 62; XXXVII, 26-28; *d*) dans un état de *prospérité matérielle* idéale : fertilité du sol, XXXIV, 26; XXXVI, 8-9; XXXVII, 29 *b*-31; reconstruction et repeuplement, XXXVI, 10-12; XXXVII, 33-38; sécurité complète vis-à-vis des nations ennemies, XXXIV, 25, 27-30; XXXVI, 13-15.

3. L'*organisation* d'Israël rétabli est décrite d'une façon idéale dans les c. XL-XLVIII, sous forme de vision relative : *a*) aux bâtiments du nouveau temple, XL-XLIII; *b*) à l'ordonnance du nouveau culte, XLIV-XLVI, avec description de la source merveilleuse sortant du seuil de la « maison » divine, XLVII, 1-12; *c*) au partage du « pays » entre les « douze tribus », XLVII, 13-XLVIII, 29, avec notice sur les « issues de la ville », XLVIII, 30-35.

Trois sortes d'interprétation ont été données de la vision des c. XL-XLVIII. — 1° Ou bien le contenu de ces chapitres est à prendre strictement au sens littéral et doit s'entendre d'un réel « programme de restauration » politico-religieuse tracé par Ézéchiel. Voir surtout L. Gautier, *La mission du prophète Ézéchiel*, Lausanne, 1891, p. 122 sq.; A. Westphal, *Les sources du Pentateuque*, Paris, 1892, t. II, p. 353 sq. Les notions représentées par cette législation marqueraient une phase intermédiaire entre le Deutéronome, d'une part, et la partie fondamentale du Code sacerdotal, de l'autre. Voir Holzinger, *Einleitung in den Hexateuch*, Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1893, p. 437 sq.; Driver, *Introduction*, 1897, p. 139 sq.; E. Carpenter et H. Battersby, *The Hexateuch*, Londres, 1900, t. I, p. 126 sq. Critique de cette opinion dans Knabenbauer, *op. cit.*, p. 504 sq. Les anciens rabbins avaient déjà marqué leur surprise des divergences d'Ézéchiel, XLVI, et des Nombres, XXVIII, relativement aux offrandes. *Menakhôth*, 45*a*. Quelques exégètes catholiques, Villalpand, Corneille de la Pierre, Ménochius, Gordon, Calmet, ont pensé que la description du temple s'appliquait à la fois au temple de Salomon, dont elle devait conserver la mémoire, et au temple du retour, dont elle esquissait le plan. Critique de cette opinion dans Knabenbauer, p. 501 sq. Les Juifs, cf. S. Jérôme, *Comm. in Ezech.*, *P. L.*, t. XXV, col. 375, et Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud*, Leipzig, 1880, p. 358 sq., quelques protestants, cf. Knabenbauer, p. 510, un catholique, G. K. Mayer, *Die messianischen Prophezieen des Ezechiel*, Vienne, 1864, p. 188 sq., ont appliqué littéralement la vision à l'époque messianique. Critique dans Knabenbauer, p. 510 sq. — 2° Ou bien, le prophète ayant visé au sens propre le temple et le culte du retour et de la Synagogue, son texte comporterait aussi, en réalité, une signification typique plus élevée : la restauration du temple jérusalémite et du culte lévitique serait l'ombre et la figure du temple spirituel plus parfait élevé par le Messie et du culte plus parfait réalisé par l'Église. Quelques Pères et exégètes catholiques. — 3° Ou bien les c. XL-XLVIII ne sont qu'une description symbolique et poétique du règne messianique, c'est-à-dire de l'Église. Opinion préférée des Pères, en particulier saint Jérôme, saint Éphrem, saint Grégoire le Grand, et des exégètes catholiques, Maldonat, Pinto, Mariana, Trochon. Voir Knabenbauer, p. 516 sq.; Cornely, *Introductio*, t. II, 2, p. 455 sq.

4. Le *but*, l'*intention* de Jahvé restaurant ainsi Israël est de se faire connaître de son peuple, XVI, 62; XVII, 24; XX, 38 *b*, 42 *a*, 44; XXXIV, 27; XXXVI, 38; XXXVII, 13-14; XXXIX, 28, et des nations, XXXVI, 23, 36; XXXVII, 28 *a*, ainsi que de « sauver l'honneur de son saint nom » aux yeux de tous, XX, 41 *b*, 44; XXXVI, 21-23; XXXIX, 25 *b*, 27 *b*.

2° *Prophéties de salut relatives aux nations.* — 1. A l'Égypte, XXIX, 13-16. Rassemblés quarante ans après leur dispersion, les Égyptiens ne formeront toutefois qu'un faible royaume, que ne pourra craindre la maison d'Israël, et dont elle ne pourra non plus rechercher l'alliance. — 2. A Sodome, représentant des nations, qui auront part aux bénédictions des temps messianiques, XVI, 53-58. Cf. L. Gautier, *La mission du prophète Ézéchiel*, Lausanne, 1891, p. 364 sq.; Orelli, *Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches*, Vienne, 1882, p. 406 sq.

V. Enseignements doctrinaux. — Trois notions principales dominent pour ainsi dire le livre d'Ézéchiel : celles de Dieu ou Jahvé, de la rémunération individuelle, de la fin des temps (eschatologie).

1° *Dieu.* — Pour le définir ou le dépeindre, Ézéchiel use largement de l'anthropomorphisme : il le voit en forme humaine, sur un char minutieusement décrit, le tout formant sa « gloire », I; II, 9; III, 12-14; VIII, 2-3; X, et place dans le « Nord » son séjour, I, 4, « jardin » magnifique, XXVIII, 13-16; cf. XXXI, 8-9; il met surtout en relief le souci qu'a Jahvé d'assurer, comme par un point d'honneur, sa puissance et sa sainteté divines : sa puissance, que son peuple incrédule ou que les nations païennes auraient pu croire compromise par le fait de la chute de Jérusalem, mais qui déjà s'est manifestée, ou se manifestera davantage encore dans l'avenir, par la défaite de celles-ci, XXV, 5, 7, etc.; XXXVIII, 23; XXXIX, 6 sq., 22, et par le rétablissement de celui-là, XX, 42; XXXIV, 27; XXXVI, 11, 38; XXXVII, 13-14; XXXIX, 28; sa sainteté, la « sainteté de son nom », qui se trouve ou se trouvera vengée par les mêmes événements, ayant été offensée par les fautes d'Israël, XX, 39; XXXVI, 20-23; XXXIX, 21-24, ou en danger d'être suspectée parmi les nations, XX, 9, 14, 22, 44.

2° *Rétribution individuelle.* — Cette doctrine nouvelle répond à deux objections formulées en conséquence de l'ancienne doctrine de la rétribution, qui trouvait elle-même sa formule, au temps d'Ézéchiel, dans le « proverbe » : Les pères ont mangé des raisins verts, et les dents des enfants en ont été agacées, XVIII, 2. Première objection : La voie de Jahvé n'est pas droite, il punit dans les enfants les fautes de leurs pères, XVIII, 25, 29; XXXIII, 17, 20. Deuxième objection : Ainsi punis, les enfants d'Israël sont condamnés sans retour; quoi qu'ils fassent, il leur est impossible de « vivre », d'avoir part au rétablissement, XXXIII, 10. Réponse à la première objection : Nulle faute n'est héréditaire, comme aussi, du reste, nul mérite, devant Jahvé, soit dans l'ascendance, soit dans la descendance, XVIII, 20. Qu'un homme soit juste, c'est-à-dire qu'il observe les commandements en se détournant de l'iniquité, il « vivra », XVIII, 5-9, encore que présentement il souffre des maux de la nation; mais qu'il ait un fils impie, ce fils ne « vivra » pas : il ne lui sera pas tenu compte de la « justice » de son père, XVIII, 10-13, 20. Par contre, qu'un homme soit criminel, il périra, XVIII, 18; mais qu'il ait un fils juste, ce fils « vivra » : il ne mourra pas pour l'iniquité de son père, XVIII, 14-17, 19. Réponse à la deuxième objection : Nulle faute, nul mérite ne décident d'abord du sort final de l'individu; c'est la situation religieuse et morale où se trouve celui-ci à l'heure du « jugement » de Jahvé qui seule influe sur sa destinée ultérieure, XVIII, 30 *a*; XXXIII, 20. D'où, jusqu'à cette heure, il y a toujours pour l'individu possibilité de conversion ou de chute. Ainsi, qu'un « méchant » se convertisse, il « vivra », ses transgressions seront oubliées, et sa jeune « droiture » lui sera comptée, XVIII, 21-22, 27-28; XXXIII, 12, 14-16, 19; qu'un « juste » vienne à pécher, il ne « vivra » pas, sa justice première sera oubliée, XVIII, 24, 26; XXXIII, 12, 13, 18.

3° *Eschatologie.* — Le prophète semble unir dans sa pensée le « jugement » exercé par Jahvé sur Israël et les nations avec une grande catastrophe finale qui bouleversera toute la terre. C'est ainsi que la « fin » s'abat sur Israël en même temps qu'elle « vient sur les quatre coins de la *terre*, » VII, 2 (*hā'āreç*; cf. Is., XI, 12; XXIV, 16; Job, XXXVII, 3; XXXVIII, 13), que la mer ou le feu cosmiques doivent anéantir la cité de Tyr, XXVI, 3-5; XXVIII, 18; que les ténèbres des cieux éteints, l'arrêt du jeu des eaux de l'abîme présideront à la ruine de l'Égypte, XXX, 3, 18; XXXI, 15; XXXII, 7-8; que de grandes convulsions de la nature doivent accompagner la chute de *Gog*, XXXVIII, 20. Mais il est à remarquer que partout le « jugement » s'accomplit en fin de compte par le moyen de faits de guerre dont la catastrophe naturelle et mondiale n'est alors qu'une image ou représentation poétique. Il reste cependant qu'Ézéchiel a eu l'idée, lui aussi, d'un « jour de Jahvé », d'un « jugement » d'une portée universelle, comme plusieurs autres prophètes. Cf. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Gœttingue, 1905, p. 141 sq.

VI. Commentateurs. — 1° *Catholiques.* — Origène composa « sur Ézéchiel, vingt-cinq livres, » Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. XXXII, 1, 2, Hemmer et Lejay, *Textes et documents*, t. XIV, p. 238-239, dont l'Ὡριγένους φιλοκαλία de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze, c. XI, *P. G.*, t. XIII, col. 663-666, a sauvé un seul passage appartenant au l. XX. Cf. Charles de la Rue, *Opera omnia*, Paris, 1733-1759, t. III, p. 352-353, 406-437; *P. G.*, t. XIII, col. 768-828, qui donnent de cet ouvrage des *Selecta ex catenis*, et A. Mai, *Nova veterum Patrum bibliotheca*, Rome, 1854-1857, t. VII *b*, *præf.*, p. V-VI, qui y ajoute quelques nouveaux fragments *P. G.*, t. XVII, col. 288. Origène composa aussi des homélies sur Ezech., XI, 5, dont quatorze nous ont été conservées dans une traduction latine par saint Jérôme, *P. G.*, t. XIII, col. 665-768; *P. L.*, t. XXV, col. 723-826. S. Éphrem, *Explanatio in Ezechielem*, *Opera syriaca*, Rome, 1740, t. II, p. 165-202, fragmentaire; Théodoret, *In Ezechielis prophetiam interpretatio*, *P. G.*, t. LXXXI, col. 807-1256; Apollinaire de Laodicée, le Jeune, dans A. Mai, *op. cit.*, t. VII *b*, p. 82-91, fragments exégétiques; Polychronius, *ibid.*, p. 92-127, fragments de scolies; Hésychius (moine, 433), *P. G.*, t. XCIII, col. 1385 sq., scolies; S. Jérôme, *Commentariorum in Ezechielem libri XIV*, *P. L.*, t. XXV, col. 15-512; S. Grégoire le Grand, *Homiliarum in Ezechielem libri II* (I, 1-IV, 3; XL, 1-49), *P. L.*, t. LXXVI, col. 785-1072; extraits des œuvres de ce Père par saint Patère, *Testimonia in Ezechiele prophetæ*, *P. L.*, t. LXXIX, col. 983-998; Raban Maur, *Comm. in Ezech.*, *P. L.*, t. CX, col. 493-1084; Rupert de Deutz, *In Ezech. proph. libri II* (I-XII; XL-XLVIII), *P. L.*, t. CLXVII, col. 1419-1498; Richard de Saint-Victor, *In visionem Ezechielis*, *P. L.*, t. CXCVI, col. 527-600; Nicolas de Lyre, *Postillæ perpetuæ*, Rome, 1471-1472, t. II; Denys le Chartreux, *Enarratio in Ezechielem*, dans *Opera*, Montreuil, 1900, t. IX, p. 411-676; Vatable, *Annotationes*, Salamanque, 1584 (édition expurgée); P. Serrano, *Comm. in Ezech.*, Anvers, 1572, 1609; J. Maldonat, *Comm. in prophetas Jerem., Ezechielem*, etc., Lyon, 1609; Paris, 1610; dans Migne, *Cursus completus Scripturæ sacræ*, t. XIX, col. 645-1016; H. Pinto, *Comm. in Ezech.*, Salamanque, 1568; Prado et Villalpand, *In Ezechielem explanationes*, 3 in-fol., Rome, 1596-1604; J. Mariana, *Scholia brevia in Vetus ac Novum Testamentum*, Madrid, 1619; G. Sanchez (Sanctius), *Comm. in Ezechielem et Dan.*, Lyon, 1619; Louis d'Alcasar, *In eas V. T. partes, quas respicit Apocalypsis*, Lyon, 1632; J. Tirin, *Comm. in Vetus et Novum Testamentum*, Lyon, 1678; Th. Malvenda a commenté les seize premiers chapitres d'Ézéchiel, *Comment. in sac. Script.*, Lyon, 1650, t. V; Corneille de la Pierre, *Comm. in IV prophetas majores*, Anvers, 1664; Ménochius, *Brevis explicatio*, Cologne, 1630; Calmet, *Commentaire littéral*, 2e édit., Paris, 1726, t. VI, p. 353-608; Neteler, *Gliederung des Buches Ezechiel*, Munster, 1870; Le Hir, *Les grands prophètes*, édit. Grandvaux, Paris, 1877; Trochon, *Ézéchiel*, Paris, 1880; J. Knabenbauer, *Commentarius in Ezechielem prophetam*, Paris, 1890; P. Schazl, *Das Buch Ezechiel*, Vienne, 1902.

2° *Non catholiques.* — 1. *Juifs.* — Raschi, trad. lat. par Breithaupt, Gotha, 1713; D. Kimchi, *Biblia rabbinica*, Bâle, 1618; Abarbanel, Pesaro, 1520; Amsterdam, 1661. — 2. *Protestants.* — J. G. Eichhorn, *Die hebr. Propheten*, Gœttingue, 1816-1819; 2e édit., 1824; Rosenmuller, *Scholia in V. T.*, 2e édit., Leipzig, 1826, t. VI; F. W. C. Umbreit, *Praktischer Kommentar über die Propheten*, Hambourg, 1841-1846; H. A. C. Hävernick, *Comment. über den Propheten Ezechiel*, Erlangen, 1843; Hitzig, *Das Buch Ezechiel*, Rostock, 1847; E. Henderson, *Commentary on Ezekiel*, Londres, 1855; P. Fairbairn, *Ezekiel, an exposition*, Londres, 1863; 4e édit., Édimbourg, 1876; Kliefoth, *Das Buch Ezechiels*, 2 vol., Schwerin, 1864; H. Ewald, *Die Propheten des Alten Bundes erklärt*, Gœttingue, 1868, t. II; F. W. I. Schröder, *Der Prophet Hesekiel*, Bielefeld et Leipzig, 1873; E. Reuss, *Les prophètes*, Paris, 1876, t. II; F. Hitzig et R. Smend, *Der Prophet Ezechiel*, Leipzig, 1880; Franz Delitzsch, *Der Prophet Ezechiel*, 2e édit., Leipzig, 1882; G. Currey, *Ezekiel*, Londres, 1882; C. H. Cornill, *Das Buch des Propheten Ezechiel herausgegeben*, Leipzig, 1886; H. Meulenbelt, *De prediking van den profeet Ezechiel*, Utrecht, 1888; A. B. Davidson, *Ezekiel*, Cambridge, 1892; B. Blake, *How to read the Prophets*, Édimbourg, 1892-1894, t. IV; J. Skinner, *Ezekiel*, Londres, 1895; C. von Orelli, *Das Buch Ezechiel*, Leipzig, 1896; A. Bertholet, *Das Buch Hesekiel*, Tubingue, Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1897; E. H. Plumptre, *Ezekiel*, Londres, 1898; Krätzschmar, *Das Buch Ezechiel*, Gœttingue, 1900; Cobern, *Ezekiel and Daniel*, New York, 1903; Jahn, *Das Buch Ezechiel auf Grund der Septuaginta hergestellt, übersetzt und kritisch erklärt*, Leipzig, 1905; *Ezekiel*, dans *The biblical illustrator*, Londres, 1906; Redpath, *The book of Ezekiel*, Londres, 1907; Lofthouse, *Ezekiel*, Londres, 1907; Maclaren, *The books of Ezekiel, Daniel and the minor Prophets*, Londres, 1908.

F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1906, t. II, p. 725-757; E. Philippe, art. *Ézéchiel*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 2154-2162; R. Cornely, *Introductio specialis*, Paris, 1897, t. II, p. 432-465; S. R. Driver, *Introduction to the literatur of the Old Testament*, Édimbourg, 1897, p. 278-293; trad. allemande de Rothstein, *Einleitung in die Litteratur des Alten Testaments*, Berlin, 1896, p. 298-318; C. H. Cornill, *Einleitung in das A. T.*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1896, p. 175-177; G. Wildeboer, *Die Literatur des Alten Testaments*, 2e édit., Gœttingue, 1905, p. 245-257; H. L. Strack, *Einleitung in das A. T.*, Munich, 1906, p. 102-106; F. Gigot, *Special introduction*, New York, Cincinnati, Chicago, 1906, t. II, p. 312-332; L. Gautier, *La mission du prophète Ézéchiel*, Lausanne, 1891; *Introduction à l'A. T.*, Lausanne, 1906, t. I, p. 512-556; J. Lajéiak, *Ézéchiel, sa personne et son enseignement* (thèse), Paris, 1905; W. Harvey-Jellie, *Ezekiel, his life and mission*, Édimbourg, 1906; *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brisgau, 1886, t. IV, col. 1159-1163; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1898, t. V, p. 704-713; *Encyclopædia biblica*, Londres, 1901, t. II, col. 1456-1472; *Dictionary of the Bible*, Édimbourg, 1898, t. I, p. 814-820; *The catholic encyclopedia*, New York, 1909, t. V, p. 737-739.

L. Bigot.

EZNIK DE KOLB, théologien arménien, du Ve siècle, dont nous possédons une remarquable réfutation des sectes principales qui foisonnaient de son temps en Arménie. De sa vie elle-même on sait fort peu de

chose. Envoyé par saint Sahak le Grand († 440), d'abord à Édesse, puis à Constantinople, pour y traduire dans sa langue maternelle les principaux écrits des Pères et des autres écrivains ecclésiastiques, il demeura dans la capitale de l'empire jusqu'à l'époque du concile d'Éphèse (431), dont il rapporta dans sa patrie les actes authentiques. Puis le silence se fait sur son nom jusqu'en 449, où on le retrouve parmi les Pères du synode national d'Artaschat comme évêque de Pagrévand ou Pacrévant : tous les critiques s'accordent du moins à reconnaître dans le prélat homonyme de ce synode l'auteur de la *Réfutation des sectes*. Quant à son surnom, il lui vient de son pays natal, le bourg de Kolb dans la province de Taik. On ignore l'époque de sa mort.

Eznik occupe une des premières places parmi les *traducteurs*, c'est-à-dire parmi cette pléiade de savants arméniens, qui s'appliquèrent au ve siècle à doter leur patrie des chefs-d'œuvre théologiques de l'Église grecque : il prit une part importante dans la traduction de la Bible, dont il avait rapporté de Constantinople des manuscrits très soignés. Malheureusement la plupart de ces interprètes, satisfaits de prendre leur bien où ils le trouvaient, ont généralement négligé de nous renseigner sur leurs sources, et celles-ci ne se laissent découvrir qu'à force de patientes recherches. C'est en particulier le cas pour l'ouvrage principal d'Eznik, la *Réfutation des sectes*. Cet ouvrage, composé, au témoignage de Weber, *Tüb. Quartalschrift*, 1897, p. 367-398, entre les années 441 ou mieux 445 et 448, a pour but d'opposer aux philosophes grecs, encore puissants alors, au mazdéisme que les rois de Perse, maîtres depuis 428 de la plus grande partie de l'Arménie, cherchaient à implanter dans le pays, aux manichéens et aux gnostiques qui pullulaient dans ces contrées, la pureté de la doctrine chrétienne. Il se divise, suivant la diversité des ennemis à combattre, en quatre livres. Le Ier s'attaque à la théorie païenne de l'éternité de la matière et de la nature substantielle du mal. Dans le IIe, l'apologiste arménien s'en prend au dualisme persan d'abord, puis il traite assez au long de la démonologie, du fatalisme païen et de l'astrologie chaldéenne. L'exposé des systèmes philosophiques de la Grèce, en particulier de leur astrologie, occupe le IIIe livre. Le IVe enfin est consacré en entier aux doctrines gnostiques de Marcian. Écrit dans un style très pur, l'ouvrage d'Eznik est regardé par les littérateurs arméniens comme l'un des plus beaux monuments de la langue nationale. Mais les théologiens de tout pays auront intérêt à le consulter aussi pour sa seule doctrine : non point qu'Eznik soit très original, mais il fait un emploi judicieux des autres écrits apologétiques parus avant lui, en particulier de Méthode d'Olympe, de Basile de Césarée, d'Hippolyte et d'Aristide, et enfin du *Panarion* de saint Épiphane; il fournit surtout un exposé très fidèle des hérésies contemporaines telles qu'elles étaient comprises et pratiquées en Arménie. A ce point de vue, la *Réfutation des sectes* mériterait d'être mieux connue.

Édité pour la première fois à Smyrne, en 1762, par les soins de l'archevêque arménien de cette ville, Abraham, à l'instigation du fameux patriarche de Constantinople, Jacques († 1764), d'après un seul manuscrit aujourd'hui détruit, l'ouvrage d'Eznik a été souvent réimprimé depuis. On cite en particulier les éditions de Venise, 1826, 1850, 1863, de Constantinople, 1864, 1869, 1871, de Paris, 1860, mais toutes ces réimpressions sont aujourd'hui surpassées par la grande édition critique du savant méchitariste viennois, Grégoris Kalemkiar, qui a considérablement épuré le texte et élucidé la doctrine dans un copieux et érudit commentaire. Traduite en français de façon fort superficielle par Le Vaillant de Florival, in-8°, Paris, 1853, la *Réfutation des sectes* n'est utilement accessible aux non-arménisants que dans l'excellente traduction allemande du chanoine Jean Michel Schmid : *Des Wardapet Eznik von Kolb « Wider die Sekten »*, in-8°, Vienne, 1900.

† L. Petit.

F

1. FABER Barthélemy, religieux augustin, né à Wurzbourg, mort le 15 février 1739. Il publia : 1° *Schola perfectionis christianæ*, Dillingen, 1690; 2° *Christliches Leben des innerlichen Menschen*, Constance, 1703; Augsbourg, 1726; trad. latine par le P. Aurèle Westhofen sous ce titre : *Vita christiana interioris hominis*, Constance, 1705; 3° *Eremus mystica sive methodus in secessu octiduano et triduano exercitiorum spiritualium observanda*, Saint-Gall, 1706; Salzbourg, 1718; 4° *Geistliche Sendschreiben*, Augsbourg, 1706; 5° *Vita et passio Jesu Christi*, Constance, 1722; 6° *Geistliche Seelenspeise*, Constance, 1735.

Höhn, *Chronologia provinciæ rheno-suevicæ ordinis S. P. Augustini*, Wurzbourg, 1744, p. 373; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 322, 323; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, Rome, 1860, t. III, p. 26.

A. Palmieri.

2. FABER Frédéric-William, oratorien anglais, né le 28 juin 1814 à Calverley, Yorkshire, d'une famille calviniste exilée de France par la révocation de l'édit de Nantes, mort le 26 septembre 1863. Célèbre écrivain ascétique, devenu, en France, par la diffusion de ses ouvrages, « un homme populaire ». Dès ses années d'études à Balliol d'Oxford, il subit l'influence de Pusey et de Newman et alla avec ce dernier à Rome; puis il y retourne à plusieurs reprises et y est si vivement saisi par le sens catholique qu'il s'écriait : « Se tourner vers Rome est un instinct qui semble mis en nous pour la sûreté de la foi. » Il disait aussi : « Si Dieu le permet, ma vie entière sera une croisade contre la détestable et diabolique hérésie du protestantisme. » Cependant il restait toujours anglican et fut de 1839 à 1843 recteur d'Elton. Enfin, en 1845, un mois après Newman, il entra dans l'Église catholique et commença par vivre en communauté avec quelques disciples. En 1848, il s'agrégea à l'Oratoire que venait de fonder son illustre maître, qui le désigna pour diriger la maison de Londres dont il resta le supérieur jusqu'à sa mort. Il s'y fit bientôt connaître comme prédicateur et conférencier, comme directeur de conscience et écrivain ascétique. Ses nombreux ouvrages, quoique composés hâtivement en l'espace de quelques années, sont pleins de substance et de vie, et rappellent saint Bonaventure et saint Alphonse de Liguori. Les principaux sont : *All for Jesus*, Londres, 1853 (traduit en français ainsi que la plupart des suivants); *Growth in holiness*, Londres, 1854; *The blessed sacrament*, Londres, 1855; *The Creator and the creature*, Londres, 1858; *The foot of the cross*, même année; *The precious Blood*, Londres, 1860; *Bethleem*, même année. Il faut aussi citer sa collection, continuée après sa mort, de *Lives of the canonised saints and servants of God*, 42 vol., Londres, 1847-1856. Mentionnons enfin l'*Esprit du P. Faber*, extrait de ses œuvres, par Léon Gautier, Paris, 1874, et *Pensées et maximes de P. Faber*, Paris, 1879.

Bowden, *The life and letters of F. W. Faber*, Londres, 1859; 2e édit., 1888; trad. franç., par le P. Philpin de Rivière, Paris, 1872; Klein, *Fr. W. Faber*, Fribourg-en-Brisgau, 1879; Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*, t. II, p. 21, 280; Guibert, *Le réveil du catholicisme en Angleterre au XIXe siècle*, p. 226-244, et l'appendice *G* bibliographique, très complet; Gillow, *Bibliographical dictionary of engl. cathol.*, t. II, p. 207-219; *The catholic encyclopedia*, New York, 1899, t. V, p. 740.

A. Ingold.

3. FABER Jean, dominicain, n'est pas originaire de Suisse, comme on l'avait cru jusqu'alors à la suite d'Echard, *Scriptores ordin. præd.*, t. II, p. 80, et comme le portait de fait l'inscription qui se trouvait dans l'église des dominicains d'Augsbourg, composée dans le cours du XVIIIe siècle, sur la foi d'Echard. Voir Veith, *Bibliotheca Augustana*, Augsbourg, 1785, t. I, p. 62. La même erreur se trouve rééditée dans la *Realencyklopädie für protest. Theologie*, 1898, t. V, p. 717. De fait, Jean Faber naquit à Augsbourg en 1470; il le déclare formellement dans l'oraison funèbre de Silinen, aussi bien que dans la dédicace de ce discours. Il eut une jeunesse très appliquée à l'étude; il signe lui-même : *artium ac sacre theologie doctor*. Il acheva ses études théologiques en Italie. Au chapitre général de Milan (1505), Jean Faber, désigné sous le nom de *Johannes de Augusta Alemanus*, est assigné au *studium* de Venise comme maître des étudiants pour la première année, pour la seconde année comme lecteur biblique et en qualité de bachelier pour la troisième année. *Acta capitulorum generalium*, édit. Reichert, t. IV, p. 50. Au chapitre général de Pavie (1507), il est promu maître, *ibid.*, p. 60; cependant il n'est confirmé comme tel que par le chapitre général de Gênes, en 1513. *Ibid.*, p. 117. Il semble avoir été promu à l'université de Padoue. Dès 1507, Faber était retourné à Augsbourg, où il fut élu prieur; d'après l'inscription rapportée par Veith, *op. cit.*, cette première élection aurait eu lieu le 24 juillet MDII (sans doute pour MDVII). De 1512 à 1515, il donne tous ses soins à la reconstruction de l'église du couvent d'Augsbourg. A cette occasion, il obtient une bulle de Léon X *pro reparando ecclesiam domus S. Dominici Augustensis* (signalée dans le catalogue de la bibliothèque du Dr Kloss, Londres, 1835, n. 1508), et publie *Instructio summaria pro executione negotii indulgentiarum sanctissimi jubilei in favorem fabrice ecclesie fratrum prædicatorum Augustæ concessarum*, s. l. n. d. Dans cette instruction, aussi bien que dans celle publiée en 1513 par le chapitre de la cathédrale de Constance, qui n'est qu'une répétition de la première, on s'en tient, sur la doctrine des indulgences et sur les conditions à remplir pour les gagner, aux prescriptions antérieures de Raymond Peraudi, de Christian Bomhauer et à celles plus récentes de Jean Arcimbold et d'Albert de Brandebourg. Voir N. Paulus, *Tetzel*, Mayence, 1899; *Histor. Jahrbuch*, t. XXI (1900), p. 645 sq. On y explique les quatre points principaux : l'indulgence pour les vivants, le billet de confession, la participation aux biens spirituels de l'Église et l'indulgence pour les morts. L'indulgence pour les vivants, en dehors de la visite des églises et

l'aumône, ne pouvait se gagner sans une vraie confession; au contraire, l'indulgence à gagner pour les morts ne nécessitait pas la confession; il suffisait de faire l'aumône prescrite. Les pauvres n'étaient point tenus à l'aumône. La prédication de cette indulgence amena un conflit entre le prieur d'Augsbourg et le pouvoir impérial. Par décret lancé d'Inspruck, le 7 mars 1515, Maximilien Ier ordonnait aux divers princes et villes impériales de confisquer l'argent ainsi recueilli et d'interdire la prédication de l'indulgence pour Augsbourg. Cf. N. Paulus, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, *Johann Faber*, p. 294. Quelque temps après, l'empereur, étant venu lui-même à Augsbourg, rapporta son premier décret par un autre du 13 avril 1515 : on s'accordait sur la base d'une répartition des fruits de la prédication des indulgences entre la Chambre apostolique, le chapitre de la cathédrale et le couvent des prêcheurs.

Dans le courant de l'été 1515, Jean Faber se rendit à Bologne pour y disputer avec Jean Speiser, curé de Saint-Maurice d'Augsbourg, qui souvent dans ses prédications l'avait pris à parti. On a retrouvé, à l'intérieur de la reliure du codex *18052* de la bibliothèque de la ville de Munich, l'annonce imprimée de cette dispute : *Disputabuntur Bononiæ anno MDXV die VIII mensis julii p. Rev. sacre theologie professorem magistrum Johannem Fabrum ordinis fr. predicatorum congregationis Germanie vicarium generalem, priorem conventus Augustensis. Ad concurrentiam venerabilis viri dni Johannis N. decretorum doctoris, plebani S. Mauricii Augustensis, juxta obligationem ac sponsionem per ipsum sepius factam in suis concionibus publicis Auguste coram magna populi multitudine. Quapropter dictis mense et die illic dominatio sua compareat.* Cf. N. Paulus, *op. cit.*, p. 295. Nous ne savons si Speiser se présenta. Mais un docteur fameux d'Ingolstadt, Jean Eck, profita de l'occasion pour aller soutenir devant l'université de Bologne ses idées sur le prêt à intérêt. Cf. J. Schneid, *Dr J. Eck und das kirchliche Zinsverbot*, dans *Hist. pol. Blättern*, 1891, t. CVIII, p. 241 sq. Le 8 juillet, Jean Faber argumenta sur cette proposition : *Asserere papam non posse pro temporali subsidio, ad laudem et honorem Dei ordinato, indulgentias plenarias pro expiatione omnium penarum suarum animabus in purgatorio, saltem per modum suffragii, concedere, impium, scelestum ac sanctis doctoribus omnino contrarium est. Immo nihil fidei contrarium, sed potius pie credendum papam etiam per modum auctoritatis animabus in purgatorio existentibus indulgentias posse dare, si id fiat pro eis quod in bulla est expressum.* Sur ce point, Jean Eck était absolument du même avis que Faber : *Indulgentiæ mortuis non tantum per modum suffragii, sed autoritate a papa dari possunt. Eckii Orationes tres*, Augsbourg, 1515, fol. 3 *a*. Les discussions portèrent aussi sur le prêt à intérêt. Sur ce point encore, les deux docteurs se trouvèrent à peu près d'accord, si ce n'est que Jean Eck faisait de l'intérêt une chose due en justice. Voici la position de la thèse de Jean Faber : *Ab omni usura cuilibet christiano homini sub pena privationis vite eterne est abstinendum... Ubi vero nihil desisum in contractu aliquo usurarius sit necne, periculosum ac temerarium est, omnes eos damnare qui hujusmodi contractu utuntur. Contractus, ubi Petrus consignat Johanni mercatori centum, malens (quantum in se est) puram societatem inire, sed neminem reperit acceptantem, annuatim quinque lucri causa recipiens, ita tamen ut si Johannes absque lata culpa damnum paciatur, ipse paratus sit proporcionabiliter tantumdem participare de damno etiam in capitali, et non amplius, honestus, necessarius et nequaquam usurarius est censendus. Igitur sic contrahentes absolute et simpliciter usurarios appellare, frivolum ac temerarium piarumque aurium offensivum est.* Jean Faber ne demeura que quelques jours à Bologne et n'y enseigna pas, comme le dit Echard, t. II, p. 80, se basant sur un texte mal interprété de Leandre Alberti, *De viris illustribus*, etc., Bologne, 1521, fol. 142 *a*. De retour à Augsbourg, il reçut le titre de conseiller impérial, mais il ne fut jamais, comme on l'a dit, ni confesseur, ni prédicateur ordinaire de Maximilien Ier. Il eut à surveiller l'érection d'un grand couvent pour 60 religieux et en même temps, dépendant du couvent, la fondation d'une Académie pour l'étude du grec et du latin, l'une et l'autre fondation étaient hautement patronées par l'empereur. Cf. A. Lier, *Der Augsburgische Humanistenkreis*, dans *Zeitschrift des histor. Vereins für Schwaben*, 1880, t. VII, p. 76. C'est pour obtenir la bienveillance de Léon X en faveur du futur établissement que Jean Faber se rendit à Rome en 1517. Là il prononça l'oraison funèbre du capitaine de la garde suisse, attribuée faussement à Jean Fabri de Leutkirch : *Oratio funebris habita in exequiis Gasparis de Silinon capitanei Helvetiorum : a custodia secretiori corporis pont. max. Leonis X habita Rome MDXVII, die XXVI augusti*, in-4°, s. l. n. d. La mort de Maximilien Ier (12 janvier 1519) vint ruiner le projet d'un Athenæum. Jean Faber fut chargé de prononcer l'oraison funèbre : *Oratio funebris in depositione gloriosis. imp. cæs. Maximiliani... in oppido Wels... per fratrem Joannem Fabrum Augustanum, theologum ordinis fratrum prædicatorum, habita anno Christi MDXVIIII, die XVI januarii*, in-4°, Augsbourg, 1519. Jean Faber avait été nommé, en 1511, vicaire général de la congrégation dominicaine de Germanie supérieure avec, sous sa direction, les couvents d'Augsbourg, Wurzbourg, Spire, Constance, Fribourg, Zurich, Strasbourg, Haguenau, etc. Dans une lettre du 12 août 1519, adressée à Pirkheimer, nous voyons, en même temps que les causes de l'opposition que Jean Faber rencontra dans son gouvernement, quelles idées il professait touchant la renaissance des études, même au point de vue théologique. Il dit qu'un des plus forts griefs que l'on a contre lui, c'est de ne pas faire chorus avec tous les autres contre Reuchlin et les autres humanistes savants d'Allemagne. C'est pourquoi il a besoin qu'on l'aide. Sans doute, l'empereur, en 1518, lui a donné raison, mais depuis sa mort, ils se sont unis contre lui au cardinal Cajetan. Il ne les craint pas pour le moment, placé qu'il est sous la protection des commissaires royaux... Lui aussi désire une vie réformée, mais autre qu'eux. On lui a reproché son dédain de la théologie : la vraie théologie, au contraire, a toujours eu son plus grand respect, et il voudrait pouvoir passer sa vie à l'étudier de toutes ses forces, mais d'une autre façon qu'eux. Depuis sa jeunesse, il a eu en horreur tous ces sophismes et ces questions inutiles. Il désire que les théologiens parlent un bon latin et qu'ils suivent, pour traiter des mystères de Dieu, des méthodes des anciens Pères, de saint Augustin, de saint Jérôme. Parmi les moines, quelques-uns au moins devraient savoir le grec et l'hébreu. Sans la mort de Maximilien, il serait arrivé à ses fins; il espère que Charles-Quint reprendra le projet de son grand-père pour le mener à bien, etc.

Dans un voyage que Jean Faber fit à la fin de l'année 1520 avec le cardinal Math. Lang, dans les Pays-Bas, dans le but d'intéresser le nouvel empereur à sa cause, il eut l'occasion de se lier, à Louvain, avec Érasme. Le dominicain humaniste fut vite en faveur. Érasme, en plusieurs lettres, le recommande aux personnes les plus influentes : le 3 octobre, au trésorier impérial Jacob Willinger, t. III, p. 583; au chancelier Mercurius Cattinara, 4 octobre, *ibid.*, p. 584; le 8 octobre au cardinal Albert de Brandebourg, archevêque de Mayence. *Ibid.*, p. 584 sq. La cause de cette sympathie était toute dans l'attitude prise par Jean Faber vis-à-vis de Luther, dans la première phase de son évolution. Il s'était rencontré avec les humanistes dans le jugement sur la prétendue réforme, et le chef des humanistes lui en était reconnaissant. Érasme et Faber se rencontrèrent encore à Cologne, d'où Érasme écrivit à propos du prieur d'Augsbourg une longue lettre à Conrad Peutinger. Érasme, *Opera*, t. III, p. 590 sq. D'après cette lettre, le jugement de Faber sur Luther est celui d'un humaniste, partant assez favorable. Les mêmes idées se trouvent encore exposées dans un court mémoire en latin écrit par Faber et qui nous a été conservé par Spalatin : *Judicium fr. Jo. Fabri in causa Lutheri*, 1521. Voir les diverses traductions ou éditions dans Paulus, *op. cit.*, p. 303, note 1. Une autre consultation anonyme, mais de Jean Faber, parut par suite d'une indiscrétion, en latin, à Cologne sur la fin de 1520 ou au commencement de 1521 : *Consilium cujusdam ex animo cupientis esse consultum et R. pontificis dignitati et christianæ religionis tranquillitati*, in-4°, s. l. n. d. Voir diverses éditions ou exemplaires dans Paulus, *op. cit.*, p. 303, note 4. Cette consultation fut aussitôt traduite en allemand. On a attribué cet écrit à Érasme lui-même, mais de son côté, Érasme affirme nettement et en plusieurs rencontres qu'il est de Jean Faber. *Opera*, t. III, p. 637, 673. Cf. Paulus, *op. cit.*, p. 305-306. Faber juge assez favorablement Luther, mais il ne faut point oublier que le *Consilium* parut avant l'écrit de Luther sur la *Captivité de Babylone*. On ne croyait pas encore qu'il pouvait être chef d'un mouvement révolutionnaire; des hommes, tels que Cochläus et Wimpfeling, étaient à ce moment aussi favorables à Luther que Jean Faber. Le *Consilium*, à côté de fausses idées sur l'origine et le caractère du conflit luthérien, contient aussi d'excellentes remarques. Bien que cet écrit ait été répandu à Worms, avant le congrès, il ne paraît pas qu'on l'ait pris en considération dans les délibérations. Mention en est faite dans une dépêche de Jérôme Aléandre du 8 février 1521. Voir Paquier, *Jérôme Aléandre*, Paris, 1900, p. 192. L'oraison funèbre que prononça à Worms, pendant le congrès, le P. Jean Faber, à l'occasion de la mort du cardinal Guillaume de Croy, indisposa grandement le nonce. Il demanda que l'on sévît contre le dominicain, mais on ne lui donna pas satisfaction et Jean Faber put continuer de prêcher à Worms pendant tout le carême. Cf. Paulus, *op. cit.*, p. 310-311. Mais une fois de retour à Augsbourg, Faber, en suivant l'évolution de Luther, changea vite son appréciation sur lui. Non seulement il commença à le combattre, mais il se sépara aussi du parti des humanistes qu'il avait eu autrefois en si haute estime. En conséquence, il s'attira l'inimitié d'Érasme. Cf. *Opera*, t. III, p. 1228, 1362. Nous savons peu de choses sur les dernières années de Jean Faber. Vers la fin de 1524, il dut quitter Augsbourg; les partisans des nouvelles doctrines exigeaient son éloignement. Il se retira à Salzbourg près du cardinal Lang. Bientôt après cependant il revint à Augsbourg pour combattre les novateurs, d'où nouvel exil en 1525, nous ne savons où. Il mourut en 1530, loin de son couvent et de sa ville natale. Jean Faber fut un des nombreux esprits qui, à cette époque, crurent de bonne foi à la possibilité d'un renouveau théologique, sous l'influence de l'humanisme; c'est sans doute pour s'être trop complu dans l'exposition et la défense de ces idées nouvelles qu'il eut à se justifier auprès du cardinal Cajetan, attaché aux méthodes traditionnelles. Il fut détrompé par l'attitude que ne tardèrent pas à prendre nombre d'humanistes et surtout Luther.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. II, p. 80; surtout N. Paulus, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (1518-1563)*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, p. 292-313; J. Paquier, *Jérôme Aléandre*, Paris, 1900, p. 191, 192.

R. COULON.

4. FABER Jean, dit DE CARVIN (*a Carvinio*), dominicain français du milieu du XVe siècle. Originaire de Carvin-Épinay (Pas-de-Calais). C'est en qualité de chapelain de Maximilien Ier que nous le voyons accompagner ce prince lorsqu'il vint en 1477 en Belgique pour y épouser Marie de Bourgogne, fille unique de Charles le Téméraire. Cet auteur aurait composé un livre de théologie ascétique, à peu près introuvable aujourd'hui. Il portait ce titre : *Compendiosa ex variis libris exhortatio ad omnes Christi fidelium status, collectio excellentis patris dni Johannis Fabri de Carvinio, divi prædicatorum ordinis sacræ paginæ professoris, Maximiliani Cæsaris domestici capellani*, s. l. n. d., mais sous le règne de Maximilien Ier.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719, t. I, p. 856; *Kirchenlexikon*, 1886, t. IV, p. 1171.

R. COULON.

FABIEN (Saint) succéda au pape Antéros le 10 janvier 236 et siégea jusqu'aux débuts de la persécution de Dèce, en 250. Selon Eusèbe, *H. E.*, VI, 29, *P. G.*, t. XX, col. 588, son élection avait été miraculeuse : une colombe, descendue sur la tête de Fabien à la vue des électeurs, l'avait désigné, simple laïque, nouveau venu et presque inconnu dans Rome, à leurs suffrages unanimes. Peu après, les édits de persécution de Maximin le Thrace cessèrent, lui mort, d'être appliqués, et ses successeurs, Gordien III, 238-243, Philippe l'Arabe, 243-249, celui-ci chrétien peut-être de naissance, laissèrent les fidèles en paix. Mais Fabien, l'un des premiers, mourut victime de la persécution de Dèce, le 20 janvier 250, Eusèbe, *H. E.*, VI, 39, col. 600, et fut inhumé, le lendemain de son supplice, dans la chambre du cimetière de Calliste où reposaient déjà la plupart de ses prédécesseurs du IIIe siècle. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 59. Malheureusement, tout détail manque sur son martyre.

Du pontificat de saint Fabien nous ne savons en somme que peu de chose. Organisateur éminent, Fabien régla l'administration paroissiale de Rome et constitua, en quelque sorte, les cadres d'une Rome chrétienne, répartissant les régions urbaines entre les sept diacres, instituant de plus sept sous-diacres, pour concourir avec les sept notaires ecclésiastiques à la rédaction des actes authentiques des martyrs, élevant aussi « maintes constructions dans les cimetières. » *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 149; *Catal. Liberian.*, Duchesne, p. 4, 5. C'est Fabien sans doute qui a promu Novatien au sacerdoce. Il eut à intervenir au dehors dans une grosse affaire africaine, la déposition de Privat, évêque de Lambèse, « pour des fautes nombreuses et graves, » S. Cyprien, *Epist.*, LIX, 10, *P. L.*, t. III; la lettre du pape, qui était fort sévère contre Privat, et probablement écrite en latin, est perdue. Le mémoire justificatif adressé par Origène à saint Fabien, au début de son règne, Eusèbe, *H. E.*, VI, 36, 4, *ibid.*, col. 596; S. Jérôme, *Epist.*, LXXXIV, n. 10, *P. L.*, t. XXII, col. 751, et la réponse du pape ont également péri. Ce que nous dit saint Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, I, 28; X, 31, *P. L.*, t. LXXI, col. 175, 563, d'une mission de sept évêques envoyée dans la Gaule, ne mérite guère créance. Le pseudo-Isidore prête en outre à saint Fabien trois lettres qui ne sont pas de lui; Gratien et des canonistes postérieurs lui attribuent aussi diverses dispositions apocryphes touchant la procédure ecclésiastique, la législation du mariage, celle

de l'eucharistie, celle des ordinations sacrées, etc. *P. L.*, t. x, col. 175-202.

Harnack, *Geschichte der altchristl. Literatur*, p. 389, 648; Id., *Die Chronologie der altchristl. Literatur*, t. II, p. 32, 48, 209, 340, 406; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Literatur*, t. II, p. 576-577; Allard, *Histoire des persécutions*, t. II, p. 275 sq.; Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1906, t. I, p. 323, 370, 409.

P. Godet.

1. FABRE Jean-Claude, littérateur, né à Paris le 25 avril 1668, mort dans cette ville le 22 octobre 1753. Il entra à l'Oratoire et y enseigna la philosophie et la théologie. Des articles qu'il publia dans le *Dictionnaire de Richelet* le contraignirent en 1709 à quitter cette congrégation, où il fut admis de nouveau en 1715. Outre divers ouvrages sur les auteurs païens, J.-Cl. Fabre publia : *Generalis dictionarii latino-gallici epitome*, in-8°, Lyon, 1715, 1726, 1740, 1759; *Entretiens de Christine et de Pélagie, maîtresse d'école, sur la lecture des épîtres et évangiles des dimanches et fêtes*, in-12, Douai, 1717; *Appendix de diis et heroibus poeticis, ou Abrégé de l'histoire poétique qui traite des dieux et des héros de la fable, avec des notes qui servent d'explication au texte latin et aux principales difficultés qui s'y trouvent, mises en français pour la facilité des commençants*, in-12, Paris, 1726. Son œuvre principale fut : *Histoire ecclésiastique pour servir de continuation à celle de l'abbé Fleury*, 16 in-4° et in-12, Paris, 1734. Dans ces volumes peu estimés, J.-Cl. Fabre traite de la période qui va de 1414 à 1595 et il y introduit presque toute l'histoire profane. Il y fait preuve d'un gallicanisme outré, aussi l'auteur dut-il, par ordre, laisser son ouvrage inachevé. Il collabora à la traduction française de l'*Histoire universelle* du président de Thou qui parut en 1734 et en fit les tables, et à l'édition qui fut publiée en 1733, 2 in-fol., Paris, des *Résolutions des cas de conscience de Delamet et Fromageau*. Il avait aussi entrepris la table du *Journal des savants* qui fut achevée par l'abbé de Claustre.

Goujet, *Journal de Verdun*, janvier 1754; Alexandre de Saint-Jean de la Croix, trad. latine de l'*Histoire ecclésiastique*, t. XXV, p. XLII; Quérard, *La France littéraire*, t. III, p. 52; Giraud et Richard, *Bibliothèque sacrée*, 1823, t. X, p. 458; Feller, *Dictionnaire historique*, 1848, t. III, p. 461; Ingold, *Supplément à la bibliographie oratorienne*.

B. Heurtebize.

2. FABRE-PALAPRAT Bernart-Raymond, né à Cordes, dans le Tarn, le 29 mai 1775, mort en 1838. Neveu d'un curé du diocèse de Cahors qui l'éleva, il étudia au séminaire de cette ville. On a prétendu qu'il avait été ordonné prêtre par un évêque constitutionnel. Ce qui est certain, c'est qu'il était en relations suivies avec plusieurs prélats intrus, parmi lesquels Grégoire et Mauviel. Quoi qu'il en soit, nous le trouvons après la Révolution marié et exerçant la médecine à Paris. S'étant fait agréger à l'ordre des Templiers, il fut sacré évêque du rite joannite par le templier Arnal, et, dit-on, évêque du rite catholique par l'évêque constitutionnel de Saint-Dominique, Mauviel, qui appartenait également à cette société. En 1803, Fabre-Palaprat, dit Raymond de Spolète, succéda à ce dernier comme grand-maître des Templiers et prit le titre de patriarche et souverain pontife des chrétiens catholiques primitifs ou de la religion primitive. En cette qualité, il fit tout d'abord peu parler de lui; mais en 1830, il se rencontra avec l'abbé Chatel, fondateur de l'*Église française*, auquel les évêques constitutionnels avaient refusé la consécration épiscopale. Le 4 mai 1831, Fabre-Palaprat l'admit avec plusieurs de ses disciples dans la milice du Temple, puis le nomma évêque-primat de l'Église française, le faisant sacrer par un soi-disant évêque joannite. L'accord ne fut pas de longue durée et Chatel ne tarda pas à refuser avec éclat de se soumettre à l'autorité du grand-maître des Templiers dont il tenait cependant et ses titres et ses ornements pontificaux. Voir t. II, col. 2340. En 1832, Fabre-Palaprat tint de solennelles réunions de l'ordre des Templiers où il paraissait revêtu d'un riche costume et entouré de nombreux officiers. Puis le silence se fit peu à peu sur son nom et il mourut oublié dans un village du midi de la France. Les quelques écrits qu'il a publiés sont tous remplis de haine contre l'Église catholique. Voici les principaux : *Levitikon, ou Exposé des principes fondamentaux de la doctrine des chrétiens catholiques primitifs : suivi de leurs évangiles, d'un extrait de la Table d'or et du rituel-cérémoniaire pour le service religieux... et précédé du statut sur le gouvernement de l'Église et la hiérarchie lévitique*, in-8°, Paris, 1831; *Épître du souverain pontife et patriarche de la religion chrétienne catholique primitive à M. l'archevêque de Paris*, in-8°, Paris, 1831; *De l'Église chrétienne primitive et du catholicisme romain de nos jours par une réunion d'ecclésiastiques*, in-8°, Paris, 1833; *Jérusalem et Rome. Débats entre les journalistes protecteurs du catholicisme romain de nos jours et les conservateurs du christianisme de l'Église primitive pour faire suite au livre : De l'Église chrétienne primitive et du catholicisme romain de nos jours*, in-8°, Paris, 1834; une lettre au rédacteur de l'*Univers religieux* insérée dans ce journal le 18 février 1834; une lettre au rédacteur des *Études religieuses* sous la date du 16 janvier 1834. A ces lettres, l'*Univers religieux* répondit le 22 février, le 13 mars, le 26 avril et le 26 juillet de cette même année 1834. On attribue encore à Fabre-Palaprat : *Recherches historiques sur les Templiers et leurs croyances religieuses*, par J. P., ancien élève de l'École polytechnique, in-8°, Paris, 1835.

[Roch, abbé], *Sciences historiques des prétendus réformateurs, Châtel, Auzou, Fabre-Palaprat et Roch*, in-18, Paris, 1834; *L'ami de la religion*, 30 juin 1831, 26 avril 1832, 9 août 1833, 8 mars 1838; Pierre l'Ermite (abbé Loutil), dans les *Contemporains*, 15 avril 1894; Feller, *Dictionnaire historique*, 1848, t. III, p. 463.

B. Heurtebize.

1. FABRI Honoré, né à Vivien-le-Grand (Bugey), le 5 avril 1607, entra dans la Compagnie de Jésus en 1626. Il enseigna pendant quatorze ans, avec beaucoup de succès, la philosophie et les sciences, spécialement à Lyon. Appelé à Rome en 1646, il fut nommé pénitencier de Saint-Pierre; il en remplit les fonctions pendant plus de trente ans et devint même recteur de ce qu'on appelait le collège des pénitenciers. Tout en s'acquittant de son important ministère, il continua à s'intéresser aux sciences naturelles, correspondant avec les principaux savants du temps et publiant divers ouvrages de physique, de mathématique, etc., que nous n'avons pas à relever ici. Il avait découvert la circulation du sang, indépendamment de Harvey. Mais il se mêla surtout activement aux controverses théologiques. Les Congrégations romaines demandèrent souvent son avis, principalement sous le pontificat d'Alexandre VII. Les jansénistes lui attribuèrent, non sans fondement, une réelle influence sur les mesures prises par le saint-siège contre leur hérésie. Au commencement de l'année 1669, on vit se répandre en France et à Rome des copies d'une lettre soi-disant adressée de Lyon par un Français à un de ses amis romains, en date du 8 janvier 1669. La paix de Clément IX, récemment conclue, y était présentée comme le résultat de manœuvres par lesquelles les jansénistes avaient indignement trompé le pape. Cette lettre fut brûlée par ordre du parlement de Paris, le 26 mars 1669. Le P. Fabri, qui était revenu à Lyon en septembre 1668 et y resta jusqu'en octobre 1669, passa pour être l'auteur de la pièce, mais il la désavoua formellement. Il avait cependant envoyé, dès le 29 novembre 1668, à un cardinal, probablement le savant Albizzi, son ami, une lettre latine, moins virulente dans sa forme que la lettre française, mais où la paix de Clément IX n'est pas appréciée autrement. Cette appréciation est, du reste, aujourd'hui, celle de l'histoire impartiale. Parmi les productions certaines du P. Fabri, la théologie peut réclamer d'abord un écrit pseudonyme pour la défense de l'immaculée conception : *Corolla virginea. Opusculum, in quo nova methodo quid de controversia immaculatæ conceptionis V. Deiparæ censendum sit, piamque sententiam certam omnino esse et infallibilem, ex decretis et constitutionibus apostolicis concluditur*, auctore Hugone Sifilino, in-12, Palerme, 1655, et ailleurs; puis, *Una fides unius Ecclesiæ romanæ contra indifferentes hujus sæculi tribus libris facili methodo asserta*, in-8°, Dillingen, 1657; *Hermanni Conringii concussio excussa et romanæ fidei firmitas inconcussa*, in-12, Augsbourg, 1664; *Summula theologica in qua quæstiones omnes alicujus momenti, quæ a scholasticis agitari solent, breviter discutiuntur ac definiuntur*, in-4°, Lyon, 1669.

C'est surtout la morale, en particulier la défense du probabilisme, qui exerça la verve combative du P. Fabri, non sans détriment de son repos. Il publia d'abord un exposé clair des principes du probabilisme légitime, dans *Pithanophilus seu Dialogus vel opusculum de opinione probabili in quo proxima morum regula, scilicet conscientia, ad sua principia reducitur*, in-8°, Rome, 1659. Il y eut plus de bruit, dix ans plus tard, pour son *Apologeticus doctrinæ moralis (ejusdem) Societatis [Jesu] in qua* (sic) *variis tractatibus diversorum auctorum opuscula confutantur*, in-fol., Lyon, 1670. Cet ouvrage, dédié comme le précédent au cardinal Albizzi, se compose de deux parties : dans la première, le *Pithanophilus* est réédité et suivi d'autres dialogues, où sont vivement réfutés divers adversaires du probabilisme, notamment le P. Vincent Baron, dominicain, et le fameux canoniste Fagnan; dans la seconde, Fabri a reproduit plusieurs opuscules dont il n'est pas l'auteur, mais ayant pour objet, les uns l'apologie du probabilisme et de certains docteurs probabilistes, les autres la question de la suffisance de l'attrition dans le sacrement de pénitence. La publication de l'*Apologeticus* à Lyon, sans *visa* romain, fut considérée comme contrevenant à la constitution d'Urbain VIII, qui défendait aux auteurs habitant Rome de rien publier en dehors sans permission du cardinal vicaire et du maître du sacré palais. Quoique le P. Fabri déclarât avoir composé ou du moins terminé son livre durant les treize mois qu'il était allé passer à Lyon pour sa santé, il dut expier ce délit par plusieurs jours de prison. En outre, l'*Apologeticus* fut prohibé par un décret du Saint-Office, daté du 20 janvier 1672, mais promulgué seulement vers la fin de mars 1672. Voir la *Correspondance de dom A. Durban*, dans la *Revue Mabillon*, novembre 1910, p. 294, et mai 1911, p. 14. Dans l'intervalle, l'ouvrage paraissait en Allemagne, fort augmenté, surtout par l'insertion d'autres opuscules, anciens et nouveaux, pour la défense du probabilisme. Cette seconde édition, dite *duplo auctior*, est en 2 in-folio, imprimés à Cologne en 1671. Parmi les additions qu'elle contient, est une réfutation des *Provinciales* de Pascal et des notes de Wendrock (Nicole), qui reproduit les écrits suivants : *Notæ in notas Willelmi Wendrockii ad Ludovici Montaltii litteras et in disquisitiones Pauli Irenæi inustæ a Bernardo Stubrocklo Viennensi theologo*, in-8°, Cologne, 1659; *Ludovici Montaltii epistolares libelli ad Provincialem refutati a Bernardo Stubrockio Viennensi theologo*, in-8°, Cologne, 1660. Les deux ont été attribués au P. Fabri, qui cependant ne les a jamais avoués. Le *Notæ in notas...* a reçu à part la flétrissure de l'Index, seulement le 27 juin 1678. Un autre opuscule réédité dans l'*Apologeticus* de 1672 et qui a été également prohibé à part, mais le 2 octobre 1673, est *Ludovici Carterii Vocontii s. th. et j. u. doctoris Justa expostulatio de P. M. Xantes Mariales O. Pr. authore bibliothecæ interpretum ad Summam D. Thomæ*, in-8°, Gergovie Vocontiorum. Sous le pseudonyme Carterius se dissimulait probablement Fabri, qui défendit aussi l'*Expostulatio* contre une réplique du P. Vincent Baron. On lui attribua également *Prodromus veliaris, in quo S. Aurel. Augustinus Hipponensis, sanctissimi Galliarum episcopi, eminentissimi cardinales Baronius et Bellarminus, et centeni Societatis scriptores vindicantur a calumniis, convitiis, imposturis, quibus scatet opus tripartitum* Henrici de Noris *in Historiam pelagianam, de quinta synodo œcumenica et Vindicias augustinianas*, auctore F. Brunone Neusser O. F. M. Recoll..., in-fol., Mayence, 1676. Il pourrait bien y avoir eu part, d'après certaines indications de ses manuscrits; cependant il a affirmé n'être pas l'auteur de cet ouvrage, *Clarorum Venetorum ad Ant. Magliabechium nonnullosque alios epistolæ*, Florence, 1745, t. I, p. 69; et Bruno Neusser est un personnage réel, franciscain, connu comme bon auteur moraliste. Voir Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 297. Si le P. Fabri eut des difficultés avec le Saint-Office, elles eurent pour cause, semble-t-il, moins ses doctrines à lui, que l'excès de vivacité qu'il mettait dans des controverses où il croyait l'honneur de tout son ordre engagé, alors qu'il s'agissait seulement d'individus méritant plus ou moins la critique. Aussi elles ne l'empêchèrent pas de rester pénitencier de la basilique vaticane jusqu'en 1680. A cette date, où le conflit entre Innocent XI et Louis XIV prenait de plus en plus d'acuité, le P. Fabri fut accusé de manifester trop de partialité pour le gouvernement français. Il reconnait, dans ses mémoires inédits, que la *régale*, qui fut le premier objet du conflit, lui paraissait une matière purement temporelle, que le roi avait pu régler de son autorité propre, sans blesser aucun droit de l'Église; et il a pu exprimer ce sentiment dans les consultations qui lui étaient demandées, soit par les cardinaux et autres membres des Congrégations romaines, soit par les agents de la France auprès du saint-siège. Cela ne suffit peut-être pas pour autoriser à dire qu'il « professait des doctrines gallicanes, » comme l'écrit M. Michaud, *Louis XIV et Innocent XI*, t. III, p. 218. En tout cas, le P. Fabri n'approuva d'aucune façon les quatre articles de la Déclaration du clergé de 1682. Dans ses mémoires déjà cités, il donne pour origine à cette Déclaration les intrigues des jansénistes. Un de ses écrits inédits répond à cette question, si les quatre articles sont susceptibles d'un sens que tous les catholiques puissent admettre et dans lequel il soit permis de les enseigner. Il montre comment, à force de subtilité, les termes des articles se prêteraient à un sens parfaitement catholique, *mais qui n'est pas le sens de leurs auteurs*, et il conclut qu'ils ne doivent pas être enseignés même dans le sens atténué. Dans ses mémoires, il nous apprend aussi que l'édit prescrivant d'enseigner les quatre articles fut sollicité par les évêques et donné par le roi en l'absence du P. de la Chaize, qui, observe-t-il, l'aurait peut-être empêché, s'il avait été à la cour. Le P. Fabri termina sa laborieuse carrière à Rome, le 8 mars 1688. Il laissait de nombreux manuscrits inédits, sur toute sorte de sujets; la plupart sont conservés aujourd'hui à la bibliothèque de la ville de Lyon.

Alegambe-Sotwell, *Bibliotheca scriptorum Societatis Jesu*, p. 350; De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 511-521; t. IX, col. 309-310; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 613-615; Döllinger-Reusch, *Geschichte*

der Moralstreitigkeiten, t. I, p. 45, 52, 279; Reusch, *Der Index*, t. II, p. 503; P. de Vregille, *Un enfant du Bugey, le P. Honoré Fabri (1607-1688)*, dans le *Bulletin de la Société Gorini*, janvier 1906, p. 5-15. Le P. Fabri a son article dans tous les grands dictionnaires biographiques.

J. Brucker.

2. FABRI Jean (en allemand Schmidt; prend quelquefois aussi le nom de *Cassius*, du latin *Cudo*) naquit à Heilbronn (Wurtemberg), en 1504. Son père s'appelait Louis; sa mère, Anna Uffrechtin, était originaire d'Ingolstadt. Ms. de la bibliothèque de Colmar, *474*, fol. 31. Il entra chez les dominicains de Wimpfen en 1520. Cf. A. Weith, *Bibliotheca Augustana*, t. I, fol. 73. En 1534, il remplit les fonctions de prédicateur à la cathédrale d'Augsbourg, jusqu'au jour (22 juillet 1534) où la prédication fut interdite aux prêtres catholiques. C'est alors que Jean Fabri se rendit à Cologne pour se livrer, à l'université, à des études plus approfondies. En 1535, il édite les sermons de Jodocus Clichtoveus, théologien de Paris : *Sermones Jod. Clichtovei*, Cologne, 1535. *Index per Johannem Fabri ad Haylbrun, divini verbi concionatorem.* La même année, il fait paraître la première édition des écrits d'un mystique anglais Richard Rolle : *D. Richardi Pampolitani eremitæ, scriptoris perquam vetusti ac eruditi, de emendatione peccatoris opusculum, nunc primum typis excusum, cum aliis aliquot appendicibus*, in-12, Cologne, 1535. L'année suivante, parait encore : *D. Richardi Pampolitani Anglosaxonis eremitæ, viri in divinis Scripturis ac veteri illa solidaque theologia eruditissimi, in Psalterium Davidicum atque alia quædam sacræ Scripturæ monumenta compendiosa juxtaque pia enarratio.* Cologne, au mois de mars 1536. L'édition est dédiée au conseil de Wimpfen et la lettre dédicatoire est riche de renseignements sur les conditions religieuses où se trouvait alors cette ville. Les doctrines nouvelles y faisaient du progrès surtout avec Erhard Schnepf; Fabri qui, après son retour de Cologne, avait commencé à prêcher à Wimpfen contre les novateurs et leurs partisans, dut quitter la ville où sa vie était menacée. H. Rocholl, *Die Einführung der Reformation in Colmar*, Colmar, 1876, p. 50. Juste à ce m ment, 1539, la ville impériale de Colmar demandait au provincial des dominicains que Jean Fabri pût venir s'établir au milieu d'eux, en qualité de prédicateur attitré de la ville, pour pouvoir lutter contre l'erreur qui les menaçait. Paul III, par un bref du 11 janvier 1540, accorde la permission demandée et confère à l'élu de nombreux privilèges. H. Rocholl, *op. cit.*, p. 47 sq. Jean Fabri était en possession de sa nouvelle charge dès le 2 septembre 1539; il demeura à Colmar jusqu'en 1545, date à laquelle il est nommé en même temps prédicateur et prieur de Schlestadt. A.-M.-P. Ingold, *Notice sur l'église et le couvent des dominicains de Colmar*, Colmar, 1894, p. 78; Paulus, *Die deutschen Dominikaner*, etc., p. 236, note 5. Il remplacé à Colmar par l'augustin Johann Hofmeister. La veille de Noël de l'année 1545, Jean Fabri fait à l'université de Fribourg un discours qui eut un certain retentissement, et qui parut sous ce titre : *Oratio pia et elegans, quam dixit ad sacram et inclytam universitatem Friburgensem Brisgoviæ venerabilis P. Johannes Fabri ad Hailbrun, cathedralis Ecclesiæ Augustensis a sacris concionibus, vigilia nativitatis Domini ac Salvatoris nostri Jesu Christi, anno Domini 1545*, in-4°, Ingolstadt, 1551. Jean Fabri fut prieur de Schlestadt de 1545 à 1547. Cf. Ingold, *op. cit.*, p. 78. Vers cette époque (1547), après la défaite de la ligue de Smalkade par Charles-Quint, le nouvel évêque de Fribourg, cardinal Otto Truchses, ayant repris possession de son siège, y appela Jean Fabri, avec le titre de prédicateur de la cathédrale. Nous devons signaler datant de cette époque et dus au zèle du dominicain un *Catéchisme* et un petit *Manuel de la confession*. Le *Catéchisme* parut d'abord à Augsbourg sans nom d'auteur ni date (1551), in-12. Deux nouvelles éditions parurent ensuite avec le nom de l'auteur à Dillingen (1558 et 1563). Aux deux dernières éditions avait été joint un long extrait du petit catéchisme de Canisius. Le catéchisme de Jean Fabri a été réimprimé par Ehr. Moufang, *Katholische Katechismen des XVI Jahrhunderts in deutscher Sprache*, Mayence, 1881, p. 415-464. Voici quel était le plan de ce petit catéchisme : l'explication du symbole des apôtres, puis des dix commandements de Dieu, du *Pater*, de l'*Ave Maria*, enfin les sacrements. La division était celle de Dietenberger, ainsi que quelques explications. Fabri avait même emprunté quelques phrases au petit catéchisme de Luther. Le catéchisme de Jean Fabri fut attaqué violemment par Wolfgang Mäuslin (*Musculus*), in-12, Berne, 1551. Dans son *Manuel de la confession*, l'auteur avait surtout pour but d'aider le pénitent à se souvenir de ses fautes, en lui faisant faire un examen de conscience. Ce petit livre parut d'abord, in-12, s. d., Augsbourg; deux éditions en furent faites ensuite à Dillingen, 1551, 1563. Voir l'analyse dans Paulus, *op. cit.*, p. 239 sq. Fabri insistait surtout sur ce point que nos œuvres satisfactoires n'ont de valeur que par les mérit s de la passion de Notre-Seigneur. Ce qui n'empêcha pas Flacius Illyricus de s'élever contre la doctrine de Fabri, comme attribuant à l'homme ce qui était vraiment du Christ : le mérite. Et pourtant jamais Fabri n'avait enseigné semblable théorie.

Jean Fabri composa encore un livre de prières, tirées des saintes Écritures et de saint Augustin. Ce livre eut un très grand succès. Il parut d'abord en allemand, in-12, Dillingen, 1550, puis à Fribourg (Suisse), 1590. Il fut traduit de bonne heure en latin : Dillingen, 1556; Cologne, 562, avec une dédicace de Jean Lorichius à l'évêque Wolfgang de Passau; Dillingen, 1573, 1579; Cologne, 1581. Toujours guidé par le même souci de past ration, Jean Fabri, vers la même époque, fit paraître un écrit sur cette question: Peut-on faire servir la sainte Écriture au détriment des hommes? (*Ob die hailig biblisch schrift könne und mög zu schaden der menschen gebrauch werden?*) in-4°, Augsbourg, s. d. (1550). Il répondait en établissant que les hé étiques n'ayant pas de *regula fidei* dans l'interprétation de l'Écriture, pouvaient en corrompre le véritable sens, au grand dommage des fidèles; dans l'Église, au contraire, on ne conserve pas seulement le dépôt de la lettre, mais aussi de la véritable interprétation, sous l'inspiration de l'Esprit-Saint. Les hérétiques ne possèdent de l'Écriture que la lettre. Contre cet écrit de Fabri, s'éleva Georges d'Anhalt, chanoine luthérien de Mersebourg : *Zwo predigten über das Evangelium Matth. VII, von falschen propheten*, Leipzig, 1552. Comme la secte des anabaptistes comptait encore assez d'adeptes à Augsbourg même et dans les environs, Fabri publia un traité où il établit la valeur du baptême des enfants, en même temps que la légitimité du pouvoir civil et religieux, sans toutefois en légitimer les excès ou les abus: *Christenliche undterweisung an die widertauffer von dem Tauff der jungen kindlein. Und von der Geistlichen und weltlichen Oberkait, an die widertauffer*, in-4°, Ingolstadt, 1550. Dans une autre prédication, publiée, Jean Fabri établit la légitimité du serment, condamne la théorie des anabaptistes sur la communauté des biens et des femmes, rend compte, comme d'une intervention diabolique, de la résistance que les hérétiques montrent dans les tourments et de leur mépris de la mort : *Von dem Ayd schwören. Auch von der Widertauffer Marter, und wo her entspring, das sie also fröhlich und getröst die peyn des tods leiden. Und von der Gemeinschafft der Widertauffer*, in-4°, s. l. (Ingolstadt), 1550. Il revient dans un autre écrit, contre les anabaptistes, à la défense de la légitimité des deux pouvoirs, civil et religieux, du pape et de l'empereur. Il montre aux fidèles quelle doit être leur attitude, même en face de pontifes indignes, et comment les fautes de l'homme ne peuvent rejaillir sur le siège lui-même : *Von ankunft und herkommen der Römischen Bischöff. von Petro bis auf Julium den dritten*, etc., in-4°, Augsbourg, s. d. (1550). A peine cet écrit avait-il paru qu'il fut violemment attaqué par Flacius Illyricus, qui par 18 arguments prétendait démontrer, en particulier, que saint Pierre n'était jamais venu à Rome : *Verlegung zweier schrifften eines Augsburgischen Münchs, mit Namen Joannes Fabri, von des Pabsts Primat und von Beicht*, etc., Magdebourg, s. d. (1551). Fabri lui répondit par une dissertation latine, publiée par les soins de Nic. Mameranus : *Quod Petrus Romæ fuerit et ibidem primus episcopatum gesserit, atque sub Nerone martyrium passus fuerit : et an fundamentum Ecclesiæ dici possit*, etc., in-12, Dillingen, s. d. (1552). Le même écrit parut aussi l'année suivante, accompagné d'un autre discours plus long, sous ce titre : *Testimonium Scripturæ et Patrum, B. Petrum apostolum Romæ fuisse; primumque ibidem episcopum, et sub Nerone martyrium passum; ac fundamentum Ecclesiæ dici*, etc., Dillingen (1553); Anvers, 1553. Quelques années auparavant, il avait également exposé ce point de la doctrine catholique de la foi morte, dans un petit traité : *Quod fides esse possit sine charitate, expositio pia et catholica*, in-4°, Augsbourg, 1548; s. l., 1553; avec ce titre : *De fide justificante et an sola esse possit*, Augsbourg, 1568. Sur ce même sujet de la foi et des bonnes œuvres, Fabri édita trois sermons de Michel Helding, alors évêque de Mersebourg, en les faisant précéder d'une très longue préface, sous forme de dédicace au comte Jean de Nassau, in-4°, Dillingen, 1551. En 1549, il publiait : *Enchiridion sacræ Bibliæ, industrio ac fideli concionatori in popularibus declamationibus non solum utilis, sed et necessarius*, in-12, Augsbourg, 1549; Cologne, 1568. Dédié au cardinal Christophe Madruzzo, évêque de Trente. Peu après, d'une activité inlassable, Jean Fabri publie, contre les hérétiques, un petit écrit, où il expose ce que l'on doit entendre par hérésie; il donne une courte explication de la règle de foi catholique que l'on doit suivre pour ne pas tomber dans l'hérésie; enfin il termine par une liste des hérétiques les plus connus : *Fructus quibus dignoscuntur hæretici, eorum quoque nomina, ex Philastro, Epiphanio, Augustino, Eusebio, etc. Et quibus armis devincendi*, in-4°, Ingolstadt, 1551; in-8°, Vienne, s. d., par les soins du primat de Hongrie, N. Olahus. Sur cet écrit, cf. *Kirchenlexikon*, t. IV, p. 1172; Döllinger, *Reformation*, t. I, p. 120. A l'occasion de la réunion du concile de Trente, Fabri publia, en allemand, un petit écrit : *Ein sehr schöner Bericht und Christenlichen Grundt von haltung des Conciliums, so zu Triendt den ersten Mai anno 1551 angefangen*, Dillingen, 1551. Cf. Th. Pressel, *Anecdota Brentiana*, Tubingue, 1868; Georges d'Anhalt, *Predigten and andere Schriften*, Wittenberg, 1555, fol. 223 *a*. Sur la réunion du concile, Fabri avait quelques semaines auparavant publié un dialogue sous une forme populaire : *Ein sehr schön, lustig gesprech eines evangelischen Bruders mit ein alten Papisten von der newen evangelischen Lehr*, in-4°, s. l., 1551. Cet écrit parut sous le nom de *Cussius* (pour Fabri).

Malheureusement les travaux du concile furent bientôt interrompus, par suite de la reprise des hostilités de Maurice de Saxe contre les impériaux; Augsbourg s'était rendue le 5 avril 1552. Mais quelque temps auparavant, il semble que Jean Fabri ait gagné Ingolstadt; le 27 janvier 1552, il se fait immatriculer à l'université, et le 2 février suivant, il est promu au grade de docteur en théologie. *Matricula collegii theologici in inclyta Academia Ingolstadiensi*, t. I, fol. 86 *a* (d'après Paulus, *op. cit.*, p. 249, note 4). Durant l'année 1553, il remplit l'office de vice-doyen de la faculté de théologie, *ibid.*, p. 86 *b*; le 27 juillet 1554, on le rencontre avec l'office de vice-chancelier. *Ibid.*, p. 87 *a*.

Encore une fois Jean Fabri entra en lutte avec Flacius Illyricus. En effet, sur la fin de 1552, Nicolas Mameranus avait adressé l'empereur un écrit où il dépeignait, en termes extrêmement vifs, les excès de l'ennemi commis au nom du nouvel Évangile et des nouvelles doctrines. Comme vers le même temps Mameranus avait édité une lettre en latin de Jean Fabri, Flacius attribua au même auteur l'écrit paru sous le nom de Mameranus, de là vient que c'est le dominicain qui se trouve pris à parti dans la riposte de Flacius : *Beweisung das nicht die unsere Christi, sondern die papistische Religion neu und aufrührisch und ein Ursach alles Unglücks sei, wider das gotteslesterische Buch Mara i, oder des schwarzen Munchs zu Augspurg, von dem issigen krieg geschriben*, in-4°, Magdebourg, 1553. Jean Fabri ne prêta aucune attention à ce factum, mais au commencement de 1553, il publiait un traité plus considérable, qu'il intitulait la droite voie : *Der recht Weg. Welche weg oder strass der glaubig wandeln oder gehn soll, das er komme zu der ewigen rug und frieden*, etc., in-4°, Dillingen, 1553, 1554, 1556, 1557; in-8°, 1566; trad. lat., in-4°, Cologne, 1563. Dans ce traité, Fabri combattait surtout les erreurs nouvelles sur la justification uniquement par la foi sans les œuvres. Il montrait comment l'Église en elle-même est pure de tous les abus qu'on lui reproche. Il établissait ensuite, avec un grand bonheur d'exposition, la force de la tradition dans l'Église, pour conclure qu'elle est encore la seule voie pour le salut. Voir Paulus, *op. cit.*, p. 251-254.

En 1553, il y eut à Mühldorf un synode provincial; les évêques présents confièrent à l'archevêque de Salzbourg, Ernest de Bavière, le mandat de faire composer une sorte de traité, qui pût servir tant aux curés qu'aux prédicateurs; en même temps, les envoyés du roi Ferdinand demandaient qu'avant d'être publiée, cette instruction fût envoyée à leur maître. L'archevêque chargea Fabri de la composition. Au commencement de 1554, elle était achevée et dès le 30 mars l'archevêque pouvait en envoyer une copie à Ferdinand et au duc de Bavière. Ferdinand commit le soin d'examiner le manuscrit à Canisius et à la faculté de théologie de Vienne. Celle-ci ne fut point tout à fait satisfaite et demanda que l'essai fût aussi examiné par d'autres universités. D'autres théologiens, en effet, eurent à émettre leur jugement. Enfin le travail parut en 1556 sous ce titre : *Christenliche, Catholische Underricht, wie sich die Pfarrer, Seelsorger und Prediger im Saissburger Bistumb und Provinz, in iren Predigen, zu underrichtung des Christlichen volcks, halten : und das volck, sonderlich in nachvolgenden Articuln, zu verhütung schädlicher irrung und spaltung, in unserm waren Christlichen Glauben, nach alter Catholischer Leer, underweisen sollen*, in-4°, Dillingen, 1556.

Une des œuvres de Jean Fabri, qui eurent le plus de succès, fut son livre sur le saint sacrifice de la messe, qui parut sous ce titre : *Was die Evangelisch Mess sey, grundtliche und Christenliche anzaigung aus der hailigen geschrifft, und aus den alten hailigen kirchenlerern, zu trost und sterckung der glaubigen*, in-4°, Dillingen, 1555, 1556, 1557, 1558, 1569, 1599; trad. lat. par Surius, in-8°, Cologne, 1556;

d'autres traductions latines, Cologne, 1557; Vienne, 1558; Anvers, 1559; Paris, 1558, 1564, 1567; trad. franç., Paris, 1563, 1564. Dans sa dédicace au roi Ferdinand, 19 avril 1555, Jean Fabri donne la division du livre en cinq parties : 1° ce qu'est la messe; de la réalité de la chair et du sang de Jésus-Christ, sous les apparences du pain et du vin; 2° du sacrifice de la messe; 3° de la communion, et en particulier de la communion avec une seule espèce; 4° des cérémonies de la messe où il est aussi parlé de la sainte réserve pour les malades et des cérémonies particulières de la Fête-Dieu; 5° des objections et des attaques formulées contre le saint-sacrement. Dans cet ouvrage, Jean Fabri conjurait les partisans de l'erreur de revenir à la vérité, pour l'honneur et le bon renom du peuple allemand. Cette note patriotique se retrouve dans tous les écrits de Fabri, qui très volontiers prennent un tour oratoire.

Pour rappeler les catholiques à l'esprit de pénitence, Fabri publia, en 1557, une série de sermons sur le prophète Joël, prêchés à Augsbourg : *Johel der Prophet Christenlich und trewlich zu besserung der glaubigen ausgelegt und geprediget*, in-4°, Dillingen, 1557; trad. lat., Louvain, 1563; Paris, 1578; Anvers, 1582, 1589. Pour défendre, en même temps, la Bavière plus spécialement visée dans un écrit hérétique, intitulé : *Lästerbuch*, paru sous l'anonyme de *Sektenmeister*, Jean Fabri compose un avertissement au noble pays de Bavière : *Ein ernstliche Christliche ermanung an das Edel Bayerland wider das Lasterbuch, so ein Sectmaister haimlich on ein namen listiger weiss im Fürstentumb Bayern hin und her ausgebrait hat*, in-4°, s. l. n. d. (Dillingen, 1557); 1558, s. l. (Dillingen).

Cependant l'ouvrage de Fabri sur la messe avait été attaqué par Flacius Illyricus, *Refutatio missæ*, etc., in-4°, s. l., 1557, qui ne proposait par moins de 23 arguments à faire valoir contre Fabri. Celui-ci répondit par un écrit assez considérable, intitulé : *Antwort auff das unnütz, unrain, irrig geschwetz Mathie Flaccii Illyrici, so er geschriben wider das Büchlein genant Rechter weg*, etc., in-4°, Dillingen, 1558. En une page qui est comme le résumé de toutes les luttes soutenues à cette époque par l'orthodoxie contre l'erreur, Fabri cite les principaux champions de la foi catholique : John Fisher, Jean Eck, Jérôme Emser, Georges Wizel, Jean Cochlæus, Michel Helding, Jean Gropper, Ambroise Pelargus, Frédéric Nausea, Michel Vehe, Hosius, Jean Faber, évêque de Vienne, Conrad Wimpina, Mensing, Schatzger, Cajetan, Hochstraten, Herborn, Köllin, Ambroise Catharin, Clichtoveus, Latomus, Pierre de Soto, Hofmeister, Tilman (Smeling), de Siegburg, J. Driedo, Paul Hirschbeck, Jean Pesselius, Jean Slotanus, Sedelius (Seidl), Dr Michel Dornfogel, Dr Conrad Bram, Lindanus, Barthélemy Kleindienst, etc. Cette énumération est des plus instructives et va contre l'idée préconçue que le protestantisme fut accueilli partout avec enthousiasme et sans résistance. Dans la suite de son écrit, Fabri réfutait, l'un après l'autre, chacun des 23 arguments d'Illyricus; il s'efforçait, en particulier, de redresser les erreurs sur le culte des saints, dont le rôle est de pure intercession; il vengeait les prêtres du reproche de dire la messe pour de l'argent, etc., etc. L'ouvrage était dédié à l'archiduc Ferdinand de Tyrol (6 janvier 1658); quelques semaines après, le 27 février, Jean Fabri était emporté par la mort. Il n'avait que cinquante quatre ans. Il fut enterré dans l'église de son ordre, à Augsbourg. Son tombeau portait cette épitaphe : *Anno MDLVIII die XXVII februarii obiit | Rever. Pater Fr. Ioannes Fabri | ad Hailbrunn, ord. præd. S. theologiæ doctor, | Et cathedralis ecclesiæ Augustanæ | Concionator catholicus et famosus. | Anno ætatis suæ LIIII.* Veith, *Bibliotheca Augustana*, t. I, p. 66.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719, t. II, p. 161; mais surtout N. Paulus, d'abord dans *Der Katholik*, 1892, t. I, p. 17-35, 108-127; 1893, t. II, p. 221; du même, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, p. 232-266.

R. Coulon.

3. FABRI Philippe, savant frère mineur conventuel, était né à la Spianata près de Brisighella, dans les Romagnes, en 1564, mais il est ordinairement dit de Faenza, la ville principale des environs. De condition modeste, ses parents ne pouvaient favoriser ses heureuses dispositions pour l'étude et il avait atteint l'âge de dix-huit ans quand la protection d'un de ses parents, religieux conventuel, lui ouvrit les portes du noviciat de cet ordre. Après sa profession, à Crémone en 1583, il commença ses études à Ferrare et les continua avec tant de succès à Padoue que ses supérieurs l'envoyèrent les achever à Rome au collège de Saint-Bonaventure, établi par Sixte-Quint au couvent des Douze-Apôtres. Ses biographes n'omettent point de rapporter la réponse qu'il fit un jour à Clément VIII. Le pape visitait le collège et, interrogeant les étudiants, il leur demandait de lui définir le péché de Lucifer. Fabri répondit en deux mots, qui firent l'admiration des assistants : *Luxuria spiritualis*. Destiné à l'enseignement, il débute comme lecteur de métaphysique au couvent de Venise en 1593; de là il passe à Crémone et à Parme pour arriver ensuite à Padoue, où il occupera une chaire à l'université, quand en 1625 le chapitre le nommera provincial, ce qui ne l'arrêtera pas dans la publication de ses ouvrages. Il mourut à Padoue le 27 août 1630.

Le P. Fabri était un fervent scotiste et son principal mérite, a-t-on dit d'un de ses panégyristes, est d'avoir rendu claires et faciles les subtilités de Scot. Il publia d'abord la *Philosophia naturalis Joan. Duns Scoti ex quatuor libris Sententiarum et Quodlibetis collecta, in theoremata distributa et contra adversarios omnes tam veteres quam recentiores illustrata... et in cujus fine additus est tractatus brevis in formalitates Scoti*, in-4°, Parme, 1611; 2e et 3e édit., Venise, 1606, 1616; 4e édit., Paris, 1622; 5e édit., Padoue, 1622. Le *Tractatus in form litatibus emendatus et ampliatus per f. Augustum Gothutium Monelianum*, observant, parut à Paris en 1604, in-8°. Fabri donna ensuite ses *Disputationes theologicæ secundum seriem distinctionum Magistri Sententiarum et quæstionum Scoti ordinatæ*, in-fol., Venise, 1613; 2e édit., *ibid.*, 1619. Cet ouvrage est divisé en 4 volumes renfermant chacun un livre des Sentences : il le compléta par les *Theologicæ disputationes de prædestinatione Dei et aliæ quæ in primo libro Sententiarum desiderabantur*, *ibid.*, 1623. Il fit de même pour le IVe livre et publia successivement : *Disputat. theol. complectentes materiam de pœnitentia, de peccato, de purgatorio, de suffragiis, de indulgentiis*, *ibid.*, 1623; *Disp. theol. de restitutione et extrema unctione*, *ibid.*, 1624; *Disp. theol. de sacramento ordinis et pœnis ac censuris ecclesiasticis*, *ibid.*, 1628. On a encore de lui *Adversus impios atheos disputationes quatuor philosophicæ*, *ibid.*, 1627. Après la mort du P. Fabri, son confrère, le P. Mathieu Ferchio, publia les *Expositiones et disputationes in XII libros Aristotelis Metaphysicorum, quibus doctrina Scoti magna cum facilitate illustratur*, in-fol., Venise, 1637. Il fit précéder cet ouvrage de la vie de l'auteur et dans l'énumération de ses œuvres il mentionne un traité manuscrit qu'il avait entre les mains, *De primatu Petri et pontificis romani et aliis ecclesiasticis dogmatibus contra Marcum Antonium de Dominis*. Franchini dit qu'il le publia, sans donner ni la date ni le lieu de l'édition.

Wadding et Sbaralea, *Scriptores ord. minorum*; Franchini, *Bibliosofia e memorie letterarie di scrittori conventuali*,

divergences dans la foi ni divergences dans la liturgie. Facundus mourut dans le schisme, peu après 571.

Éditions des trois ouvrages susmentionnés par Galland, *Bibliotheca Patrum*, t. XI, p. 665 sq.; et dans *P. L.*, t. LXVII, col. 527-898.

Dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. XVI, c. XXV, p. 511-537; A. Dobroklonskij, *L'écrit de Facundus, évêque d'Hermiane, Pro defensione trium capitulorum*, Moscou, 1880 (en russe); Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1909, t. III, p. 1-145; L. Duchesne, *Vigile et Pélage*, dans la *Revue des questions historiques*, 1884, t. XXXVI, p. 404 sq.; Fessler-Jungmann, *Institutiones patrologiæ*, t. II *b*, p. 543; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, nouv. édit. franç., Paris, 1905, t. III, p. 188-189.

P. Godet.

FAGNAN Prosper, né en 1588, d'une antique famille, connue par le haut rang qu'elle occupait dans la société et par le mérite d'un grand nombre de ses membres, fut, par l'étendue de ses connaissances et la précocité de son génie, l'un des plus remarquables professeurs que la célèbre université romaine de la Sapience ait jamais possédés. Il n'avait pas vingt ans encore, quand il conquit très brillamment le bonnet de docteur en droit, et fut, aussitôt après, pourvu de cette chaire de professeur qu'il devait tant illustrer. L'éclat de son enseignement attira de bonne heure sur lui les regards bienveillants du souverain pontife. Agé de vingt-deux ans à peine, il fut, en effet, appelé par Paul V au poste si apprécié de secrétaire de la S. C. du Concile. Il y succédait à son oncle paternel Jean-François Fagnan. Dix ans plus tard, Grégoire XV, dès le début de son pontificat, le chargeait de rédiger l'importante bulle *Æterni Patris*, publiée le 15 novembre 1621, dans le but de réduire à néant les opinions erronées de beaucoup de cardinaux du commencement du XVIIe siècle, prétendant que les anciennes lois conclavaires n'étaient plus, à leur époque, aussi obligatoires que par le passé. La bulle *Æterni Patris*, œuvre de Fagnan presque en totalité, non seulement confirma les précédentes constitutions apostoliques à ce sujet, mais y ajouta une réglementation nouvelle, entrant dans les moindres détails et déterminant, avec la plus minutieuse précision, tout ce qui a rapport au mode de scrutin pour l'élection papale. Les expressions en sont si claires, et les prescriptions pratiques si nombreuses, qu'il devenait presque matériellement impossible de les transgresser. Ce code électoral a régi tous les conclaves qui se sont tenus depuis la mort de Grégoire XV (1623), et il est encore en vigueur. L'honneur de cette si sage législation conclavaire, qui a réprimé les abus aux conséquences si funestes, a assuré pendant plusieurs siècles la prompte élection des papes et préservé ainsi l'Église des plus redoutables dangers, revient donc, en grande partie, à Fagnan. Cf. *Bullarium magnum*, t. III, p. 444 sq., 454-465; *Cæremoniale continens ritus electionis romani pontificis, Gregorii papæ XV jussu editum, ubi præficiuntur constitutiones pontificiæ et conciliorum decreta ad eam rem pertinentia*, 2 in-4°, Rome, 1622; Camarda, *Constitutionum apostolicarum de pertinentibus ad electionem papæ synopsis accurata*, in-fol., Rieti, 1737, p. 22 sq.; Philipps, *Kirchenrecht*, 7 in-8°, Ratisbonne, 1845-1872, t. IV, p. 850. Voir Conclave, t. III, col. 713 sq.

Pendant plus de cinquante ans, les successeurs de Grégoire XV, Urbain VIII, Innocent X, Alexandre VII, Clément IX, Clément X et le vénérable Innocent XI, ne cessèrent de combler d'honneurs ce'ui qui, à l'âge où la plupart ne sont encore que simples étudiants, avait professé avec tant de gloire et déjà si bien mérité de l'Église. Par leur volonté expresse, il appartint simultanément jusqu'à onze Congrégations romaines, et, le plus souvent aussi, comme secrétaire, tant sa puissance de travail était considérable. Il garda ces fonctions absorbantes, et les remplit constamment à la satisfaction de tous, même après avoir été atteint de cécité, malheur qui lui arriva tandis qu'il n'avait encore que quarante-quatre ans. La perspicacité de son esprit et l'étendue de son érudition suppléèrent tellement chez lui à la perte si regrettable de la vue, que ses contemporains l'appelèrent « l'aveugle aux yeux perçants », *cæcum oculatissimum*.

C'est sur l'ordre d'Alexandre VII que, malgré sa cécité, il entreprit l'œuvre si importante de ses *Commentaria absolutissima in quinque Decretalium libros*. On se demande avec stupeur comment, malgré une telle infirmité, il a pu mener à bonne fin ce volumineux ouvrage. Ces commentaires supposent, en effet, de la part de leur auteur des recherches immenses, et, chez un aveugle, une mémoire prodigieuse. Ils furent écrits sous sa dictée. On les lui relisait ensuite, et il y apportait les corrections et modifications qui lui paraissaient nécessaires ou utiles. L'œuvre est remarquable de tous points. L'auteur ne s'est pas fait une loi inflexible cependant de suivre pas à pas le texte des Décrétales. De chaque titre des cinq livres, il n'explique, le plus souvent, que quelques chapitres : ceux qui lui semblent le plus essentiels. Mais les commentaires qu'il en donne sont si lumineux qu'ils projettent une vive clarté sur tout le reste, et sont plus que suffisants, pour une entente parfaite de tout le droit ecclésiastique. Une foule d'exemples, tirés de la pratique journalière des Congrégations romaines, ajoutent encore à la lucidité de l'exposition et en augmentent la force. L'érudition en est merveilleuse, et les citations des textes de droit, ou des décisions des Congrégations romaines, très abondantes. On les voudrait cependant quelquefois un peu plus *ad rem*. Ce défaut n'empêche pas que l'ouvrage, par la richesse de ses informations, ne soit encore très utile à notre époque. La première édition parut à Rome, en 1661, et comprend 5 in-fol. C'est assurément la meilleure. La table générale fut regardée comme un chef-d'œuvre et est restée comme un modèle du genre. On a été jusqu'à dire, avec quelque exagération, ce semble, qu'elle valait, à elle seule, autant que l'ouvrage entier; mais il est vraiment extraordinaire qu'un homme aveugle ait pu la dresser, surtout avec tant d'exactitude. Cette édition fut suivie de beaucoup d'autres. Dans celle de Venise, 5 in-fol., en trois volumes, de 1697, l'éditeur a eu la louable pensée de faire précéder du texte des Décrétales les commentaires de chaque titre. Citons aussi les éditions de Cologne, 1681, 1704; celle de Besançon, 1740, etc. Malgré des travaux aussi assidus et aussi fatigants, Fagnan parvint à la plus extrême vieillesse, et mourut dans sa quatre-vingt-onzième année, en 1678.

Dans ses commentaires, il avait inséré un opuscule *De opinione probabili*. Il s'y efforçait, par tant de raisons, de restreindre l'usage de l'opinion probable, qu'il mérita d'être appelé par saint Alphonse, *Theologia moralis*, l. IV, n. 669; *Homo apostolicus*, t. I, n. 63, le plus grand des rigoristes, *magnus rigoristarum... auctorum rigidiorum facile princeps*. Un jugement analogue est porté sur lui par la plupart des moralistes récents, comme, par exemple, Ballerini, *Compendium theologiæ moralis*, 2 in-8°, Rome, 1880-1882, t. I, p. XVII; Palmieri, *Opus theologicum morale*, 7 in-8°, Prato, 1890-1893, t. VII, p. 428; Lehmkhul, *Theologia moralis*, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. II, p. 831, etc.

Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, 16 in-4°, Modène, 1787-1793, t. VIII, p. 281 sq.; Feller, *Dictionnaire historique*, t. III, p. 14; Hæfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XVII, p. 11; Michaud, *Biographie universelle*, t. XIII, p. 328 sq.; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 243 sq.; Wernz,

riche prévôté d'Alt-Œting, située non loin de Passau. Il la conserva jusqu'à sa mort, arrivée en 1581.

Fabricius a laissé, soit en latin, soit en allemand, plusieurs bons ouvrages. Sous des titres où se trahit parfois le mauvais goût du temps et en des formes très diverses, ils visent tous à la défense de la foi orthodoxe. On cite spécialement : 1° *Harmonia Confessionis Augustanæ, doctrinæ evangelicæ consensum declarans*, in-fol., Cologne, 1573. Ce livre est une réfutation détaillée et solide des différents articles de la Confession d'Augsbourg, qui nous y apparaissent aussi inconsistants et contradictoires en eux-mêmes que contraires à la vérité de l'Évangile. Pour apprécier ce document, l'auteur, en critique consciencieux et loyal, écarte l'édition qui avait paru sans nom d'imprimeur ni lieu d'impression et que Mélanchthon déclarait falsifiée, et il se fonde uniquement sur les trois textes publiés à Wittenberg, de 1530 à 1540, sous les yeux et avec l'approbation des chefs de la Réforme. 2° *Catechismus romanus, ex decreto concilii tridentini et Pii V, pontificis maximi, jussu primum editus, postea vero lucubrationibus, quæ rei propositæ materiam oculis subjiciant, distinctus, brevibusque annotationibus elucidatus*, in-8°, Anvers, 1570, 1574, 1619. C'est le texte même du *Catéchisme romain*, mais dans lequel, pour en faciliter l'intelligence et l'usage, Fabricius a inséré des sommaires et des questions. Ces sommaires, d'une parfaite justesse, sont réellement utiles. La plupart des éditions postérieures les ont conser és. Mais elles ont rejeté les questions ou demandes, comme interrompant le fil des idées de façon plutôt désagréable et faisant souvent double emploi vec les sommaires. Trois pièces en vers ou « tragédies » sont destinées à symboliser vivement et à déplorer les déchirements religieux de l'époque : 3° *Religio patiens : tragœdia qua sæculi nostri exhibentur ac deplorantur calamitates*, in-12, Cologne, 1566; 4° *Samson : tragœdia ex sacra Judicum historia*, in-12, Cologne, 1569; 5° *Jeroboam rebellans : tragœdia ex sacra Regum e Paralipomenon historia, successus et miserandos fructus earum defectionum et schismatum, quæ nostris temporibus in religione emerserunt, in prospectum sub illustri quodam typo adducens*, in-12, Ingolstadt, 1585. Comme on le voit par le rapprochement des dates, cette dernière œuvre est posthume. Deux écrits polémiques ont paru en allemand, à savoir : 6 *Brille auf den Evangelischen Augapffel* (*Lunettes sur la prunelle évangélique*). On suppose, sans que la chose puisse être p ouvée, que ce titre répond à celui d'une publication protestante, qui se serait appelée : *Der Evangelische Augapffel* (*La prunelle évangélique*); enfin 7° *Ausbulzer des Brillenbutzers* (*Nettoyeur du nettoyeur des lunettes*) : réplique de Fabricius à des critiques dirigées contre son précédent opuscule et prétendant *nettoyer* ses *Lunettes* (*Der Brillenbutzer*).

Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. VIII, p. 432; Foppens, *Bibliotheca Belgica*, t. I, p. 51; Kneller, dans *Allgemeine deutsche Biographie*, t. VI, p. 503; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., 1907, t. III, col. 189-190.

J. Forget.

2. **FABRICIUS Jean-Albert**, théologien luthérien et bibliographe, né à Leipzig le 11 novembre 1668, mort à Hambourg le 30 avril 1736. Ses études classiques terminées, il suivit les cours de médecine qu'il abandonna bientôt pour la théologie. A Hambourg il devint le bibliothécaire du savant Jean-Frédéric Mayer, puis obtint dans cette même ville la chaire d'éloquence et de philosophie. Il put, dès lors, se livrer entièrement à ses travaux littéraires, et à l'abri du besoin, grâce aux générosités du sénat de Hambourg, il refusa toutes les offres qui lui furent faites par diverses villes. J.-A. Fabricius a beaucoup écrit voici ses principaux ouvrages : *Scriptorum recentiorum decas*, in-4°, Hambourg, 1688; *Defensio decadis adversus hominis malevoli maledicum judicium*, in-4°, s. l. n. d.; *Decas Decadum, sive plagiariorum et pseudonymorum centuria. Accessit exercitatio de lexicis græcis*, in-4°, Leipzig, 1689; *Liber Tobiæ, Judith, oratio Manassæ, Sapientia et Ecclesiasticus græce et latine cum prolegomenis*, in-8°, Francfort, 1691; *Bibliotheca latina, sive notitia auctorum veterum latinorum, quorumcumque scripta ad nos pervenerunt*, in-8°, Hambourg, 1697 : cet ouvrage eut plusieurs éditions; la dernière publiée par Fabricius lui-même parut en 1721-1722, 3 vol. in-8°; celle donnée par J.-A. Ernesti, 3 in-8°, Leipzig, 1773-1774, a reçu des additions importantes, mais elle est demeuré inachevée : le IVe volume n'a pas été imprimé; *Vita Proeli philosophi Platonici, scriptore Marino Neopolitano*, in-4°, Hambourg, 1700; *Codex apocryphus Novi Testamenti collectus, castigatus, testimoniisque, censuris et animadversionibus illustratus*, in-8°, Hambourg, 1703; 2 in-8°, Hambourg, 1719; *Bibliotheca græca, ive Notitia scriptorum veterum græcorum quorumcumque monumenta integra aut fragmenta edita ex tant, tum plerumque e manuscriptis ac deperditis*, 14 in-4°, Hambourg, 1705-1728; la meilleure édition est celle donnée par G.-C. Harless, 12 in-4°, 1790-1809; une table en a été publiée à Leipzig en 1838; *Centuria Fabriciorum scriptis clarorum qui jam diem suum obierunt*, 2 in-8°, Hambourg, 1700 et 1727; *Memoriæ Hambrugenses, sive Hamburgi, et virorum de ecclesia, reque publica et scholastica Hamburgensi bene meritorum, elogia et vitæ*, 6 in-8°, Hambourg, 1710-1730. *Observationes selectæ in varia loca Novi Testamenti*, in-8°, Hambourg, 1712; *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti, seu pseudepigrapha Testamenti Veteris sive scripta sanctis patriarcharum ac prophetarum nominibus temere supposita, collectus, castigatus, testimoniisque, censuris et animadversionibus illustratus*, 2 in-8°, Hambourg, 1713; autre édition augmentée, 2 in-8°, 1723; *Menologium sive libellus de mensibus, centum circiter populorum menses recensens atque inter se conferens*, in-8°, Hambourg, 1712; *Bibliographia antiquaria, sive introductio in notitiam scriptorum qui antiquitates hebraicas, græcas, romanas et christianas scriptis illustrarunt*, in-4°, Hambourg, 1713 : la meilleure édition est celle donnée par Paul Schaffshausen, in-4°, 1760; *S. Hippolyti episcopi et martyris opera græca et latina*, 2 in-fol., Hambourg, 1716-1718; *Bibliotheca ecclesiastica in qua continentur de scriptoribus ecclesiasticis Hieronymus, Gennadius, Trithemius, Miræus*, etc., in-fol., Hambourg, 1718; *Sexti Empirici opera græca et latina cum Henrici Stephani revisione et notis*, in-fol., Leipzig, 1718; *De Anselmi Banduril Bibliotheca nummaria*, in-4°, Hambourg, 1719; *S. Philastrii, episcopi Brixiensis, de hæresibus liber*, in-8°, Hambourg, 1721; *Delectus argumentorum et Syllabus scriptorum qui veritatem religionis christianæ adversus atheos, epicureos, deistas seu naturalistas, idololatras, judæos et muhammedos lucubrationibus suis asseruerunt*, in-4°, Hambourg, 1725; *Centifolium Lutheranum, sive notitia litteraria scriptorum omnis generis de beato doctore Luthero*, 2 in-8°, Ham ourg, 1728-1730; *Votum Davidicum : Cor novum crea in me Deus, a centum quinquaginta amplius metaphrastis expressum, carmine hebraico, græco, latino, germanico, etc. Præmissus est elenchus, subjunctaque brevis notitia alphabetica metaphrastarum qui psalmos vel universos vel nonnullos per linguas sive idiomata amplius viginti versibus reddiderunt*, in-4°, Hambourg, 1729; *Conspectus thesauri literarii in Italia præmissam habens, præter alia, notitiam diariorum Italiæ literariorum thesaurorumque ac corporum historicorum et academicorum*, in-8°, Hambourg, 1730; *Hydrotheologie, oder Versuch durch aufmerksame Betrachtung*

der eigenschaften reichen Austheilung und Bewegung der Wasser, die Menschen zur Liebe und Bewunderung des gutisgsten, weisesten, mächtigsten Schöpfers zur ermuntern, in-8°, Hambourg, 1734, ouvrage traduit en français sous le titre : *Théologie de l'eau ou essai sur la bonté, la sagesse et la puissance de Dieu manifestées dans la création de l'eau*, in-8°, La Haye, 1741; *Pyrotheologie, oder Versuch durch nährere Betrachtung des Feuers die Mensichen zur Liebe und Bewunderung ihres gutisgsten, weisesten, mächtigsten Schöpfers anzustammen*, in-8°, Hambourg, 1734. Il publia en outre en 1728 et en 1730 une traduction allemande des deux ouvrages de l'Anglais Guillaume Dehram : *Astrotheology*, in-8°, Londres, 1714, et *Physicotheology*, in-8°, Londres, 1713; *Salutaris Lex Evangelii toti orbi per divinam gratiam exoriens, sive notitia historica, chronologica, literaria, et geographica propugnatorum per orbem totum christianorum sacrorum*, in-4°, Hambourg, 1731; mis à l'index *donec corrigatur*, le 23 mai 1735; *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, 5 in-8°, Hambourg, 1734-1736, ouvrage terminé sur les notes de Fabricius par Christian Schoettgen qui y ajouta un VIe volume en 1746 : une bonne édition avec de nombreuses additions en fut donnée par Mansi, 6 in-4°, Padoue, 1754; elle a été réimprimée à Florence, 6 in-8°, 1858. J.-A. Fabricius écrivit en outre un grand nombre de dissertations pour différents recueils : les plus importantes ont été réimprimées sous le titre : *Opusculorum historico-critico-litterariorum Sylloge*, in-4°, Hambourg, 1738.

S. Reimar, *Commentarius de vita et scriptis J. A. Fabricii*, in-8°, Hambourg, 17 7; *De vita et scriptis J. A. Fabricii*, en tête de la *Bibliotheca latina*, 6 in-8°, Florence, 1858; Walch, *Bibliotheca theologica*, in-8°, Iéna, 1757-1765, t. I, p. 115, 702, 703, 741; t. II, p. 435; t. III, p. 43, 87, etc.; t. IV, p. 224, 375, 818; *Encyclopédie des sciences religieuses*, in-8°, Paris, 1878, t. IV, p. 667.

B. He rtebize.

FACINO d'Aste, religieux augustin du XIVe siècle, docteur de l'université de Paris, a publié plusieurs commentaires sur les écrits philosophiques d'Aristote, et un commentaire sur les IIe et IIIe livres des Sentences. Il a été un des défenseurs du dogme de l'immaculée conception.

Possevin, *Apparatus sacer*, Venise, 1606, t. I, p. 478; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 325, 326; De Rolandis, *Notizie sugli scrittori astigiani*, Asti, 1839, p. 105; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, Tolentino, 1858, t. I, p. 272-273; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 608, 609.

A. Palmieri.

FACTO (IPSO) est une expression employée en droit ecclésiastique pour signifier qu'un effet juridique est produit, dans un cas donné, en vertu de la seule loi et sans nouvelle intervention de l'autorité. Ainsi on dit qu'un bénéfice vaque *ipso facto* par l'acceptation d'un autre bénéfice incompatible avec le premier. Dans ce sens on dit aussi bien *ipso jure* : c'est l'équivalent de cette expression du concile de Trente à propos d'un cas, d'ailleurs, différent : *alia etiam declaratione non secuta*. Sess. XXIII, c. I, *De reform.* Toutefois l'expression *ipso jure* a souvent un sens plus étendu. Mais c'est surtout en matière de peines ecclésiastiques et de censures que l'expression est employée. On dit aussi d'une excommunication, d'une suspense, d'un interdit, qu'ils sont encourus *ipso facto* : ils sont la conséquence d'une sentence portée préalablement dans la loi, que l'on nomme pour ce motif *latæ sententiæ*. La sentence est portée d'avance, et la peine sera pour ainsi dire déclanchée par le seul fait que l'acte prohibé est commis. Commettre un acte frappé d'une censure *latæ sententiæ* dans les conditions prévues par le droit fait encourir *ipso facto* ladite censure : une sentence de condamnation n'est pas requise de la part du juge; tout au plus celui-ci peut-il déclarer la censure ou porter une sentence dite *déclaratoire*, qui n'inflige pas la censure, mais qui la déclare encourue, par conséquent, du jour où l'acte délictueux a été commis. Par suite, cette peine, le juge, en la déclarant encourue, ne peut ni l'aggraver ni la diminuer. D'autre part, tant que la peine encourue *ipso facto* n'a pas été déclarée, elle peut être ignorée du public, et les fidèles ne sont pas tenus de traiter le coupable comme l'ayant encourue. Il y a enfin une règle du droit qui dit qu'ordinairement quand, pour une peine, l'exécution extérieure est requise, le coupable n'est pas tenu de s'infliger lui-même cette exécution : il peut attendre la sentence déclaratoire.

A. Villien.

FACUNDUS, évêque d'Hermiane en Byzacène, champion ardent et irréductible du concile de Chalcédoine, prit une part très active dans le VIe siècle à la controverse des *Trois Chapitres*. On le voit, à Constantinople, dès avant l'arrivée du pape Vigile, préparer avec plusieurs de ses collègues africains, en faveur des *Trois Chapitres*, un mémoire justificatif, d'où sortira son premier ouvrage; puis, assister, en 547 ou 548, aux conférences de la commission épiscopale consultée par Vigile sur la question des fameux anathèmes, et s'y révéler grand *debater* par la connaissance précise de la difficulté, par la clarté et l'ordre de la discussion, par la netteté des affirmations. Deux pensées maîtresses, celle de l'incompétence doctrinale de l'empereur, et, plus encore, celle de l'atteinte portée atalement, selon Facundus, à l'autorité du concile de C alcédoine au profit du monophysisme, dominent, à se yeux, tout le débat et décident de tout; il s'y heurtera toute sa vie. Le *Judicatum* du pape Vigile, en confirmant l'édit impérial le 11 avril 548, souleva des tempêtes dans l'Église latine et en particulier dans l'Église d'Afrique, où un concile plénier de 550 osa retrancher le pape de la communion catholique. Facundus choisit ce moment pour donner au public et pour offrir à Justinien Ier l'ouvrage en douze livres qu'il avait sur le métier depuis quelque temps, *Pro defensione trium capitulorum*, et qui fit un bruit prodigieux. A travers les assertions hasardées et contestables, tant sur l'attitude vraie du concile de Chalcédoine à l'égard des trois personnages incriminés, que sur l'irrégularité de la condamnation d'un évêque mort dans le sein de l'Église, le prélat africain ne laisse pas de garder quelques ménagements pour Vigile et semble ne pas désespérer absolument du succès de ses idées. Mais, quand il verra ses espérances s'évanouir, il lancera, dans une bien autre disposition d'esprit, son livre *Contra Mocianum scholasticum*. Invective violente, qui éclatera entre le *Judicatum* de Vigile et le *Constitutum* du même pape, en date du 14 mai 553, et dans laquelle seront dénoncées et flétries les manœuvres de Mocianus en Afrique, pour y faire députer au prochain concile général de Constantinople des évêques complaisants, sinon serviles. Nonobstant l'intervention scandaleuse des pouvoirs publics, la voix de Facundus ne resta pas sans écho dans la province. Pour sa sûreté personnelle, il jugea prudent de quitter Constantinople et de s'enfermer dans une profonde retraite. Mais en vain s'élèveront plus tard dans l'Église des appels à la concorde et au rétablissement de l'unité. L'intraitable Facundus y demeurera sourd et tiendra bon devant les menaces et les rigueurs. En 564, il sera interné dans un monastère de Constantinople. Il s'évertuera toutefois dans un nouveau pamphlet, *Epistola fidei catholicæ in defensione trium capitulorum*, à montrer que le schisme des *Trois Chapitres* n'entraîne avec lui ni

Modène, 1693, p. 204; Montanari, *Gli uomini illustri di Faenza*, t. II, p. 68-72; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., 1907, t. III, col. 643-644.

P. Édouard d'Alençon.

4. FABRI Pierre, théologien et littérateur, né à Rouen, et curé de Meray, vécut dans la première partie du XVIe siècle. De cet ecclésiastique on a les ouvrages suivants : *En suyt ung petit traicté dialogue fait en l'honneur de Dieu et de sa mère, nommé le défensore de la Conception, auquel traicté sont produits deux personnages, c'est assavoir l'amy et le sodal qui par manière de argumentacion ramainent toutes les auctoritéz et raisons qui sont de la part de ceulx qui dient qu'elle est conceue en péché originel...*, in-4°, Rouen, 1514; *En l'honneur, gloire et exaltation de tous amateurs de lettres et signamment de eloquence. Cy ensuist le grant et vray art de pleine Rhétorique utille, proffitable, et nécessaire : à toutes gens qui desirent a bien élégamment parler et escrire. Compillé et composé par tres expert, scientificque et vray orateur maistre Pierre Fabri... par lequel ung chascun en lysant pourra facillement composer et faire toutes descriptions : tant en prose comme en rithme*, in-4°, Rouen, 1521 : ce dernier ouvrage eut plusieurs éditions.

Frère, *Manuel du bibliographe normand*, 2 in-8°, Rouen, 1858-1860, t. I, p. 448; Brunet, *Manuel du libraire*, in-8°, 1861, t. II, col. 1149.

B. Heurtebize.

5. FABRI Pierre, de Nimègue (*de Novimagio*), dominicain, reçut l'habit religieux dans le couvent de sa ville natale, vers 1500. Deux ans après, il fut envoyé au *studium generale* de Saint-Jacques, à Paris, qui appartenait alors à la congrégation dominicaine de Hollande. Il y étudia la philosophie et la théologie sous la direction de Pierre Crockart, plus connu sous le nom de Pierre de Bruxelles, et qui fut aussi le maître de François de Victoria. Ainsi Pierre Fabri se trouva le condisciple du grand th ologien espagnol. A Paris, il prit ses grades théologiques : la licence (1516-1517), puis le doctorat, où, sur 28 candidats, il obtint le septième rang et le premier parmi les religieux mendiants. En 1521, il fut nommé un des quatre régents de Saint-Jacques, charge qu'il occupa pendant trois ans (et non pas pendant un an seulement, comme le prétend de Jonghe, *Desolata Batavia dominicana*, p. 133). En effet, dans les actes du chapitre de la congrégation gallicane tenu à Rouen, au mois de mai 1524, on lit : *Declaramus magistrum nostrum Petrum de Novimagio esse absolutum ab assignatione, qua fuerat assignatus in regentem nostri conventus Parisiensis*, etc. De retour en Belgique, il fut nommé définiteur pour sa province au chapitre général de Rome (1525), où fut élu François de Silvestris (Ferrariensis). Il était sur le point de revenir en Belgique, lorsqu'il mourut à Rome, au mois de juillet. Pierre Fabri a laissé : 1° *Tertia pars Summæ S. Thomæ et supplementum ex ejusdem scripto in IV Sententiarum excerptum*, in-8°, Paris, 1514; 2° *Cardinalis Cajetani commentaria in IIam IIæ*, in-4°, Paris, 1519; 3° *Epistola ad Fr. Petrum de Bruxelles, in Commentariorum suorum in libros Physicorum commendationem*, in-fol., Paris, 1510, 1511.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. II, p. 64; Bern. de Jonghe, *Desolata Batavia dominicana*, in-4°, Gand, 1717, p. 132; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1906, t. II, col. 1109.

R. Coulon.

1. FABRIANI Eugène, ou Eugène de Pise, religieux augustin, élu en 1575 évêque latin de Smyrne, mort en 1580. Il prit part au concile de Trente et y prononça (1561) un discours, imprimé à Brescia en 1563, et inséré dans Labbe, *Sacrosancta concilia*, Venise, 1733, t. XX, col. 502-506.

Torelli, *Secoli agostiniani*, Bologne, 1686, p. 325, n. 12; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 324, 325; Le Quien, *Oriens christianus*, t. III, col. 1078; Merkle, *Diaria concilii tridentini*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, t. II, p. 553.

A. Palmieri.

2. FABRIANI Séverin, littérateur et théologien, né à Spilamberto, dans le duché de Modène, le 7 janvier 1792, mort le 27 août 1849. Ordonné prêtre au mois de décembre 1814, il prit aussitôt place parmi les professeurs du séminaire de Modène où il avait étudié la philosophie et la théologie. En 1821, sa mauvaise santé le força de renoncer à l'enseignement et il publia dans les *Mémoires de religion, de littérature et de morale* de l'abbé Baraldi une série d'articles *Sur les services rendus aux sciences par les divers ordres du clergé*. Avec ce même ecclésiastique, il se livra à l'instruction de quelques sourdes-muettes, et bientôt il créa une congrégation de religieuses consacrées par un vœu spécial à l'instruction de ces infortunées et que Grégoire XVI approuva en 1845 sous le nom de *Filles de la providence*. Plusieurs des écrits de Fabriani se rapportent à cette œuvre à laquelle il consacra toute son intelligence et toute son énergie. Parmi ses autres ouvrages écrits en italien on remarque un traité *Sur l'ouvrage de Ballerini touchant la primauté du pape*, 1822; *Défense de l'opinion de Tiraboschi sur l'état de la littérature italienne au temps des Lombards*, 1826; *Sur le bienfait qu'a procuré aux hommes la religion chrétienne pour l'instruction des sourds-muets*. Il entreprit la publication d'un ouvrage sur *La religion chrétienne démontrée par la nature de ses mystères;* quatre parties seulement furent publiées, in-8°, 1828-1839, *sur l'existence de Dieu, sur l'être parfait en lui-même et sur sa providence à l'égard des créatures, sur la vie future, et sur la religion*. On lui doit, en outre, diverses biographies : *Vie de Mgr Baraldi, présentée comme un modèle aux jeunes ecclésiastiques*, in-8°, 1834; *Vie de Joseph Rinaldi*, in-16, 1835, c'est la vie d'un jeune séminariste mort saintement à vingt-trois ans : elle a été publiée en français, in-18, Paris, 1841; *Vie de la comtesse Marie Isolani-Boschetti*, in-8°, 1848; et la Vie de deux jeunes sourdes-muettes : *Rose Zanasi*, in-8°, 1837, et *Célestine Baraldi*, in-8°, 1839.

Feller, *Dictionnaire historique, Supplément*, 1850, p. 58.

B. Heurtebize.

1. FABRICIUS (ou LEFÈVRE) André, théologien, controversiste et poète, naquit, vers 1520, à Hodeige, petit village de la Hesbaye, dans la principauté de Liége. Il passa la plus grande partie de sa vie en Bavière. Tout d'abord, c'est à l'université d'Ingolstadt qu'il alla demander sa haute formation intellectuelle. Il y suivit le cours complet des études préparatoires à la carrière ecclésiastique. Dans ce milieu, il eut pour maître, entre autres, son frère Godefroid Fabricius, alors un des membres les plus distingués du corps professoral. Rentré dans son pays natal, il était, vers 1553, appelé à Louvain par Philippe de Hosden, abbé de Sainte-Gertrude, et chargé d'enseigner la théologie aux jeunes religieux de cette abbaye. Bientôt le cardinal Othon Truchsess, évêque d'Augsbourg, qui, au temps de sa légation dans les Pays-Bas, avait connu André Fabricius, l'attacha à son service. Il l'envoya à Rome, de 1560 à 1565, comme son « orateur », c'est-à-dire comme son intermédiaire autorisé auprès du pape Pie IV. Fabricius se vit ensuite honoré du titre et des fonctions de conseiller du duc Albert de Bavière et de son fils Ernest, administrateur de l'évêché de Freisingen et, depuis, prince-électeur de Cologne. Il aurait même, au dire de certaines collections biographiques, représenté ces deux princes au concile de Trente; mais cette assertion ne peut être qu'erronée, puisque le concile de Trente fut clôturé définitivement en 1563. C'est d'eux, en tout cas, qu'il obtint, en récompense de ses services, la

Jus Decretalium, 5 in-8°, Rome, 1898-1906, Introductio, part. III, tit. XVI, § 2, t. I, p. 415; *Kirchenlexikon*, t. IV, col. 1204 sq.

T. Ortolan.

FAIT (Question de droit. Question de). Il y a dans le titre *De regulis juris*, dans le Sexte, la règle suivante, 13 : *Ignorantia facti, non juris, excusat;* et le cardinal d'Annibale dit, d'autre part, dans son commentaire sur la constitution *Apostolicæ sedis*, n. 8, note 23 : *Ignorantia facti vix admittitur in foro externo*. Ce double *dictum* pose bien la distinction, qui peut aller parfois jusqu'à l'opposition, entre le *fait* et le *droit*. Cette distinction se rencontre dans tous les actes. Le droit, c'est la disposition légale, écrite ou non écrite, la règle imposée par le supérieur, Dieu ou ceux qui représentent son autorité. Le fait, c'est l'acte réel, l'état réel, avec toutes ses conditions et ses circonstances. Ainsi on dira qu'un bénéfice (ou tout office) est vacant de *fait*, quand nul ne l'occupe, bien que quelqu'un ait le droit de l'occuper; qu'il est vacant de *droit*, quand celui qui l'occupe ou le remplit n'est pas habilité par le droit à cette fin, par exemple, quand la personne qui a fait la collation ou la nomination n'avait pas les pouvoirs requis pour la faire; qu'il est vacant de fait et de droit, quand nul ne l'occupe en réalité ni n'a le droit de l'occuper.

On voit que la distinction a une grande importance dans la discipline de l'Église. En voici encore d'autres exemples qui montreront cette importance au point de vue pratique. Il est certain qu'en droit frapper violemment un ecclésiastique est puni d'excommunication; en fait, tel individu qui a frappé quelqu'un de qui il ignorait la qualité de clerc n'a pas encouru l'excommunication. — Il est certain qu'en droit l'ordinaire ne peut, en vertu des indults communément donnés, lever un empêchement dirimant et public de mariage; en fait, tel empêchement dirimant, public de sa nature, peut être occulte, et l'ordinaire le pourra lever en vertu de ses indults accoutumés. Gennari, *Consultations morales*, consult. CXXVII. — Il est certain qu'en droit procurer l'avortement, *effectu secuto*, est puni d'excommunication; en fait, l'avortement a-t-il été la conséquence de l'acte posé? l'acte a-t-il été posé à cette fin? On voit donc qu'il ne suffit pas, pour résoudre un cas donné, de constater que l'acte était puni par le droit; il faut vérifier si en fait l'acte posé revêt bien toutes les conditions requises.

La distinction a une grande importance en théologie morale et pour le for interne, plus encore peut-être qu'au for externe : car si, au for externe, le juge peut s'appuyer sur des présomptions extérieures et qualifier le fait d'après ces présomptions, au for purement interne le fait vaut tel qu'il a été perçu et voulu en réalité par l'agent, et au confessionnal, *credendum est pœnitenti tam pro se quam contra se dicenti* : la question de fait est ici primordiale.

Les jansénistes ont fait une application spéciale de la distinction de droit et de fait à la condamnation des cinq propositions de Jansénius, en prétendant que, si le pape avait le pouvoir de condamner ces propositions *prout sonant* : question de droit, il n'a pas celui de déclarer qu'elles étaient contenues dans l'*Augustinus* : question de fait. Voir Jansénisme. Sur le pouvoir de l'Église de se prononcer sur les faits dogmatiques, voir Église, col. 2188 sq.

A. Villien.

FALCONI Grégoire, religieux augustin du XVIIe siècle, du couvent de Recanati, est l'auteur d'un ouvrage intitulé : *Reconciliatio centum locorum controversorum inter divum Thomam doctorem angelicum, et Ægidium Columnium*, Rimini, 1612.

Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 327; Vecchietti, *Biblioteca picena*, Osimo, 1790, p. 78; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 369.

A. Palmieri.

FALUDI François, né à Güns (Hongrie), le 25 mars 1704, entra dans la Compagnie de Jésus le 14 octobre 1720, enseigna la philosophie et les sciences en Autriche, fut pénitencier de Saint-Pierre à Rome, et, à son retour en Hongrie, devint professeur d'Écriture sainte et gouverna des collèges. A la suppression de la Compagnie, en 1773, il se retira à Rohoncz, où il mourut le 18 décembre 1779. Il a traduit de l'anglais en hongrois les volumes du P. Joseph Darrell, S. J., sur les devoirs des personnes de qualité, et de l'espagnol aussi en hongrois l'*Homme de cour* du P. Gracian, S. J. Il occupe une belle place dans la littérature hongroise comme poète religieux lyrique : on cite particulièrement sa paraphrase en vers alliterés du célèbre sonnet « A Jésus crucifié », qui passe sous le nom de saint François-Xavier.

De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 537-539; Fr.-Xav. Drebitka, S. J., *Hymnus Francisci Faludi ejusque origo hispano-lusitana et « O Deus, ego amo te, nec... »*, Budapest, 1899.

J. Brucker.

FAMILLE D'AMOUR. L'une des nombreuses sectes qui pullulèrent aux temps troublés de la Réforme. Elle parut en Hollande et de là se propagea en Angleterre, où elle réussit à se maintenir tant bien que mal jusqu'au milieu du XVIIe siècle, époque où elle se fondit dans d'autres sectes analogues.

Son fondateur fut Henri Nicolaï ou Nicolas, un homme assez peu cultivé, mais entreprenant et habile, rusé et hypocrite, qui profita des circonstances pour jouer, comme tant d'autres de ses contemporains, un rôle religieux et se faire des partisans. Né à Munster, dans cette ville de la Westphalie qui devint le rendez-vous de la plupart des illuminés et des fanatiques de la première moitié du XVIe siècle, et qui fut surtout le théâtre des anabaptistes, Nicolas se rencontra dans sa jeunesse avec ceux qu'on appelait alors les enthousiastes et les libertins. Il se lia d'amitié avec l'un de leurs coryphées, le célèbre David Georges, dit Joris, un partisan résolu de l'union libre des sexes, qui prétendait sa doctrine supérieure à celle de Moïse et de Jésus-Christ et déclarait qu'il ne faut croire ni au péché, ni à l'enfer, ni aux démons. Voir t. IV, col. 152. Les prétentions de Nicolaï ne furent pas moindres : lui aussi se disait inspiré du ciel, recevoir des communications de l'archange Gabriel et avoir une mission divine; lui aussi s'affirmait supérieur à Moïse et au Christ, car ils n'étaient entrés que dans le Saint, tandis qu'il avait pénétré jusqu'au Saint des saints. Moïse n'avait enseigné que l'espérance, le Christ n'avait recommandé que la foi; mais bien supérieure à la foi et à l'espérance est la charité. Or, c'était précisément cette charité qu'il avait pour mission de prêcher et dont il devait implanter le règne sur la terre. L'embrasser, la pratiquer sans se préoccuper d'autre chose, telle était, disait-il, l'unique condition du salut; et le salut était infailliblement assuré à quiconque, docile à son enseignement, prenait rang dans la famille ou la maison de l'amour. Une fois membre de cette famille, on était libéré du devoir d'obéir, comme de simples enfants, à quelque règle que ce fût; on était émancipé, on appartenait désormais à la race des parfaits, des déifiés, des élus, dans l'heureuse incapacité de ressentir les suites et même les atteintes du péché, et l'on pouvait vivre très innocemment, mêlés les uns aux autres, en toute liberté. Les formes extérieures du culte, les opinions religieuses d'autrui importaient peu; pourvu qu'on possédât la charité, même sans la foi et l'espérance, on pouvait, la simulation aidant

s'accommoder des unes et des autres et vivre en paix avec tout le monde. Inutile par conséquent de perdre son temps ou de dépenser ses forces en faveur de tel ou tel système religieux, car le martyre n'était que la plus maladroite des inconséquences. Il n'y avait point de résurrection des corps à attendre, car en fait de résurrection, il n'y a que celle qui consiste à sortir du péché; et l'on sortait définitivement du péché dès qu'on était admis dans la famille de l'amour.

Cette doctrine simplifiée était grosse de conséquences immorales, car elle libérait l'esprit et débridait les instincts. Elle s'affirma en face de la théorie protestante du salut par la foi seule et elle dut facilement recruter des adeptes dans les bas-fonds de la société. Henri Nicolaï la propagea par la parole et aussi par la plume; car, malgré son peu de culture, il écrivit beaucoup sous des titres pompeux, dans un style emphatique, à grands renforts de citations bibliques, pour en imposer aux simples et aux ignorants. Il signait ses lettres de deux initiales H. N., précédées de ces mots : *Charitas exstorsit.* Entre autres opuscules, il composa en hollandais l'*Évangile du royaume*, la *Terre de paix*, la *Prophétie de l'Esprit d'amour*, qui furent traduits en anglais pour servir à la propagande.

Chassé peut-être de sa patrie ou désireux de porter sa doctrine dans un milieu plus favorable, Nicolaï se rendit en Hollande, *ferax hæreticorum provincia*, comme dit Camden, *Annales rerum anglicarum*, Londres, 1615, t. I, p. 300, et se fixa pour longtemps à Amsterdam. Là il fit connaissance de Volkart Koornheert, un illuminé comme lui, déjà chef de secte, qui prétendait que la religion consiste principalement dans la lecture et la méditation de la Bible, voir t. III, col. 1770-1771; il essaya même de le convertir, mais sans y réussir. A la fin du règne d'Édouard VI, vers 1552 ou 1553, il passa en Angleterre, où il groupa un certain nombre d'adeptes, puis il rentra en Hollande, sans qu'on sache exactement la suite et la fin de sa vie.

En Angleterre, les partisans de Nicolaï ou familistes contribuèrent à augmenter les désordres politico-religieux de la fin du XVIe siècle; ils furent l'objet d'accusations d'hétérodoxie de la part des protestants, et de poursuites de la part de l'autorité civile. Une première fois, en 1575, ils durent publier une Confession de foi; cela ne les empêcha pas d'être condamnés, en 1580, par un édit de la reine Élisabeth. Une autre fois ils furent accusés de pactiser avec les partisans de Brown, dits les brownistes ou séparatistes, en même temps que ceux-ci étaient accusés de faire cause commune avec eux. Qu'en était-il au juste? De part et d'autre on se disculpa. Dans la requête que les familistes adressèrent au roi Jacques, en 1604, et à laquelle ils eurent soin de joindre leur précédente Confession de foi, ils déclarèrent bien n'avoir rien de commun avec les brownistes, mais sans parvenir à dissiper toute prévention. Ils végétèrent ainsi, étroitement surveillés par la police, et finirent par se fondre dans d'autres sectes.

Au point de vue religieux, Volkart Koornheert avait déjà composé contre Henri Nicolaï un dialogue intitulé : *Klein Monster*. D'autres contemporains avaient discuté ses idées; un browniste, Henri Ainsworth, répondit aux lettres qu'il avait adressées à deux filles de Warwick; Jean Knenstub réfuta son *Évangile du royaume*; Gaspard Grevinchovius écrivit également contre lui. Plus tard, ce furent Jean Etherington, Samuel Rutherfurd et surtout Bayllie, qui attaquèrent la famille de l'amour. Ce dernier est l'auteur de *Anabaptismus, fons Independentismi, Brownismi, Antinomismi et Familiarismi*, où l'on voit la famille d'amour rangée à la suite et comme une conséquence naturelle de l'anabaptisme et des autres sectes de libertins. Cf. Hoornbeeck, *Summa controversiarum*, Utrecht, 1651, p.420, 647. Il est difficile de croire, en effet, que ces sectaires, grâce aux principes aussi relâchés que ceux qu'ils tenaient de leur fondateur, ne se soient pas rendus coupables un jour ou l'autre de tristes excès et n'aient encouru, avec la réprobation des honnêtes gens, la condamnation des tribunaux; car il n'y a rien comme l'erreur de l'esprit pour s'accompagner d libertinage des sens chez ceux qui sont parvenus à se croire impeccables et assurés du salut; et tel fut le cas des membres de la famille de l'amour.

Camden, *Annales rerum anglicarum et hibernicarum regnante Elisabetha*, Londres, 1615-1627, t. I, p. 300, 301; Hoornbeeck, *Summa controversiarum*, Utrecht, 1653, p. 410 sq., 647. Pour la bibliographie, Migne, *Dictionnaire des hérésies*, Paris, 1847, t. I, col. 711, renvoie au *Lexique* de Stukman, et à l'*Histoire de la Réforme dans les Pays-Bas*, de Brandt, t. I, p. 84; Wetzer et Welte, *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. IV, col. 1227-1228, signalent, outre Camden, déjà nommé, le *Lexic. histor.* de Broughton, l'*Encyclopädie* d'Ersch et Gruber, le *Kirchen- und Ketzerhistorie* d'Arnold.

G. Bareille.

FANATISME. — I. Définition. II. Fanatisme, sectes, religion. III. Fanatisme et déisme.

I. Définition. — Le fanatisme est aujourd'hui communément « appliqué à la passion de servir une cause ou un parti avec un droit prétendu devant lequel tous les autres droits s'effacent, » Renouvier et Prat, *La nouvelle monadologie*, Paris, 1899, p. 236; c'est ainsi que la politique, la science et la littérature elle-même ont leurs fanatiques; mais ce n'est là, comme on le voit bien, qu'une acception tout à fait secondaire et dérivée où l'on ne retrouve déjà plus l'étymologie du mot. Ce qui constitue, en effet, le fanatisme, et qui nous reporte à sa première origine, ce ne sont point tant les droits qu'il s'arroge que les visions ou les inspirations divi es qu'il s'attribue. On appelait fanatiques chez les anciens des espèces de devins ou prétendus prophètes. Ils étaient ainsi nommés du latin *fanum*, parce qu'ils demeuraient dans les temples. C'étaient surtout des prêtres d'Isis, de la Mère des dieux, de Bellone. La signification du mot s'est ensuite étendue comme d'elle-même à tous ceux qui s'imaginent avoir des révélations ou des inspirations et qui, s'attribuant par suite des pouvoirs divins, humainement irresponsables, soutiennent leurs idées jusqu'à vouloir les imposer par la force ou par la violence.

Il y a donc deux choses dans le fanatisme, dont l'une en est le fondement, et l'autre la conséquence. — 1° Les fanatiques sont essentiellement des visionnaires ou des illuminés; « ces gens-là sont persuadés que l'Esprit-Saint... les pénètre, » Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. *Fanatisme*; et c'est ce qui les distingue, par exemple, des utopistes qui ne tiennent leurs rêveries que d'eux-mêmes. Les utopistes affirment leurs chimères en face de l'expérience qui les contredit; ils ne les laissent ni entamer ni réduire; mais ils ne cherchent pas non plus à vaincre la résistance qu'elles éprouvent. Le fanatisme, au contraire, exaspéré par cette résistance, mais non pas instruit par elle, s'obstine à la briser, ou il met son amour-propre à ne pas la sentir. L'enivrement de ses idées, qu'il affecte d'avoir reçues du ciel, non seulement le ferme à toute expérience et le prévient contre toute autorité, mais il le met en révolte contre elles. Là est le grand danger de tous ceux qui, comme disait Bayle, « se vantent d'inspiration. » On les accuse « d'un orgueil énorme, et l'on remarque que c'est le défaut ordinaire de ceux qui prétendent avoir part aux inspirations d'en haut. Effectivement cette faveur est d'un si grand prix, qu'il ne se faut pas étonner que ceux qui

se persuadent que Dieu les honore d'une telle distinction traitent les docteurs ordinaires de haut en bas. Mais en même temps ils font connaître qu'ils se vantent à tort d'être inspirés : car, si Dieu leur faisait ce grand honneur, il ne leur refuserait pas l'esprit de l'humilité chrétienne; ils ne concevraient pas une si grande indignation contre tous ceux qui ne veulent point ajouter foi à leurs rêveries. » Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, 1715, t. I, p. 981. — 2° Le fanatisme soutient ses visions ou ses inspirations par tous les moyens dont il peut disposer, et il va même, s'il le faut, jusqu'aux pires extrémités. Ses visions ou ses inspirations distinguent un fanatique d'un utopiste; ce sont ses violences qui le distinguent du simple charlatan. Le charlatan attribuera volontiers ses idées à une influence supérieure; mais il ne les suit pas pour cela jusqu'au bout. Une sorte d'instinct de conservation l'avertit qu'il se perdrait dans ses excès, qu'il ne peut manquer de succomber sous le coup des résistances qu'il provoquera et d'être finalement vaincu par la force des choses. Il préfère se reprendre, se ressaisir et se retourner. Il renonce, suivant une excellente expression, à réaliser ses idées, et il se contente de les manifester. Le fanatique, au contraire, est par excellence l'homme qui réalise ses idées, qui s'abandonne à leur impulsion et qui, ne s'embarrassant point des ruses du charlatanisme, se laisse entraîner à tous les excès : « Celui qui a des extases, des visions, qui prend des songes pour des réalités et des imaginations pour des prophéties, est un enthousiaste; celui qui soutient sa folie par le meurtre est un fanatique. » Voltaire, *loc. cit.*

II. Fanatisme, sectes, religion. — On voit par la définition de ses deux caractères que le fanatisme est aussi essentiel aux sectes qu'étranger à la religion catholique. Toutes les sectes sont, en effet, fondées sur la négation de l'autorité; et si quelques-unes affectent de croire encore à une révélation primitive, ce n'est point qu'elles s'en embarrassent beaucoup, puisqu'elles se chargent elles-mêmes de l'interpréter : « La doctrine du luthéranisme est fondée sur un principe semblable avec cette différence que les purs déistes, comme Jean-Jacques Rousseau, pensent qu'il n'a jamais existé de révélation extérieure de Dieu à la société humaine, et que l'homme trouve toutes les lois au fond de son cœur, au lieu que Luther admet l'existence d'une révélation primitive, mais il pense que l'homme trouve dans sa raison les lumières nécessaires pour l'expliquer, c'est-à-dire que les uns veulent que l'homme soit sa loi à lui-même et les autres veulent que l'homme soit à lui-même son magistrat. » Bonald, *Législation primitive*, Discours préliminaire. Ainsi toutes les sectes se définissent par la prétention qu'elles ont de rendre à l'homme la possession de son esprit. « Il n'y a plus de maître : l'esprit de chaque homme est à lui, » J. de Maistre, *Considérations sur la France*, c. I, 5 : telle est la formule même de l'esprit de secte.

Il suit de là deux conséquences. La première, c'est que l'homme, délivré de toute contrainte, s'abandonne à toutes ses fantaisies; il prend ses imaginations ou ses idées pour des révélations; s'il cherche dans les Livres saints la parole de Dieu, il la tourne au gré de ses caprices, parce que, cette parole n'étant attachée à aucune preuve positive, il n'y a personne qui ne puisse ou s'en vanter sans raison ou même se l'imaginer sans fondement; enfin il s'entête d'autant plus aisément dans son opinion qu'il n'y a point de contrôle pour l'en corriger. Mais nous savons, au contraire, qu'en matière de foi et de vérités révélées, celui qui ne pense pas comme l'Église est un hérétique; et la religion ne se conserve que si ceux qui la composent consentent à faire à une tradition commune le sacrifice permanent de leur jugement propre. Ce que tout le monde croit, ce que l'on a toujours cru, c'est ce qu'il faudra croire éternellement; et ainsi, ce qu'il y a de plus vivant et de plus réel dans la religion, c'est la tradition. Ceux qui s'en détachent pour prétendre à des inspirations personnelles ou à des lumières particulières que l'Église n'avoue point, se jugent eux-mêmes et ils se condamnent. La seconde conséquence, c'est que les sectes n'ont pas en elles la force nécessaire pour se garantir contre les déplorables moyens auxquels elles sont entraînées d'elles-mêmes pour la défense ou la propagation de leurs idées; elles sont fondées sur l'indépendance, et elles en vivent; la cause de toutes les violences et de tous les excès que l'on voit chez elles est de ne pas connaître une autorité comme celle de l'Église en dehors de laquelle, chacun étant livré à son chagrin et à ses passions particulières, non seulement il n'y a plus de vérité possible, mais il n'y a plus d'union réalisable; et voilà pourquoi, après s'être détachées du tronc commun, les sectes glissent tout de suite vers le fanatisme; celui-ci leur est tellement propre ou essentiel qu'elles ne peuvent se soutenir que par lui; il est, au contraire, si étranger à la religion catholique qu'on ne peut en trouver chez elle aucun exemple, et qu'on la verrait toujours l'absorber au fur et à mesure qu'il se produirait.

III. Fanatisme et déisme. — Cela n'a point empêché les philosophes du XVIIIe siècle, qui furent aussi ignorants « qu'Adam venant au monde » de toute sorte d'histoire en général, et particulièrement de l'histoire religieuse, de reprocher premièrement et avant tout à l'Église ses ravages, ses violences sanguinaires, et en un mot son fanatisme. Telle est la véritable origine du déisme français, dont les commencements ne doivent rien, et le développement peu de chose aux libres-penseurs anglais. S'il nous souffle, en effet, d'Angleterre, un terrible « vent philosophique » vers le milieu du siècle, et si tout devient anglais vers la fin, cela ne veut pas dire que tout le soit déjà dès le début. C'est Voltaire qui, en 1730, inaugura chez nous la fortune de ce libre pays où « la raison ne connaît point de contrainte. » Mais nos philosophes n'avaient pas attendu si longtemps pour se décider contre l'Église; Voltaire lui-même, et avant lui, Bayle, le premier de tous, avaient trouvé dans le gallicanisme, et en particulier dans les persécutions exercées contre les protestants, les principales raisons de l'animosité qu'ils n'ont cessé d'entretenir contre elle; et si nous ne doutons pas, à ce sujet, qu'ils ne se soient trompés en inscrivant au compte de la religion catholique les abus et les exagérations dans lesquelles le gallicanisme n'avait cessé de la compromettre aux yeux des incroyants, il n'en est pas moins vrai que c'est là, au fond de toutes ees querelles, que nous devons chercher le commencement ou, si l'on veut, le prétexte de cette opposition déclarée. Par la révocation de l'édit de Nantes, les protestants furent, en effet, mis en demeure de choisir entre leur pays et leur religion; et, plus fidèles à leur « conscience » qu'à leur « prince », ils optèrent en grand nombre pour l'exil, quittèrent la France, « cette Babylone enivrée du sang des fidèles, » et se refugièrent pour la plupart en Hollande, dans cette « grande arche des fugitifs, » d'où ils nous renvoyèrent la dure leçon des événements dont ils étaient victimes. Quelques convertis ayant publié un panégyrique de Louis XIV sous ce titre : *La France toute catholique sous le règne de Louis le Grand*, Bayle y répondit par trois lettres dans lesquelles il insistait avec complaisance sur les « dragonnades » et essayait de définir à son tour *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand* (1685) : « Vous croyez en gros et par un honteux préjugé, y disait-il, que tout ce qui a été fait contre nous est juste, puisqu'il a été suivi d'un si glorieux succès à la religion. Mais ne vous y trompez

point : vos triomphes sont plutôt ceux du déisme que de la vraie foi. Je voudrais que vous entendissiez ceux qui n'ont d'autre religion que celle de l'équité naturelle. Ils regardent votre conduite comme un argument irréfutable; et lorsqu'ils remontent plus haut, et qu'ils considèrent les ravages et les violences sanguinaires que votre religion catholique a commises pendant six ou sept cents ans par tout le monde, ils ne peuvent s'empêcher de dire que Dieu est trop bon essentiellement pour être l'auteur d'une chose aussi pernicieuse que les religions positives; qu'il n'a révélé à l'homme que le droit naturel, mais que des esprits ennemis de notre repos sont venus de nuit semer la zizanie dans le champ de la religion naturelle, par l'établissement de certains cultes particuliers, qu'ils savaient bien qui seraient une semence éternelle de guerres, de carnages et d'injustices. » Le *Commentaire philosophique sur le Compelle intrare* ne fit qu'aggraver les premières déclarations. Le vieux calvinisme, non moins exclusif que la religion romaine, ne s'y trompa point; il se sentit frappé du même coup que Bayle avait porté au catholicisme et commença de se croire « trop vengé par cette plume indiscrète. » Mais c'est en vain que Jurieu, effrayé de ces idées nouvelles, publia contre Bayle son *Traité des deux souverains* pour détruire le dogme de l'indifférence, et que, de toutes parts, on s'essayait à distinguer soigneusement la *tolérance civile ou politique* de la *tolérance ecclésiastique*. Voir Morellet, *Mémoires inédits*, t. I, c. II, p. 33, 34, dans la collection des *Mémoires relatifs à la Révolution française*. En dépit de ces discussions subtiles, l'idée n'en continua pas moins de faire son chemin; il est impossible de ne pas la reconnaître derrière toutes les querelles qui furent faites à la religion au cours du XVIIIe siècle; et c'est ainsi que le déisme a commencé, et qu'il s'est particulièrement développé, par la démonstration non pas de l'absurdité, mais du fanatisme de la religion catholique. « C'est un tort à une religion d'être absurde, écrit Helvétius; son absurdité peut avoir des conséquences funestes. Cependant ce tort n'est pas le plus grand de tous, et si ses principes ne sont pas entièrement destructeurs du bonheur public et que ses maximes puissent s'accorder avec les lois et l'utilité générale, c'est encore la moins mauvaise de toutes. » *De l'homme*, dans *Œuvres complètes*, Londres, 1775, t. III, p. 53. Recherchons donc la religion qui tendra le plus directement au bonheur public et à l'utilité générale; la religion qui unit les hommes, et non pas celle qui les divise; la religion qui tolère, et non celle qui persécute; la religion « qui dit que toute la loi consiste à aimer Dieu et son prochain, et non celle qui fait de Dieu un tyran et de son prochain un amas de victimes. » Helvétius, *loc. cit.* On se tromperait donc du tout au tout si l'on voulait ramener le déisme français du XVIIIe siècle à un pur et simple rationalisme qui n'eût eu d'autre effet que de supprimer la révélation pour nous laisser à chacun la liberté de philosopher sur les matières de la religion. Ce que les philosophes voulurent atteindre, ce ne fut point seulement la « superstition », mais ce fut premièrement le fanatisme. En s'attaquant à la superstition, ils établirent sans doute le principe du déisme, qui est la raison, « ce bon sens qui n'est pas encore instruit par la revélation; » mais en s'attaquant au fanatisme, ils dégagèrent la forme de cette nouvelle religion qu'ils eurent l'ambition de donner comme étant, par le moyen des idées de tolérance et d'utilité générale, la seule religion véritablement universelle.

J. Bouché.

FANLO Vincent, religieux augustin, né à Valence, fut prieur des couvents de Alcoy et de Saint-Philippe, et mourut en 1767. Il publia un ouvrage pour défendre le culte des saintes images : *Ni el pensador, ni la pensadora, sobre assumpto de las santas imagenes. Respuesta en cinco cartas de tres santos Padres de la Iglesia latina y Griega*, Valence, 1764. Il est l'auteur aussi de plusieurs ouvrages théologiques inédits, à savoir : *Dissertacion contra el pretendido catholicismo de Eusebio Cesariense; La Señora y la Criada, esto es, la Fe y la Razon natural; Ideas las menos impropias para hacer algun concepto menos disconforme de ser incomprehensible del verdadero Dios y sus perfecciones; Historia critico-dogmatica del origen de las imagenes : su uso, su abuso, sus persecuciones, sus triunfos y la debida y limitada veneracion de las de los Santos, segun los sagrados concilios y santos Padres de la Iglesia griega y latina.*

Fuster, *Biblioteca valenciana*, Valence, 1830, p. 59.

A. Palmieri.

FANTONO Jérôme, dominicain italien qui florissait vers le commencement du XVIe siècle. Il naquit à Vigevano, en Lombardie, vers 1462, et semble avoir appartenu au couvent des Anges à Ferrare. Vers 1513, nous le trouvons au *studium generale* de Bologne en qualité de régent et à la même date il figure comme inquisiteur de la foi dans la même région. Nous savons par Leandro Alberti, *Descrittione di tutta Italia*, Venise, 1568, p. 442, qu'il mourut à Ferrare, au couvent des Anges en 1532, âgé de soixante-dix ans. Il composa : 1° *Indicem in quatuor volumina Capreoli, seu tabulam, ut dicitur, tam accurate, ut si quis eam haberit, totum habere se Capreolum sub epitomate perspicue, gloriari possit.* Leandro Alberti, *Uomini illustri*, fol. 141 *b*. Nous ignorons si cet index mérite tout l'éloge qu'en fait Alberti. Il parut avec l'édition de 1519, Venise. L'édition de 1589, faite par Math. Aquario, a servi de base pour les tables à la toute nouvelle édition de Capréolus par les Pères Paban et Pègues, Tours, 1901. Les éditeurs ont usé aussi des tables de Fantono, mais en y apportant de très importantes modifications; 2° *Repertorium locupletissimum tam librorum quam Sententiarum, quam Quodlibetorum doctoris subtilis Joannis Duns Scoti, olim a doctissimo P. M. F. Hieronymo de Ferrariis Fantono Viglenanensi ordinis prædicatorum et hæreticæ pravitatis inquisitore*, in-4°, Venise, 1588; l'éditeur Julius Hissopius Cesenas a dressé la liste de toutes les propositions soutenues contre saint Thomas par Duns Scot; 3° *Compendium universæ lecturæ abbatis Panormitani super decretales*, in-4°, Venise, 1564.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719, t. II, p. 84; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1906, t. II, col. 859.

R. Coulon.

FAREINISTES, petite secte janséniste, qui se constitua, à la fin du XVIIIe siècle, à Fareins, bourg du département actuel de l'Ain. Il en a déjà été question au sujet de leurs fondateurs, les frères Bonjour, t. II, col. 1008-1009; mais il y a lieu d'y revenir et de préciser son histoire mieux connue depuis la publication récente de documents originaux. Cette secte a passé par trois phases différentes : 1° elle s'est rattachée aux jansénistes convulsionnaires; 2° aux jansénistes possibilistes; 3° elle est peu connue dans son état actuel.

1° *Jansénistes convulsionnaires.* — 1. *Histoire.* — La secte fut fondée par les deux frères Bonjour, nés à Pont-d'Ain et élevés tous deux au séminaire Saint-Charles de Lyon, dirigé par les Pères de l'Oratoire. L'aîné, Claude, aussitôt après son ordination sacerdotale, fut professeur de théologie au séminaire Saint-Charles pendant quatre ans. Il était doux, affable, doué du don de la parole, très instruit. Il fut ensuite curé de Saint-Just-les-Velay (Haute-Loire), puis, en 1775, de Fareins. Il avait souscrit le Formulaire et adhéré à la constitution *Unigenitus*. Le cadet François, dès sa sortie du séminaire, fut

demandé par l'évêque janséniste d'Alais, M. de Beauteville, et travailla, sous sa direction, à la réforme du diocèse. Le prélat étant mort en 1776, le chapitre d'Alais renvoya Bonjour dans son diocèse : il rejoignit son frère à Fareins et devint son vicaire. Leurs maîtres, les oratoriens de Lyon, étaient imbus des doctrines jansénistes. Voir C. Latreille, *La petite Église de Lyon*, Lyon, 1911, p. 1-28. Vers 1782, le P. Dubouchet de l'Oratoire de Lyon fit lire aux Bonjour les relations de deux célèbres convulsionnaires du temps, les sœurs Brigitte et Angélique. Cette lecture attacha les deux frères à l'*Œuvre* des convulsions. Voir t. III, col. 1757-1762. Le vicaire se livra dans la paroisse aux pratiques de l'*Œuvre* et débuta par des miracles, soi-disant opérés par l'intercession du diacre Pâris (janvier et juillet 1783). Une copie du récit de trois miracles, survenus à Fareins, se trouve dans le manuscrit français *66* de la bibliothèque de l'Institut catholique de Paris, t. V. Le curé informa l'archevêque de Lyon de la première de ces guérisons et l'archevêque répondit qu'on fît une information exacte, ajoutant qu'après son retour à Lyon, il ferait ce qu'il conviendrait. Le curé, qui avait signé le Formulaire et admis la bulle *Unigenitus*, fut tellement frappé de cette merveille qu'il reconnut son indignité et résolut de cesser toutes fonctions ecclésiastiques et de faire toute sa vie pénitence de sa faute. Il envoya sa démission à l'archevêque qui ne l'accepta pas. Dans une seconde lettre, il offrait de résigner sa cure à son frère, qui n'avait rien signé. L'archevêque de Lyon manda le curé à Paris et ne consentit pas à ses projets. Pour obéir à la volonté divine, le curé résigna sa cure à son frère, et M. de Montazet se montra dès lors indisposé à son égard, à cause de son attachement à l'œuvre des convulsions. Claude Bonjour suivait en cela les encouragements de la sœur Angélique. Le 22 octobre 1783, il quitta Paris et retourna à Fareins, bien décidé à ne plus s'occuper que de faire le catéchisme et l'école. *Ibid.*

Le nouveau curé établit dans sa paroisse les pratiques jansénistes : la prière en commun, la célébration stricte du dimanche, le jeûne rigoureux, la lecture des offices divins, de l'Écriture sainte en français ainsi que celle des moralistes de Port-Royal. Il lisait en chaire les « annonces » convulsionnaires et il prêchait la venue du prophète Élie et l'attente de la conversion des Juifs et du règne millénaire de Jésus-Christ sur terre. Il établit enfin les pratiques du secourisme. Voir t. III, col. 1760. Des femmes et des filles étaient prophétesses et possédées du diable. Elles avaient des convulsions et le curé leur donnait lui-même les *secours*. Mentionnons seulement les deux faits les plus extraordinaires : le 7 septembre 1787, Marguerite Bernard eut les pieds percés, et, le 12 octobre suivant, Étiennette Thomasson fut crucifiée. Ces miracles sont racontés dans la *Vie de Pâris*, 1788, p. 5-8. Cette même année, Marguerite Bernard avait vu en vision le prophète Élie. Ms. français *66* de l'Institut catholique, t. IV. Le vicaire général de Lyon, Jolyclerc vint enquêter sur ces faits, et l'archevêque de Montazet obtint du roi, le 13 janvier 1788, deux lettres de cachet, dont l'une reléguait Claude Bonjour à Pont-d'Ain, son village natal, et l'autre enfermait François au couvent des cordeliers de Tanlay. Cette dernière fut exécutée, le 21 janvier suivant. Le vicaire Farlay soutint publiquement en chaire, le lendemain, la cause de son curé. L'archevêque lui enleva les pouvoirs de prêcher et de confesser dans tout le diocèse, et nomma un nouveau curé et un nouveau vicaire. François ne reconnut pas leur juridiction et leur enleva celle que l'archevêque leur avait donnée. Les habitants de Fareins, gagnés au jansénisme convulsionnaire, firent opposition aux nouveaux prêtres de la paroisse. On répandait parmi les fidèles les livres favorables au secourisme. La lutte s'étendit hors de Fareins et procéda par libelles contradictoires. Desfours de Genetière publia *La lettre d'un curé du diocèse de Lyon sur l'enlèvement de M. Bonjour*. Le vicaire général Jolyclerc y opposa sa *Lettre à MM. Bonjour ainsi qu'à leurs apologistes et aux auteurs des lettres et écrits publiés pour leur défense*. D'autre part, *Le mystère d'iniquité dévoilé* reprochait aux Bonjour la doctrine abominable des augustinistes. Voir t. III, col. 1759. Le P. Crespe, dominicain, publia ses *Notions sur l'œuvre des convulsions et des secours, surtout par rapport à ce qu'elle est dans nos provinces du Lyonnais, Forez, Mâconnais*, etc. Desfours de Genetière fit une *Protestation contre les calomnies de l'auteur du Mystère dévoilé*, et répliqua à la suite, p. 61-142, au P. Crespe. M. Jolyclerc donna un *Supplément* à sa lettre pour servir de réponse à la *Protestation*. Cependant, sur la dénonciation du nouveau curé de Fareins, une action criminelle était intentée au tribunal de Trévoux contre François Bonjour et ses partisans. François écrivait, le 24 avril 1788, les merveilles qu'opérait à Lyon un de ses « instruments » et celles qui se passaient dans sa propre famille. Sa lettre est copiée dans le manuscrit français *57* de la bibliothèque de l'Institut catholique de Paris, t. VI, p. 150-158. Il s'évada de Tanlay le 17 mars 1788 et se réfugia à Paris. Il y fut rejoint par sa servante, Benoîte Monnier, et par Marguerite Bernard. Il fit subir à celle-ci d'affreuses pénitences. Voir la *Relation du terrible et prodigieux pèlerinage de la Sœur Marguerite Bernard, à Port-Royal des Champs, le vendredi 19 décembre 1788*, dans le manuscrit *57* de la bibliothèque de l'Institut catholique de Paris, t. VI, p. 175-192. Il y est parlé d'un enfant que Dieu lui avait donné et à qui elle disait de temps en temps : « Ah ! que tu me coûtes cher. » Marguerite mourut à Paris durant l'hiver de 1789. François revint à Fareins au mois de septembre suivant et tenta de rentrer en possession de sa cure. Cinquante-sept notables de la paroisse demandèrent son éloignement. Prise de corps fut décernée contre lui; il ne fut saisi que le 13 juin 1790. La procédure exercée contre lui par le tribunal de Trévoux fut annulée, pour vices de forme, à Lyon, le 24 février 1791. Reprise nouveau, elle aboutit, le 10 septembre 1791, à un jugement définitif, qui remit en liberté Claude Bonjour. François fut libéré, le 19 novembre suivant. Il reparut à Fareins, le 2 décembre. Deux jours après, il prêta le serment de fidélité à la Constitution civile du clergé; mais, le lendemain, 5 décembre, il quitta subitement Fareins et partait à Paris avec deux femmes. La première phase du fareinisme était achevée et la seconde déjà commencée.

2. *Doctrine.* — Dans leur *Déclaration*, les cinquante-sept notables de Fareins en 1789 ramènent la doctrine des frères Bonjour aux principales maximes suivantes : « Un fatalisme absurde substitué à une providence sage et éclairée. La fin de la religion catholique, apostolique et romaine qui doit être remplacée par une religion meilleure, clairement établie par les miracles qui se font chaque jour. Une seconde venue de Jésus-Christ qui doit se rendre accompagné de la secte du sieur Bonjour dans le paradis terrestre, où il doit régner mille ans. L'impeccabilité de ceux qui sont parvenus à un certain degré de perfection, qui n'est pas absolument difficile, vu le nombre de ceux qui prétendent y être parvenus. La loi fondamentale de toute société, le droit de propriété attaqué : « Adam n'a point fait de testament. » L'insubordination de tous les ministres de la religion et surtout des curés qui n'ont point d'ordres à recevoir de leurs évêques et qui peuvent enseigner la doctrine qui leur

plait. L'insubordination des femmes à leurs maris, des enfants à leurs pères, le manque de respect et le vol autorisé, lorsqu'il s'agit des ordres du sieur Bonjour. » Les dépositions des témoins au procès et quelques aveux de François Bonjour confirment une partie de ces maximes, et le cantique *Alleluia* les résume. Il fallait obéir aux ordres de Dieu, même à celui de tuer, que ces ordres soient reçus directement en vision ou par l'intermédiaire du curé. La secte formera la véritable Église, qui sera substituée à l'ancienne, lors de la venue d'Élie et du règne millénaire de Jésus-Christ sur terre. Les élus et les parfaits peuvent se permettre toutes choses, puisqu'ils sont incapables de pécher. On n'a pas de preuve directe de l'erreur sur la propriété. Les curés sont indépendants de leurs évêques; l'archevêque de Lyon n'est que le premier des curés du diocèse, il ne peut donner juridiction au remplaçant de François Bonjour qui l'enlève à ce dernier, parce qu'il peut seul déléguer ses pouvoirs spirituels. L'autorité des maris sur leurs femmes et des parents sur leurs enfants n'est niée que si elle s'exerce à l'encontre de la volonté du curé dans les choses religieuses, et le manque de respect et le vol ne sont autorisés que dans l'intérêt du nouveau culte; il fallait bien remplir la bourse de la secte, où des « nonnains ».

2° *Jansénistes possibilistes.* — François Bonjour, réfugié à Paris en 1788 et en 1789, s'unit plus étroitement aux disciples du frère Augustin, qui s'était fait passer pour le Saint-Esprit et qui enseignait que tout était possible (d'où le nom de *possibilistes*) et permis à ses adeptes, même la désobéissance aux commandements de Dieu. Revenu à Fareins, il prêcha la nouvelle doctrine, qu'acceptèrent ses partisans. Ils changèrent tellement de conduite, qu'ils ne firent même plus baptiser leurs enfants, et que, pendant la Révolution, ils abandonnèrent le culte et démolirent leur église. Claude Bonjour déplora d'abord la nouvelle doctrine de son frère; mais bientôt séduit, il s'imagina que le règne de Jésus-Christ sur terre était commencé par François. Celui-ci, le lendemain du jour où il avait prêté le serment constitutionnel, s'était sauvé à Paris avec deux femmes qui étaient enceintes. Il justifiait sa conduite et ses plus honteux écarts par l'exemple d'Abraham qui avait deux femmes, et il faisait des dupes à Fareins. Sa servante devait enfanter le prophète Élie; mais elle accoucha, le 25 janvier 1792, d'un enfant mort-né du sexe féminin. Le 18 août suivant, la veuve Larèche donna le jour à l'enfant divin, qui n fut d'abord que le prophète Élie en attendant qu'à l'âge de quatorze ans il devint le Paraclet et le Saint-Esprit. Dès le jeudi saint de 1791, François avait promis à cette épouse de Jésus-Christ qu'elle aurait un fruit, qui serait le Saint-Esprit. Des cantiques et des h mnes célèbrent cette glorieuse naissance. On les chantait à Fareins, où la majorité de la population étai bonjouriste et où l'on croyait à toutes les nouvelles annonces de Paris envoyées par l'ancien curé. Durant t ute l'époque révolutionnaire, la municipalité est prise dans la secte. Le 13 prairial an III (1er juin 1795), François écrivit à ses paroissiens qu'il fallait continuer l'œuvre de Dieu et leur défendit de recommencer le culte public avec un prêtre insermenté. Les réunions particulières continuèrent et on y chantait les cantiques de la secte. Voir le *Livre des cantiques*, réédité en 1797. Il surgit alors à Fareins quelques prophétesses, qui vinrent à Paris faire reconnaître leurs visions ou leurs révélations. Beaucoup s'y établissaient et la colonie fareiniste était nombreuse autour de François Bonjour, qui était prote dans une imprimerie.

Sous le consulat, les pouvoirs publics s'occupèrent de la secte. Le 24 messidor an XI (13 juillet 1803), le sous-préfet de Trévoux adressa un rapport au préfet de l'Ain, qui envoya une dénonciation au ministre de la justice, le 7 fructidor suivant (8 août 1803). Parmi les principes du bonjourisme le préfet signalait « l'union à Dieu par la perfection, » qu'il jugeait destructrice de toute morale. Le parfait est impeccable et se livre sans honte et sans remords à toutes sortes d'excès. C'est en vertu de ce principe que des femmes s'étaient abandonnées à François Bonjour. Les habitants de Fareins détestaient aussi la religion catholique et étaient anti-concordataires. Claude Bonjour était alors cordonnier à Corbeil. Plus du tiers de la population de Fareins appartenait à la secte; c'était surtout des journaliers et des ouvriers. Les réunions se tenaient principalement au hameau du Peyra. Les Bonjour venaient tour à tour, en secret, à Fareins, où ils avaient des correspondants zélés. Un messager portait de l'argent à Paris et en rapportait des lettres, des cantiques et des reliques du jeune prophète Élie. Cependant, le crédit des Bonjour diminuait à Fareins. Le ministre répondit, le 23 fructidor (10 septembre), que le préfet ait à veiller à l'ordre public. En 1805, un adepte, nommé Souchon, qui était devenu banquier, fit banqueroute et dénonça les frères Bonjour. Le 5 pluviose an XIII (25 janvier 1805), François fut arrêté avec quinze de ses associés au faubourg Saint-Marceau; les hommes furent enfermés à la Force, les femmes à Saint-Lazare, et l'enfant divin fut mis dans un hospice. Huit prisonniers furent bientôt remis en liberté. Une somme de 100 000 francs à peu près, qu'on avait trouvée en leur possession, fut saisie. Les Bonjour sortirent aussi de prison, le 2 prairial (22 mai); ils se réfugièrent à Ouchy, près de Lausanne, où ils entretinrent le culte de l'enfant divin. Rien de nouveau ne s'étant produit, quand il eut atteint quatorze ans, comme on l'espérait, sa manifestation fut reportée à sa majorité. Celle-ci approchant, son père résolut de l'envoyer à Paris (lettre du 24 janvier 1811). Le futur Paraclet se maria à Paris en 1812, et aucun changement n'eut lieu dans l'ordre des choses à sa majorité. Ces cruels mécomptes ne diminuaient pas la confiance des adeptes. Claude Bonjour mourut en Suisse, François revint à Paris en 1818. Il y mourut à une date inconnue, laissant sept enfants en dehors d'Élie. Le Paraclet manqué établit un commerce de laines et en 1860 il acheta l'ancienne abbaye de Saint-Nicolas à Ribemont, auprès de Saint-Quentin. Il mourut, le 4 septembre 1866, père de onze enfants, dont l' n s'était converti en 1854.

3° *État actuel.* — Une partie de la population de Fareins est demeurée obstinément fidèle à la doctrine de ses anciens curés. En 1831, elle comptait la moitié du bourg (1 200 habitants). En 1859, les fareinistes étaient encore 500; sous le second empire, ils diminuèrent un peu et ne furent plus que 400. En 1864, le curé catholique, l'abbé Dubouis, écrivit une brochure : *A nos frères séparés*, par laquelle il se proposait d'éclairer les sectaires de sa paroisse et de les détromper. Ils lui répondirent : *Le grand Élie divin qui doit rétablir toutes choses. Avis administratif, fatidique, adressé à ceux qui croient aux saintes Écritures*, par Jean du Loir. Le 11 février 1869, l'*Univers* publiait une réfutation de cette élucubration. Les missions, prêchées à Fareins, ont ramené quelques égarés. Les mariages mixtes diminuaient progressivement leur nombre. Aujourd'hui, les fareinistes sont, à Fareins, à peu près 200; les habitants de trois hameaux sont tous jansénistes; ce sont des irréductibles. Il y en a encore un petit nombre à Paris, cinq ou six à Ribemont (Oise) et quelques-uns à Nantes, où l'abbé Fialin, ancien curé de Marcilly-le-Châtel et ami du vicaire Farlay, s'était retiré sous le premier empire.

Il est difficile de connaître les croyances et les usages des fareinistes actuels, tant ils gardent à ce sujet un profond silence. Ils récitent les mêmes prières que les catholiques; mais ils rejettent la hiérarchie concordataire, l'immaculée conception et l'infaillibilité pontificale. Ils n'ont pas de sacrements, hormis le baptême. Ils vivent retirés du monde et se livrent à la méditation de l'Écriture. Ils n'ont plus aucun lien avec le jansénisme, et l'essai tenté en 1905 par les jansénistes de Hollande pour les réunir à l'Église d'Utrecht n'a pas eu de succès. Ils prononcent encore les noms de jansénisme et de Port-Royal, qui n'ont plus pour eux aucun sens. Ils n'ont de réunions que pour les funérailles, auxquelles le grand-prêtre lit les prières. Chaque famille a son grand-prêtre, qui lit et commente l'Écriture le dimanche après-midi. Autrefois, il y avait des offices où on chantait des cantiques et où on prêchait. Il n'y en a plus.

En résumé, les fareinistes actuels ont peu de dogmes et peu de pratiques religieuses. La méditation remplace pour eux la prière orale. Ils sont toutefois remarquables par leurs mœurs austères et sévères. Les aberrations morales des possibilistes ont disparu, et ils n'ont gardé que la rigueur de conduite des ansénistes.

Outre les pièces inédites et imprimées, indiquées au cours de l'article, voir H. Grégoire, *Histoire des sectes religieuses*, t. II, p. 168-175 (d'après un mémoire de Reboud, de Bourg); L. Sirand, *Le crucifiement de Fareins, en Dombes*, Bourg, 1862; Cl. Perroud, *Quelques documents sur le fareinisme*, dans les *Annales de la Société d'émulation, agriculture, lettres et arts de l'Ain*, 1873; Ph. Le Duc, *Les fareinistes et le crucifiement d'un adepte*, dans les *Curiosités historiques de l'Ain*, 1877, t. II, p. 674-716; *Mea culpa*, *ibid.*, 1878, t. III, p. 467-495; L. Jarrin, *Le fareinisme*, dans les *Annales de la Société d'émulation... de l'Ain*, 1880; et à la suite de *Bourg et Belley pendant la Révolution française*, 1881; E. Quentin-Bauchart, *Les fareinistes et leur livre*, dans le *Bulletin des bibliophiles*, 1900; Revault d'Allone, *Psychologie d'une religion* (thèse), Paris, 1908, c. *Le messianisme fareiniste*; P. Dudon, *Le fareinisme*, dans le *Bulletin de la Société Gorini*, Bourg, 1908, t. V, p. 117-125, 316-333, 345-368; 1909, t. VI, p. 66-88; 1910, t. VII, p. 67-83; A. Dubreuil, *Étude historique et critique sur les fareinistes ou farinistes*, Lyon, 1908; C. Latreille, *Les illuminés de Fareins*, dans le *Mercure de France*, du 16 octobre 1909, p. 561-582.

E. Mangenot.

FAREL Guillaume. — I. Vie. II. Doctrine. III. Ministère.

I. Vie. — Farel naquit en 148 près de Gap, au village des Farels. Il vint étudier à Paris en 1509, fut régent au collège du cardi al Le Moine, subit l'influence de Le Fèvre d'Étaples, et, en 521, se retira à Meaux, auprès de Briçonnet, parmi les premiers réformateurs. Sur son passage au protestantisme, nous n'avons que des témoignages de lui, postérieurs à son apostasie (lettre à Galéot, 7 septembre 1527, Herminjard, t. II, p. 41). Ni les pratiques de piété, dit-il, ni la lecture des Vies de saints ou des docteurs ne l'ont satisfait : *miserum exceptum reddebant miserrimum;* ni l'étude d'Aristote, ni celle de l'Écriture sainte qui lui semblait contredire le catholicisme. Un pieux frère (Le Fèvre d'Étaples) lui apprend à mettre sa confiance en Dieu, par un seul médiateur, le Christ : *capit ficta displicere religio exterior.* Depuis les apôtres, il n'est permis à personne d'innover; et c'est attenter contre Dieu que d'apporter de nouveaux commandements. Cf. Epître à tous seigneurs, 1548, dans Herminjard, t. II, p. 300.

De Meaux, Farel fit une tentative infructueuse de prédication à Gap, peut-être aussi en Guyenne. En 1524, on le retrouve à Dôle. Il y propose pour une dispute publique, le 23 février 1524, treize thèses. Herminjard, t. I, p. 194. L'université et le vicaire général s'opposèrent à la dispute, tandis que le conseil de Bâle prenait parti pour Farel et interdisait, à qui ferait observer le décret du vicaire général, l'entrée et l'usage des moulins, des fours et du marché public (24 février 1524). Œcolampade écrit qu'il n'y eut pas d'opposants : *Sophistæ sæpius vocati nusquam comparuere* (1er mars 1524), dans Herminjard, t. I, p. 202, et cependant beaucoup de succès : *Disputando et prælegendo publice bonam navavit operam* (15 mai 1524). *Ibid.*, t. I, p. 215.

Mais, à Bâle, l'influence d'Érasme était prépondérante; la modération de ce dernier déplaisait à Farel : *Phallico facile fiam magnus theologus, si passim infulsero pontificem esse antichristum* (27 octobre), *ibid.*, t. I, p. 301, et Farel l'avait traité de Balaam. *Ibid.*, t. I, p. 290, 299. La ville de Bâle fit signifier à Farel son mécontentement, et lui enjoignit de s'éloigner : *Nos videmus quale sit hoc Evangelium vestrum. Ibid.*, t. I, p. 361. De là, le banni se rendit, semble-t-il, à Montbéliard, où il demande à Christophe de Wurtemberg de prêcher contre un prédicateur d'indulgences : « nous offrant nous-mêmes (et très spécialement Farel) dans le cas où nous ne prouverions pas notre dire, à livrer notre corps et notre vie aux châtiments les plus sévères qu'il plairait au tribunal de prononcer » (11 novembre 1524). *Ibid.*, t. I, p. 303. Chassé de Montbéliard, Farel retourne alors à Bâle et à Strasbourg; il devient en 1527 maître d'école à Aigle sous le nom de Guillaume Ursinus, « en réalité, il venait pour y prêcher l'Évangile. » *Ibid.*, t. I, p. 461, note 15.

Le colloque de Baden (1526) avait été favorable aux catholiques; malgré la parole donnée, le conseil de Berne essaya d'organiser une dispute publique et convoqua les quatre évêques de ses territoires (17 novembre 1527). *Ibid.*, t. II, p. 54. Farel avait rédigé les articles en français. *Ibid.*, t. II, p. 59. Après six jours de dispute en allemand, *idiomate nobis incognito, ibid.*, t. II, p. 100, dirent les théologiens catholiques, ils se retirèrent; il semble qu'il y ait eu dans la suite une dispute en latin.

Après le soulèvement du 27 janvier, qui précipite les événements à Berne, et amène la suppression de la messe et la destruction des images, Farel cherche à répandre ces innovations dans les environs; il parcourt successivement Aigle, Ollon, Morat; deux tentatives à Lausanne (octobre et novembre 1529) échouent. A la fin de 1529, Farel prêche à Neuchâtel, *in portis oppidorum, in vicis, areis et domibus* (15 décembre). *Ibid.*, t. II, p. 219.

Plusieurs mois après (23 octobre 1530), ses prédications déterminent le sac des églises et à dix-huit voix de majorité, l'établissement du protestantisme à Neuchâtel est décidé. Froment a raconté comment le jour même du 15 août 1530, à Bondevilliers, le compagnon de Farel avait arraché des mains du prêtre la sainte hostie, et l'avait jetée à terre, *ibid.*, t. II, p. 270; il nous décrit aussi l'accueil résolument hostile qu'ils reçurent à Valangin. *Actes et gestes*, édit. Révilliod, p. 11.

Avenches et Payerne, villes alliées de Berne, Haller, p. 159, admettent, non sans peine, la nouvelle religion. Les bailliages d'Orbe et de Granson, soumis aux Bernois et aux Fribourgeois, furent plus malaisés à conquérir. Pierrefleur, banderet d'Orbe, en a laissé un récit vivant. Il nous montre Farel arrivant à Orbe « la dimanche de Pasques flories (1531), il n'y en avait que cinq ou six qui voulaient que le dit Pharel preschast, ce qui estoit contre le vouloir et consentement de toute la ville, » p. 21, 22; et il nous décrit l'entrée des luthériens, conduits par l'avoyer de Berne, chez les cordeliers de Granson, p. 48.

Un voyage chez les vaudois (1532), avec Antoine Saulnier, interrompt à peine les efforts de Farel en

Suisse. Un premier essai de pénétration à Genève ne réussit pas (1532). Farel, Viret et Froment « estoyent aux tavernes publiques, où ils prêchaient. » Pierrefleur, p. 105. Bientôt, le conseil bannit Farel. Haller, p. 171; Spon, t. I, p. 216. Froment, feignant de faire l'école, resta à Genève. A la fin de 1532, et malgré les représentations de Fribourg, Herminjard, t. III, p. 123, Farel rentrait à Genève. C'était au moment où, devant les troubles suscités par l'apostat Alexandre Canus, et par Froment, le dominicain Jacques Furbity venait d'être d'abord mis sous la garde du grand-vicaire, puis, après les réclamations des Bernois qui se disaient outragés, transféré dans les prisons de la ville (8 janvier 1534). Les gens de Berne amenèrent Farel et Viret, comme parmi leurs serviteurs, et une dispute, qui dura plusieurs jours, eut lieu entre ces deux réformateurs et « Furbity, homme d'un incontestable mérite, qui fit à Farel, sur l'autorité des conciles, des observations auxquelles le réformateur ne répondit qu'en les éludant; mais l'intervention des ambassadeurs de Berne le tira d'une position embarrassante. » Haag, *La France protestante*, t. V, p. 65. L'année suivante, Farel fit publier le récit de cette dispute; on a encore la lettre par laquelle il organise cette supercherie, car il voulait faire attribuer à ce récit une provenance catholique (22 mai 1535). Herminjard, t. III, p. 293.

Les années 1534 et 1535 voient à Genève l'établissement du protestantisme. Les sermons de Farel (22 juillet-8 août 1535) ont le triste privilège de déterminer les bris d'images. En 1535, Farel échappa par rencontre, et Viret faillit succomber à un empoisonnement; la servante coupable, Antoina Vax, dit avoir agi à l'instigation du chanoine Gonet. Herminjard, t. III, p. 280. C'est en 1535 que les clarisses de Genève voient leur demeure sans cesse visitée, du 6 au 25 août: Farel vint y prêcher sur ce texte : *Exsurgens Maria abiit in montana*, contre la clôture et la virginité. Il faut lire dans le livre de la sœur Jeanne de Jussie un récit touchant de ces scènes. Farel avait gagné à sa cause Jacques Bernard, gardien des cordeliers de Genève; cet apostat fit annoncer pour le 30 mai des thèses publiques, qu'il défendit avec Farel et Viret, contre Caroli, docteur de Sorbonne, « homme sçavant et non constant en ses faits, dits, ni en sa science, » Pierrefleur, p. 108, car il devait à plusieurs reprises passer d'une confession à l'autre. En mai 1536, la résistance aux sermons de Farel à Thonon amène de la part des Bernois l'abolition de l'exercice public du catholicisme. Vers le même temps, le conseil de Genève rappelle Farel : « Vous prians affectueusement... que en considération des passans par icy, François, Italiens et aultres... vous reveniés de par deçà » (10 juillet). Herminjard, t. IV, p. 75.

Cette mesure devait procurer un jour l'établissement à Genève de Calvin, sommé par Farel, au nom de Dieu même, de s'y fixer, comme l'a raconté Calvin dans la préface de son commentaire des Psaumes.

La même année 1536, Farel rédigea la confession de foi de Genève. Voir Gaberel, *Histoire de Genève*, t. I, pièces justificatives, p. 120-127.

Durant cette même période, au jugement du conseil de Genève, « maistre Guillaume a assés affaire aller aux villaiges d'ung costel et d'aultre » (5 février 1537). Herminjard, t. IV, p. 179. Du 1er au 8 octobre 1537, Farel soutint avec Viret l'effort du colloque de Lausanne dont il avait rédigé les dix thèses; les rares catholiques qui y assistèrent embarrassèrent plus d'une fois les ministres. En 1538, il est avec Calvin exilé de Genève « pour avoir été peut-être trop sévère, » Herminjard, t. V, p. 149, et aussi par suite d'un dissentiment avec Berne. Il devient alors le ministre de Neuchâtel. En 1540, c'est encore l'intervention de Farel qui ramène Calvin de Strasbourg à Genève. Herminjard, t. VI, p. 242.

La tentative de Farel à Metz et à Gorze, en 1542, eut un succès fort médiocre. Le duc d'Aumale, fils du duc de Guise, avait mis à prix la tête du réformateur (20 avril 1543), Herminjard, t. VIII, p. 327; d'après les récits protestants, Claude de Guise aurait même assailli et taillé en pièces une réunion de réformés et Farel aurait échappé, caché dans une voiture de lépreux; d'après Meurisse, les femmes catholiques de Gorze malmenèrent et chassèrent Farel qui avait attaqué la très sainte Vierge.

Dès lors Farel réside habituellement à Neuchâtel. Il assiste pourtant au supplice de Michel Servet, et fait alors au peuple cette leçon : « Remarquez bien le pouvoir dont dispose Satan quand on s'abandonne à lui. Celui que vous voyez là passait pour un grand savant; peut-être croyait-il être dans le vrai, et le voilà devenu la proie du diable. » Janssen-Pastor, t. VIII, p. 576. Une ambassade en Allemagne avec Bèze en faveur des protestants français (1557) et un voyage jusqu'à Gap (1561) et un autre à Metz (1565) sont les derniers incidents de cette vie tourmentée.

« Le 20 décembre 1558, à l'âge de soixante-trois ans, il épousa Marie Torel de Rouen, réfugiée à Neuchâtel pour cause de religion. Il en eut un fils qui mourut en bas âge. Cette décision du vieillard fut vivement blâmée de ses amis. » Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. IV, p. 679. Farel mourut à l'âge de soixante-seize ans en 1565.

Dans une vie aussi agitée que celle de Farel, et parmi une génération aux passions si âpres, on ne peut s'étonner de trouver bien des problèmes historiques de détail, parfois presque insolubles. En voici quelques-uns. Il est sûr qu'en 1517, Farel avait reçu un bénéfice ecclésiastique du futur Clément VII. Plus tard, Antoine Saunier lui écrit (22 septembre 1533) : « De là m'en vint à Avignon pour savoir si votre provision estait venue de Rome, » Herminjard, t. III, p. 83, et pour percevoir cet argent, la sœur de Farel croit nécessaire : « une donnation qui fust faicte il y a dix ou douze ans en ça, qui fust avant vostre départie, et pourriés retenir devers vous tout le contraire. » *Ibid.* D'où il semble bien que Farel touchait encore des revenus ecclésiastiques; on sait combien de fois les synodes nationaux ont, dans la suite, réclamé contre ces situations irrégulières.

Le conseil de Genève écrivant à Berne se plaint de constater chez les deux réformateurs des éclipses de mémoire : « ne povons bonnement penser comment maistre Farel et Calvinus sont si ardys de informé. Vous dictes Excellences contre vérité » (30 avril 1538). Herminjard, t. IV, p. 429. Que croire lorsque Farel et Calvin se plaignent des vingt assassins, apostés contre eux à la sortie de Genève (juin 1538)? Herminjard, t. V, p. 25. Comment la rumeur a-t-elle pu se répandre que Farel et Fabri avaient procédé à une effraction nocturne du cellier de MM. de Berne (19 novembre 1537)? *Ibid.*, t. IV, p. 323. Assurément le XVIe siècle, s'il avait la main prompte, avait la crédulité facile. En voici un exemple. Dans le livre composé par Viret à la mort de sa femme : « entre autres estoit mis par escrit qu'elle voyait les cieux ouverts et les chaires et places lesquelles estaient parées pour Pharel et Viret son mary. » Pierrefleur, p. 185.

L'activité de Farel a été considérable. Le conseil de Berne n'exagère pas en rappelant comment maître Guillaume a « enduré grosses tribulations, travaulx et peines, ès affaires de la ville (Genève), et en leurs afflictions et misères du temps passé » (29 mai 1538). Herminjard, t. V, p. 15. Il avait à peine le temps d'écrire ses lettres: *non nisi exspectante nuntio, litteras scribo* (25 août 1541). *Ibid.*, t. VII, p. 224. Il rend témoignage à son indomptable ténacité : « tant que vivray ce qu'ay proposer veulx tenir et maintenir jusqu'à la dernière goutte de mon sang » (8 novembre 1538). *Ibid.*, t. V, p. 175. Il le fit voir à Neuchâtel, en s'opposant aux désordres d'une personne de la famille du gouverneur; et les pasteurs de Neuchâtel le louent en 1554 d'employer les pénitences publiques pour maintenir la discipline. Bayle, art. *Farel*, remarque E.

Quant au succès final de Farel, quant à la qualité de ce qu'il a voulu édifier, ses lettres nous renseignent avec mélancolie. En parlant de ses collègues, il écrit à Fabri : *Crede mihi, malos habemus nebulones et insignes rodilores, qui si aliud non possunt, ruinam suam procurabunt. Hæc nostro supererunt labori* (6 septembre 1537). Herminjard, t. IV, p. 297. Cf. *ibid.*, t. IV, p. 351-352; t. V, p. 149-156; t. VI, p. 98. *Quam sunt pestilentes tam ambitiosi nebulones qui Deum abnegarent millies quam semel se paterentur in ordinem redigi* (5 février 1539). *Ibid.*, t. V, p. 236.

Le 4 mai 1876, une statue a été érigée à Farel, sur la place de Neuchâtel, près de la Collégiale. *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, t. XXV, p. 334.

II. Doctrine. — « Guillaume Farel, renommé pour sa doctrine et piété, » dit Bèze. *H. E.*, t. I, p. 14. Mais Farel, plus modeste et plus véridique, parle autrement : *infelici natus sæculo, et infelicius educatus, meæ mihi conscius ignorantiæ* (28 mars 1544) Herminjard, t. IX, p. 191. *Novi hoc mihi et amicis obesse plurimum, dum non intelligor, cum existimem me omnia apertissime indicasse* (23 novembre 1544). *Ibid.*, t. IX, p. 367. *Elsi nullius plane sum litteraturæ... nullusque habeor inter theologos* (de Bellay, septembre 1535). *Ibid.*, t. III, p. 358. Ni les thèses qu'il soutint dans les disputes publiques, ni ses ouvrages ne contiennent rien de remarquable.

Dès 1524 à Bâle, *ibid.*, t. I, p. 194, il formule les lieux communs de la controverse protestante : l'Écriture sans la tradition, pas de célibat, pas d'abstinence, pas d'offices ecclésiastiques; dans les thèses de la dispute de Berne (1528) que Farel avait traduites en français, se trouvent les négations classiques : pas de messe, pas d'invocation des saints, pas de purgatoire, pas d'images. *Ibid.*, t. II, p. 59. Mais Farel n'a aucune importance dogmatique; la longue liste de ses ouvrages peut se lire dans la *France protestante*. Il suffit de signaler : la lettre « à tous seigneurs et peuples » (1530), récit de son passage au protestantisme; la *Confession de la foy, laquelle tous bourgeois et habitants de Genève et subjects du pays doibvent jurer de garder et tenir* (1534); le *Sommaire* (1524), réédité par Baum (1867).

On rencontre d'ailleurs çà et là quelques phrases très peu logiques sur les lèvres d'un protestant; ainsi Farel exhorte les Genevois : « Vous humblement jettez devant Dieu en jeusnes, prières et oraysons de grande instance et affection » (8 novembre 1558). Herminjard, t. V, p. 175. « Farel abandonnait le mérite des œuvres en 1517. » Douen, *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, t. XLI, p. 127. Ailleurs il regrette les institutions de l'Église catholique : *Quod cupis clavium usum, quo contineatur Ecclesia revocari, hoc faxit Christus* (à Capiton, 5 mai 1537). Herminjard, t. V, p. 441.

Le conseil de Berne visait Farel et Calvin quand il s'alarmait de l'orthodoxie de ses prédicants : « Nous somes esté advertis... que cherchès tousjours de leurs inculquer vostre intention et opinion de la nullité des moctz trinité et personne, pour yceux jà dicts prédicants dévier de la costume et manière de parlé de la Trinité receuhue de l'Église catholique » (13 août 1537). *Ibid.*, t. IV, p. 275.

Il avait pour la prédication un admirable organe; au dire de Bucer, sa voix fut à Metz assez forte pour dominer le bruit de la cloche (6 octobre 1542). *Ibid.*, t. VIII, p. 148. A l'en croire, sa parole était aussi persuasive que sa voix était sonore : *Habui orationem de pace et caritate, de non insultando fratri, neque perdendo aliquo, de omnium ædificatione. Cum minime mihi placeam, et nulli minus quam mihi satisfaciam, tamen hic non tantum aliorum judicio, verum etiam meo expertus sum ex Domino prodiisse orationem, quæ saxa debebat permovere* (23 novembre 1544). *Ibid.*, t. IX, p. 368.

Dans ses écrits polémiques, il s'exprime avec verve, et d'une façon pressante, par exemple, dans sa réponse au défi de Caroli (21 mai 1543). *Ibid.*, t. VIII, p. 369. Mais le fond manquait à ses discours : « Le dit Farel, rapporte Pierrefleur..., preschait par jour deux fois le jour, et chascu sermon tenait deux heures, et tous ses sermons estoyent tous semblables l'un à l'autre, sans avoir grand'différence. Le plus de ses sermons n'estoit sinon de appeler aux prestres et à toutes gens d'église, disant : « ces brigands, ces larrons, ces meurtriers; » et quand il avait achevé, il tournait toujours à son propos, » p. 36. Le pasteur Heyer, art. *Farel*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. IV, p. 680, reconnaît les défauts de Farel : « Il avait d'ailleurs peu de goût pour un travail de plume lent et réfléchi...; sa plume est embarrassée et souvent peu claire. » Nous avons vu Farel nous dire la même chose; en somme, toute la phraséologie pieuse dont ses lettres sont parfois surchargées, ressemble à un vêtement d'emprunt, cela ne lui va pas, et quelquefois cela prête à sourire. Non pas que la vigueur ni l'émotion ne soient réelles en certains endroits : voir, par exemple, la *Forme d'oraison pour demander à Dieu la sainte prédication de l'Évangile et le vrai et droit usage des sacrements. Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, t. XIV, p. 356 sq. Les emprunts aux souvenirs et au vocabulaire de la Bible sont très nombreux; la prolixité est incontestable; la suite des idées est remplacée par une série d'apostrophes ou d'invocations parfois pressantes; le tout est empreint de ce mysticisme si déchirant et si funeste chez tous ceux qui se sont séparés de la véritable Église. C'est ce que Bèze traduisait en ces paroles trop flatteuses : *Excellebat quadam animi magnitudine Farellus, cujus vel audire absque tremore tonitrua, vel ardentissimas preces percipere nemo posset, quin in ipsum pene cælum subveheretur. J. Calvini vitæ*, dans *Opera*, Genève, 1582, t. III, p. 370.

III. Ministère. — Farel avait pris pour cachet : un glaive entouré de flammes, et la devise : *Quid volo nisi ut ardeat?* Cette impétuosité et cette violence le caractérisent. Il a été l'homme d'action du protestantisme en Suisse. S'il n'est que pasteur de Neuchâtel de 1538 à sa mort, il a été le chef de la Réforme en Suisse et en France, jusqu'à ce que l'ascendant de Calvin ait prévalu. Sa fougue a réussi, malgré l'attachement du peuple à la foi catholique, mais grâce à la lourde main de Messieurs de Berne, à établir la soi-disant Réforme.

Tous les pasteurs sont unanimes à le caractériser. Bédrot, pasteur à Strasbourg : *Acerbitas hominis intempestivior et nobis displicet* (octobre 1541). Herminjard, t. IX, p. 299. Bucer, de Strasbourg : *viri, ut Christo toto pectore ardentis ita in causa Christi semper vehementis* (octobre 1541). *Ibid.*, t. IX, p. 300. Mycon ius, de Bâle : *Ego quidem jam longo tempore novi severitatem Farelli* (24 octobre 1541). *Ibid.*, t. IX, p. 296. Toussain, de Montbéliard, à Farel : *Quorumdam de vobis judicium est, quod in colloquiis et epistolis vestris promptiores satis ad convitiandum fratribus* (12 novembre 1537). *Ibid.*, t. IV, p. 312.

Calvin reproche à Farel, comme un manque de

réserve, qu'au seul nom de Kuntz, ministre à Berne, *impendio liberius stomachum tuum effudisti* (octobre 1538). *Ibid.*, t. v, p. 142. Ailleurs, le 28 mars 1541, il renvoie à Farel des lettres écrites par lui, et qu'à cause de leur violence, Calvin n'a pas voulu remettre à leur adresse. *Ibid.*, t. vii, p. 63. Cf. p. 250. Et la même année, Calvin cherche à excuser comme il peut la colère de Farel contre l'avoyer de Berne : *cogimur in tanto Christi organo huic nimiæ vehementiæ uteumque ignoscere* (15 octobre 1541). *Ibid.*, t. vii, p. 291. *Pectus illud ferreum*, dit encore Calvin (23 avril 1537). *Ibid.*, t. iv, p. 230.

Fabri, de Genève : *In protrahendis aut abbreviandis concionibus, et in emittendis tonitruis, si non possis Boanerges naturam (ut non expedit) exuere, saltem temperantiam aliquam sive moderationem adhibito, precor* (18 septembre 1541). *Ibid.*, t. vii, p. 261. Dès les premières prédications de Farel, Œcolampade, avec plus d'insistance que de succès, lui avait recommandé la modération (3 août et 19 août 1524) : *Evangelizatum, non maledictum missus es. Ibid.*, t. i, p. 263. Berne même adresse à Farel des reproches opportunistes sur la violence de ses procédés (6 août 1540). *Ibid.*, t. ii, p. 26. Cf. t. ix, p. 95 (2 novembre 1543). Tout cela donne quelque apparence au jugement d'Érasme : *Farellum, quo nihil vidi unquam mendacius, virulentius aut seditiosius. Epist.*, l. XVIII, epist. xxx. Et tout cela rend recevables les plaintes des catholiques; l'évêque de Bâle en écrit à Berne : « Un nommé Farel parcourt notre territoire, dégorgeant beaucoup d'injures contre notre personne, ce qu'il n'a sans doute pas appris dans l'Évangile » (29 mai 1530). Herminjard, t. ii, p. 259.

Le langage de Farel se ressent, en effet, de cette vivacité; l'invective lui est familière. Son latin pour désigner les prêtres ne connaît qu'un mot : *rasi*. Herminjard, t. ii, p. 18; t. iv, p. 51, 124, 137; t. v, p. 117, 160; t. vi, p. 292, 393; t. vii, p. 103. Il appelle un moine : *cuculio* (22 mai 1535), *ibid.*, t. iii, p. 293, et parlant d'un de ses collègues Chaponneau : *Spado noster* (2 octobre 1544). *Ibid.*, t. ii, p. 335.

Cependant il ne craindra pas de se rendre bon témoignage : Ay-je jamais usé que de très grande douceur et bénignité selon la grâce que Dieu m'a donnée, parlant avec eux tant amiablement qu'il m'a été possible (21 mai 1543)? *Ibid.*, t. viii, p. 370. Il recommande aux autres la douceur : *Gratum est quod nolis ita pontificios interturbare, ne infensiores verbo reddantur. Perge summa lenitate omnes pellicere ad Christum* (à Fabri, 22 avril 1536). *Ibid.*, t. iv, p. 38. « Ne criés ni contre cesluy, ni contre l'aultre, mais ung chascun contre soy-mesme... Par haine, mespris, orgueil et aultre façon de faire, ne proufiterons rien, mais par bonne charité, douleur et bénignité, nous extimans moindres que tous » (à Genève, 19 juin 1538). *Ibid.*, t. v, p. 36, 37. « Et surtout faut garder la douceur de Jésus, laquelle il veul que nous appregnons de luy, et que ainsy que Nostre Seigneur long temps attend après les pécheurs qu'ils se convertissent, ainsy faut qu'attendions ceux que Notre-Seigneur veut attyrer » (au chevalier d'Esch, 16 octobre 1526). *Ibid.*, t. v, p. 407. Cf. encore, t. v, p. 223; t. iv, p. 159, note 11; t. ix, p. 368.

Mais ces préceptes onctueux trouvaient dans la pratique de Farel une étrange confirmation. Quand le protestantisme s'établit à Neuchâtel, Farel écrit à Berne : « Il y a aucuns prestres qu'on dit qu'ils chantent secrètement (la messe) dedans les maisons, mais s'ils sont trouvés, ne seront privés de leurs gaiges » (27 octobre 1530). *Ibid.*, t. v, p. 410, 420. Fabri lui adresse une lettre-patente, à l'aide de laquelle il pourra faire des prédications obligatoires : *Mitto tibi mandatum, tuo... nomine a præfecto obtentum sed corporali addito supplicio in pontificios, cum mulcta nihil terreantur* (12 décembre 1536). *Ibid.*, t. iv, p. 131. Mais dans l'emploi de cette apologétique, Farel rencontre une difficulté : *Mandatum excepimus...; et in ejusmodi locis difficile fuerit eo uti propter satellites illos ducales* (16 décembre 1534). *Ibid.*, t. iv, p. 137.

Il faut entendre les plaintes des clarisses de Genève lorsqu'elles voyaient les syndics venir leur offrir : « mari et mariage, grand honneur et profit; que jamais bien ne leur faillirait, et qu'elles ne doutassent de privément déclarer leur vouloir, et autres propos, qui ne sont pas à écrire, car ce ne serait qu'horreur. » Cf. *ibid.*, t. v, p. 154, notes, et surtout Jeanne de Jussie. Il faut entendre les catholiques de Granson : « Le dict maistre Guillaume et ses complices se venoyent mectre ès formes, et au cueur des dites églises, pour veoir à l'heure accouttumée si ont il chanterait, pour il faire troubles, empeschemens et scandalisacions. Et, pour plus troubler les bonnes gens, une venue qu'estoyent là pour faire leur oraisons et ouyr le service de Dieu, les ung desdits complices aus dits assistens monstroyent le derrière, les aultres levoyent par sus leur testes une bûche de boys, en disans par derrison : « Vela vostre Dieu » et plusieurs aultres deshonnêtes parolles prolixes à racompter... » (7 octobre 1531). *Ibid.*, t. ii, p. 368-369. Cette lettre décrit encore d'autres grossiéretés et violences de Farel, et tandis que les assemblées à l'église, des protestants et des catholiques, devaient se tenir successivement à heure déterminée, on vit Farel : « tenir, tant en sonnant qu'en preschant le matin depuis cinq et six jusques à neuf et dix heures; et avoir presché luy-mesme bien longuement, faire remonter et prescher ung aultre après lui, et puis encore ung aultre... » *Ibid.*

La prédication de Farel a trouvé une alliance trop efficace dans le Sénat de Berne, « qui par politique, autant au moins que par conviction religieuse, croyait nécessaire de propager la Réforme. » Haag, *La France protestante*, t. v, p. 62. Dès 1529, dans le pays d'Aigle où Farel avait son centre d'action, Berne opprime les gens de Morcles, et par le bailli leur fait « ordonner qu'ils aient à s'abstenir de fréquenter la dite église, et qu'ils aillent à Bex, pour entendre prêcher la parole de Dieu » (7 février). *Ibid.*, t. ii, p. 168. En septembre 1529, Berne punit d'une amende de dix florins les gens d'Aigle qui portent leur chapelet. *Ibid.*, t. ii, p. 697. En décembre 1529, les habitants de Neuveville, leur prêtre en tête, ont résisté aux sermons de Farel, Berne aussitôt d'écrire : « Farel et notre députation comparaîtront devant vous, et poursuivront la cause contre votre curé. » *Ibid.*, t. ii, p. 216. Tandis que Farel prêchait à Orbe en mai 1531, « le mercredy après Pentecôte, arriva un messager portant mandement de par Messeigneurs de Berne que force leur (les clarisses d'Orbe) estoit d'ouyr le sermon et aussi de le suyvre. » Pierrefleur, p. 45. Lors de son insuccès à Granson, Farel se retourne vers Berne, « n'est à raconter les assaults qu'on nous lyvre tous les jours, et aucuns ont mis la main et frappé aucuns de nous » (21 septembre 1531). Herminjard, t. ii, p. 362. Dès le premier dimanche de mars 1534, lors de la première prédication publique de Farel à Genève, aux réclamations qui s'élèvent, les envoyés de Berne répondent, en exhortant le conseil « de penser que l'on ne pouvait pas aimer véritablement les Bernois, et être contraire à ceux qui faisaient profession de leur religion. » Spon, t. i, p. 243. Fabri écrit à Farel qu'il fait porter les couleurs bernoises par un de ses compagnons, pour prêcher impunément l'Évangile aux environs de Thonon (5 février 1537). Herminjard, t. iv, p. 176. Au Landeron, dans la région de Neuchâtel, tant de fois parcourue par Farel, Berne écrit au conseil : « est

entièrement notre vouloir que le dit curé vuide la dite cure, et icelle abandonnez » (27 avril 1537). *Ibid.*, t. iv, p. 261, note 4.

La même année, c'est l'autorité de Berne qui soutient à Genève même les réformateurs, « puis que derrechief summes par maistre Guillaume Farel informés, les choses non estre encore apaisées » (28 décembre, conseil de Berne au conseil de Genève). *Ibid.*, t. iv, p. 331. C'est encore Berne qui à l'occasion contient les évangélistes et gourmande Farel d'avoir été « esmouvoir quelque fascherie au dict Caroli absent » (28 février 1527), *ibid.*, t. iv, p. 195, comme d'ailleurs elle se fait gloire de ses efforts de prosélytisme : « Vous n'avès pas mis en obly le travail et diligence qu'avons par cy-devant employé en l'affaire de l'Évangile pour le mettre et faire avoir lieu au Landeron » (Berne au châtelain de Landeron, 24 décembre 1538). *Ibid.*, t. v, p. 203. Cf., entre beaucoup d'autres textes, *ibid.*, t. iv, p. 138, 139, 302; t. ii, p. 220, 225, 227, 229; Haller, p. 67, note. On a vu plus haut comment Farel était muni d'une patente bernoise, qui, dit fort bien Haller, *Histoire de la révolution religieuse*, p. 66, était à la fois sa mission et sa sauvegarde.

L'affection du peuple à l'ancienne religion est avouée par Farel, et d'ailleurs bien déclarée par les faits. A Aigle, Farel est « receuz en dérision » (lettre du conseil de Berne, 14 février 1528). Herminjard, t. ii, p. 106. A Ollon, il rencontre aussi « des aultraiges et violences » (lettre du conseil de Berne, 8 avril 1528). *Ibid.*, t. ii, p. 125. A Lausanne, il est éconduit par le conseil : *fuit responsum quod nostra non intererat dare locum predicationi* (31 octobre 1529). *Ibid.*, t. ii, p. 202. Une plainte de Fribourg à Berne nous apprend que Farel s'arrêtait dans des villages, *qui nondum desiderant verbum concionari* (31 janvier 1530). *Ibid.*, t. ii, p. 235. Cf. p. 246.

« En allant prescher, dit Anthoine Froment, çà et là par les villages circonvoisins, recepvoient souventes fois leurs censes, assavoir cops et oultraiges; » et on lui criait : « Crie merci à Notre-Dame. » *Actes et gestes merveilleux*, p. 11. Après le sac de l'église de Neuchâtel, par les menées des Bernois, le culte catholique est déclaré aboli, malgré la fidélité d'un bon nombre : « Lors fut faist requeste par ceux qui tenaient le parti du saint-sacrement, qu'ils voulaient mourir martyrs pour la sainte foy » (le gouverneur à la comtesse de Neuchâtel, 20 novembre 1530). *Ibid.*, t. ii, p. 295.

Les mêmes violences, contraires au vœu des populations, se renouvelaient en maint endroit. A Dombresson « au lieu de la messe a presché le dit Farel. Et puis après ils ont abbattu, gastés, cassez, et rompus toutes les images de l'église, et plusieurs aultres choses, violentement et par force, sans être demandés par les perrochiens et sans leur consentement » (la dame de Valangin au conseil de Berne, 24 février 1531). *Ibid.*, t. ii, p. 312. Les tentatives de Farel à Avenches furent d'abord mal reçues, comme le reconnaît une lettre des Bernois : « aulcuns entre vous ayt voulsuz oultraiger maistre Guillaume Farel » (25 mars 1531). *Ibid.*, t. ii, p. 323.

Pierrefleur nous raconte les débuts du novateur à Orbe : « La dimanche de Pasques fleuries... s'en alla mettre en chaire à l'église pour prescher; et lors chacun le suivit, hommes et femmes et enfans, qui tous et un chascun crioient et sifflaient pour le destourber avec toute exclamation l'appelant chien, matin, hérétique, diable, et autres injures, en sorte que l'on n'eut pas ouï Dieu tonner. » *Mémoires*, p. 21, 22. Et comme Farel voulait arguer devant la justice de la commission de MM. de Berne à lui accordée : « le commun peuple ne attendirent pas que les seigneurs du conseil fissent réponse, mais commencèrent tous d'une voix à crier qu'il s'en allât, et que l'on n'avait cure de lui ni de sa prédication. » *Ibid.*, p. 33. Une première prédication à l'église fut mal accueillie : (les petits enfants) « d'eux-mêmes et sans conseil se mirent tous devant et à l'entour de la chaire, se couchant et faisant des dormans. » *Ibid.*, p. 347. MM. de Berne contraignirent les gens d'Orbe à assister aux sermons bi-quotidiens de Farel. Une première cène à Orbe rassemble sept personnes, dont Pierre Viret. *Ibid.*, p. 44.

Le 24 juin, Farel fait emprisonner les cordeliers de Granson, *ibid.*, p. 47; mais, comme les prédicants, un dimanche 24 septembre, empêchaient la messe à force de prêcher, les fidèles, et en particulier les femmes firent irruption : « qui eut du pire ce furent les trois prédicants, qui se nommaient Guillaume Farel, Marc le Rogneux et George Grivat, alias Calley, lesquels furent merveilleusement mal accoutrez, tant par le visage que aultre part. » *Ibid.*, p. 66. A Payerne, en juin également, « le banneret l'a fait prisonnier, mais pouvait-il agir autrement, puisqu'on voulait jeter à l'eau Farel? » Herminjard, t. ii, p. 344.

C'est à cette époque que Farel écrit à Zwingle : *Quanta sit messis, quis populi ardor in Evangelium, paucis nemo expresserit. Ibid.*, t. ii, p. 356. En 1532, Genève, par une ambassade à Fribourg, déclarait sa volonté de rester catholique (6 juillet). *Ibid.*, t. ii, p. 421. Et trois ans plus tard, tandis que Farel avait aboli les images et la messe à Genève, le conseil de cette ville écrivait à son ambassadeur à Berne, lui signalait comme importante cette affaire de la messe, « à cause (comment scavés) que beaucoup de gens la veulent » (10 août). *Ibid.*, t. iii, p. 334.

« Maistre Guillaume Farel, annunciateurs de la parolle de Dieu » (lettre de Berne, 20 mars 1533), Gaberel, *Histoire de Genève*; pièces justificatives, t. i, p. 39, on l'a vu, ne peut prétendre au renom de grand théologien. Cet homme, qui fixe Calvin à Genève, en priant Dieu qu'il lui plût de maudire « son repos et la tranquillité d'études » qu'il cherchait, a été un agitateur; par son intrépidité, disons le mot propre : par sa violence, il a été un agent des plus actifs, mais un agent de désordre. La politique oppressive de Berne a trouvé en lui un instrument précieux. Farel est un des hommes qui personnifient le protestantisme, et il rappelle la réflexion de Döllinger : « Il n'y a rien de plus antihistorique que l'assertion, d'après laquelle la Réforme aurait été un mouvement en faveur de la liberté de conscience. » *Kirche und Kirchen*, 1861, p. 68.

Herminjard, *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française*, 9 vol., Genève, 1878-1897 (la source la plus précieuse pour la connaissance du milieu); Ancillon, *Vie de Farel*, Amsterdam, 1691; Bayle, *Dictionnaire critique*, t. ii, p. 1152-1156; le *Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme français* n'offre que quelques renseignements, *passim*; *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. iv, p. 676-682; Froment, *Les actes et gestes merveilleux de la cité de Genève*, édit. Révilliod, Genève, 1854; Gaberel, *Histoire de l'Église de Genève*, 2 vol., Genève, 1858; Haag, *La France protestante*, t. v, p. 59-71; Haller, *Histoire de la réforme protestante en Suisse*, Paris, 1837; Sœur Jeanne de Jussie, *Le levain du calvinisme*; Kirchhofer, *Das Leben Wilhelm Farels aus den Quellen bearbeitet*, 2 vol., Zurich, 1581-1583; Magnin, *Histoire de l'établissement du protestantisme à Genève*; Pierrefleur, *Mémoires*, édit. Verdois, Lausanne, 1856 (zélé catholique... il est pourtant, au fond, vrai, dit l'éditeur protestant); Schmidt, *Études sur Farel*, Strasbourg, 1834; *Väter und Begründer der reformierten Kirchen*, Elberfeld, 1880, t. ix; Spon, *Histoire de Genève*, 2 in-4°, Genève, 1730; *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. v, p. 762-767.

J. Dutilleul.

FARGET Pierre, religieux augustin du xve siècle, selon le P. Dominique de Colonia : « traduisit en notre langue un livre singulier intitulé : *Bélial* (en voici le titre complet : *Le procès de Bélial à l'encontre de Jhesus translaté de latin en françois par frère Pierre*

Farget, docteur en Sorbonne, Lyon, 1485, 1490, Maittaire, *Annales typographici*, Amsterdam, 1733, t. I, p. 461, 526), avec un second ouvrage qui porte pour titre : *Les fleurs et les manières de faire des tems passez, et des faits merveilleux de Dieu, tant en l'ancien Testament comme au nouveau*, Genève, 1495 (c'est la traduction du *Fasciculus temporum* de Werner, voir Maittaire, *op. cit.*, t. I, p. 590, n. 2). » Antoine du Verdier lui attribue encore une traduction française du *Speculum vitæ humanæ*, composé en espagnol par Roderic, évêque de Zamorra. Maittaire, *op. cit.*, t. I, p. 430, n. 3.

De Colonia, *Histoire littéraire de la ville de Lyon*, Lyon, 1730, t. II, p. 404, 405; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 328; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 859.

A. Palmieri.

FARINACI Prosper, jurisconsulte, né à Rome le 30 octobre 1554, mort dans cette même ville et le même jour de l'année 1613. Après avoir étudié le droit à Padoue, il devint avocat Rome et s'acquit une grande autorité comme jurisconsulte. Procureur fiscal, il montra dans la répression une très grande sévérité que malheureusement il n'apporta pas dans sa vie privée, et de hautes protections seules purent lui éviter les châtiments que ses mœurs dépravées méritaient. Ses nombreux écrits ont été réunis et publiés à Anvers, 13 in-fol., 1670; à Francfort, 14 in-fol., 1622 1660. Parmi eux on remarque : *Decisionum S. Rotæ Romanæ Centuriæ IX* (*ab an. 1572-1610*), in-fol., Francfort, 1612; Lyon, 1640; Venise, 1716; la IVe partie de cet ouvrage fut condamnée en 1609, parce qu'elle contenait des déclarations du concile de Trente; *Tractatus de hæresi quid a jure ivili et canonico a conciliis et summis pontificibus statutum, quid verius et magis communiter receptum sit, quid in practica servetur*, in-fol., Rome, 1616; *De immunitate eccl siarum et confugientibus ad eas ad interpretationem bullæ Gregorii XIV, cum appendice de carceribus et carceratis*, in-fol., Rome, 1621.

Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, in-8°, Milan, 1824, t. VII, p. 1089; J. Fr. Von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, in-8°, Stuttgart, 1880, t. III *b*, p. 462; Hurter, *Nomenclator*, 1907, t. III, col. 585.

B. Heurtebize.

FARINONI Guillaume, religieux augustin, né à Vicence, publia : *Conciliatio controversiarum inter divum Thomam et Ægidium Columnam*, Padoue, 1614 (et non 1514, comme le dit Hurter).

Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 328, 329; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, Tolentin, 1859, t. II, p. 414; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1110.

A. Palmieri.

FARVACQUES François, célèbre théologien de l'ordre de Saint-Augustin, naquit à Lille, en 1622. A l'âge de dix-neuf ans, il embrassa la vie religieuse au couvent des augustins de sa ville natale. Après avoir reçu la prêtrise, il enseigna la philosophie à l'université de Douai. En 1655, ses supérieurs l'envoyèrent à Louvain. Il y fréquenta les cours de l'université et s'adonna aux études historiques et patristiques, sous la direction du fameux théologien augustin Chrétien Lupus. Le 23 septembre 1657, il fut reçu docteur en théologie à l'université de Louvain. Ses supérieurs le nommèrent alors régent des études au couvent de la même ville et lui permirent de donner un cours de théologie aux jeunes clercs de l'abbaye de Sainte-Gertrude. Il remplit cette charge jusqu'en 1680. A la mort de Chrétien Lupus (10 juillet 1681), il lui succéda dans la chaire de théologie à l'université de Louvain. Une maladie lente et insurable l'empêcha de terminer un ouvrage, où il traitait avec une grande largeur d'idées de nombreuses questions dogmatiques et morales touchant les sacrements. Il mourut le 30 juillet 1689 et fut enterré dans le chœur de l'église des augustins, à Louvain. Dans l'épitaphe gravée sur son tombeau, on l'appelle : *Charitatis augustinianæ et veritatis vindex mitissimus*.

Le P. Farvacques s'éleva dans ses écrits contre le laxisme de certains théologiens. Ses théories sur l'attrition le forcèrent à engager de vives polémiques avec les jésuites Maximilien Le Dent (619-1688) et Gilles Estrix (1624-1694). Voir t. I, col. 2259-2261. Il y fait preuve d'une connaissance approfondie des écrits des Pères de l'Église et en particulier de saint Augustin. Il soutint aussi énergiquement l'infaillibilité doctrinale des papes dans les questions dogmatiques et combattit les erreurs de la fameuse Déclaration du clergé gallican (1682). Voici la liste complète de ses écrits : 1° *Disquisitio theologica an peccata dubia sint in sacramentali confessione explicanda, in qua Lutheri neg ntis dogma refertur et confutatur argumentis cujusdam recentioris, incaute eamdem doctrinam tradentis, respondetur; et de possessione libertatis agendi, de opinionum probabilitate et attritione ad sacramentum necessaria, nonnulla breviter discutiuntur*, in-4°, Louvain, 1665; ce volume est dirigé contre le P. Jean Caramuel y Lobkovitz, que saint Alphonse de Liguori appelle le prince des laxistes; 2° *Quæstio quodlibetica de attritione, seu quæ fuerit mens co cilii tridentini de sufficientia attritionis servilis in sacramento pœnitentiæ*, in-4°, Louvain, 1666; il y soutient que l'attrition servile, provoquée par la crainte de l'enfer, est insuffisante pour le sacrement de pénitence et il appuie ce sentiment sur l'autorité du concile de Trente; 3° *Appendix ad quæstionem quodlibeticam, in qua proponuntur testimonia tum antiquæ sacræ facultatis theologicæ lovaniensis, quam agri dominici pitissimam religiosissimamque tutricem vocat Leo X, tum celeberrimorum ejusdem facultatis theologorum, maxime eorum, qui concilio tridentino interfuerunt, testimonia de attritionis servilis, id est, ex solo timore gehennæ provenientis, in sacramento pœnitentiæ insufficientia*, in-4°, Louvain, 1666; la doctrine contenue dans cette brochure et dans l'ouvrage précédemment cité a été taxée de rigorisme par le P. Le Dent, dans sa dissertation : *De attritione ex metu gehennæ ejusque cum sacramento pœnitentiæ sufficientia, juxta mentem sacri concilii tridentini contra dissertationem dogmaticam exc. P. Christiani Lupi, et quæstionem quodlibeticam P. Francisci Farvacques*, Malines, 1667; 4° *Xenium theologicum, in quo dilectionis Dei in sacramento pœnitentiæ necessitas per quæstionem quodlibeticam asserta stabilitur et confirmatur, et respondetur iis quæ opposuit Rev. admodum Pater Maximilianus Le Dent*, in-4°, Louvain, 1668; le P. Le Dent publia une réponse à cette brochure : *Ad xenium theologicum eximii P. Francisci Farvacques responsio*, Malines, 1669, et le P. Farvacques répliqua : 5° *Apologia pro xenio dilectionis, in qua dilectionis Dei in sacramento pœnitentiæ necessitas rursus propugnatur, et respondetur iis, quæ denuo opposuit Rev. admodum P. Maximilianus Le Dent*, in-4°, Louvain, 1669; 6° *Vindiciæ veritatis et charitatis, seu mens concilii tridentini de attritione : thesibus accessoriis ex historia card. Pallavicini propugnata*, in-4°, Louvain, 1669; 7° *Veritas et charitas, seu mens concilii tridentini, sess. XIV, c. IV, de attritione ex metu gehennæ concepta, per card. Pallavicinum, aliquando tamen originalibus actis tridentini manifeste declarata, et per Franciscum Farvacques sic illustrata, ut omnibus recenter in contrarium objectis, vel objiciendis occurratur*, in-4°, Louvain, 1669; 8° *Disceptationes apologeticæ pro veritate et charitate*, Louvain, 1670; ces trois derniers écrits sont des thèses théologiques, où, sous sa présidence, le P. Farvacques chargea son élève, le P. Grégoire von Goorlaecken, O. S. A., de défendre ses théories sur l'attrition servile; le P. Estrix, S. J., publia, contre ces thèses, la *Decertatio historico-theologica pro mente concilii tridentini de vi attritionis sine amore amicitiæ in sacramento comprobata nuper ex historia concilii, nunc etiam enervatis vindiciis suppositæ veritatis et charitatis confirmanda ac stabilienda*, Malines, 1669, et la *Confutatio suppositæ veritatis et caritatis nihilo plus sperantis ex historia concilii tridentini quam ex immunitate doctrinæ de contritionis perfectæ necessitate ad sacramentum pœnitentiæ*, Malines, 1670; 9° *Charitas christiana in moribus et amoribus christianis ordinata*, Louvain, 1680; 10° *Opuscula theologica ad veritatis et charitatis stateram expensa* : 1. *Opusculum in quo de sacramentis novæ legis generalim agitur*, in-12, Louvain, 1680; 2. *Opusculum de sacramento baptismi*, in-12, Louvain, 1683; 3. *Opusculum de sacramento confirmationis*, in-12, Louvain, 1683. Le P. Farvacques n'eut pas le temps d'achever cette théologie sacramentaire. Les trois volumes parus témoignent de son érudition et parfois aussi de l'originalité de ses vues. Dans la biographie que Paquot lui a consacrée, on trouve un recueil de propositions théologiques, tirées de cet ouvrage; 11° *Oratio in funere eximii patris Christiani Lupi*. Cette oraison funèbre, au témoignage de Foppens, *Bibliotheca belgica*, Bruxelles, 1739, p. 172, a été imprimée, peut-être à Louvain, en 1681.

Le Tombeur, *Provincia belgica augustiniana*, Louvain, 1727, p. 186; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 329; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas*, Louvain, 1770, t. III, p. 578-581; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, Rome, 1860, t. III, p. 47; *Biographie nationale de Belgique* (art. de Reusens), Bruxelles, 1878, t. VI, col. 886-888; Crusenius-Lopez, *Monasticon augustinianum*, Valladolid, 1903, t. II, p. 173; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 83, 322, 323.

A. Palmieri.

FASOLINI Benoît, théologien de l'ordre des chartreux, né à Naples en 1564 et décédé le 8 juin 1635 au monastère situé près de la même ville, se distingua par sa piété, par sa doctrine et son amour de l'observance régulière. Ses écrits théologiques réunis en deux tomes manuscrits traitaient de presque toutes les questions scolastiques exposées avec une doctrine profonde appuyée par de nombreux textes de la sainte Écriture. On lui attribue en outre plusieurs autres traités également inédits sur les vertus théologales, sur la justice, sur la passion de Notre-Seigneur, sur les sacrements en général et sur le péché.

Niccolò Toppi, *Biblioteca napoletana*; Morozzo, *Theatrum chronolog. S. Cartus. ord.*, p. 145, n. CCXXIX; documents particuliers.

S. Autore.

FASOLUS Jérôme, napolitain, entra dans la Compagnie de Jésus à l'âge de seize ans, en 1583, et mourut dans sa ville natale, le 16 février 1639, ayant longtemps enseigné la philosophie et la théologie. On a de lui trois volumes de commentaires sur la Ire partie de la Somme de saint Thomas, imprimés à Lyon, in-fol., 1623, t. I; 1629, t. II; 1636, t. III.

De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 549.

J. Brucker.

FASSARI Vincent, né à Palerme en 1599, entra dans la Compagnie de Jésus en 1614. Il enseigna les belles-lettres, la philosophie et la théologie, et mourut dans sa ville natale, le 29 juillet 1663. Il a publié *Disputationes de quantitate*, in-fol., Palerme, 1644, premier de deux volumes qu'il voulait consacrer à une étude philosophique très complète de la quantité. De plus, sans parler de plusieurs ouvrages de piété, il a écrit pour la défense de l'immaculée conception de la sainte Vierge : *Immaculata Deiparæ conceptio theologicæ commissa trutinæ ad dignoscendam et firmandam certitudinem ejus. Lucubratio opuscula varia complectens*, in-fol., Lyon, 1666.

De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 550.

J. Brucker.

FASTIDIUS, évêque breton, classé par Gennade, *De viris illustr.*, c. LVII, *P. L.*, t. LVIII, col. 1059-1120, au nombre des écrivains ecclésiastiques, vivait vers 415-425, c'est-à-dire vers le temps de la propagation et de la condamnation officielle du pélagianisme. On ne sait de lui que ce qu'il nous en apprend lui-même par occasion, et c'est peu. Né d'une famille distinguée et, selon toute apparence, dans la Bretagne insulaire, Fastidius avait été marié, et avait eu de son mariage une fille; il entreprit avec sa fille et en compagnie d'un certain Antiochus un pèlerinage en Orient; mais en Sicile, où le vaisseau relâcha, il rencontra une grande dame romaine, imbue des sentiments de Pélage, qui le convertit sans trop de peine, semble-t-il, à la vie religieuse et à l'hérésie; un de ses petits traités, au moins, fut écrit en Sicile. De retour dans son pays, peut-être après un voyage à Rome, Fastidius devint évêque des sectateurs de Pélage et composa la plupart de ses opuscules.

On ne lui a longtemps attribué, sur la foi de Gennade, *loc. cit.*, que deux opuscules : une lettre à Fatalis, un ami que l'auteur appelle *Honorificentia tua, Sur la vie chrétienne*, et un écrit *Sur la viduité*. L'opuscule *De viduitate servanda* n'est pas retrouvé; peut-être toutefois en avons-nous un extrait de saint Césaire, *P. L.*, t. XLVII, col. 1094. Quant à la lettre *De vita christiana*, on ne laissait pas depuis deux siècles, bien qu'elle respire le pélagianisme, de l'identifier avec l'opuscule pseudo-augustinien du même titre, *P. L.*, t. XL, col. 1031-1046. Dom Morin, *Revue bénédictine*, 1898, p. 481-493, a redressé la méprise et a rétabli, comme il suit, la liste des écrits de l'évêque breton du Ve siècle. De Fastidius, il nous reste six opuscules pélagiens, savoir : 1° deux lettres inédites, exhumées d'un manuscrit de Munich, VIIIe-IXe siècle, et d'un manuscrit de Salzbourg, IXe-Xe siècle, Caspari, *Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Alterthums und dem Anfang des Mittelalters*, Christiania, 1890, p. 1-21; de ces deux lettres la première nous a rendu l'opuscule *De vita christiana*, mentionné par Gennade; 2° un petit traité sur les richesses, *De divitiis*, Caspari, *op. cit.*, p. 25-67, et trois lettres sur les mauvais docteurs, *De malis doctoribus et operibus fidei et de judicio futuro*, p. 67-113, sur la possibilité de ne pas pécher, *De possibilitate non peccandi*, p. 114-122, sur la chasteté, *De castitate*, p. 122-167. Ces quatre pièces avaient été publiées à Rome, en 1571, d'après un manuscrit du Vatican, par un théologien espagnol, Solanius, qui s'était visiblement trompé, en les attribuant au pape Sixte III. M. Caspari montre aisément que tous ces écrits sont pélagiens, et que tous, tant les deux lettres inédites que les quatre pièces publiées par Solanius, ils sont d'un seul et même auteur, originaire de la Grande-Bretagne. Mais, tandis que M. Caspari songe au pélagien Agricola, fils d'un évêque Severianus, et qui fut, selon la *Chronique* de saint Prosper, *P. L.*, t. LI, col. 535-606, un des apôtres de l'hérésie chez les Bretons, voir t. I, col. 634-635, M. Duchesne, *Bulletin critique*, 1891, p. 204, dom Morin, *Revue bénédictine*, *loc. cit.*, M. Künstle, *Theol. Quartalschrift*, 1900, p. 199 sq., inclinent à rattacher ou rattachent tous ces écrits à Fastidius. L'exhortation, publiée sous le nom de

Fastidius par le cardinal Pitra, *Analecta sacra et classica*, Paris, 1888, t. I, p. 134-136, n'est qu'un plagiat audacieux de la lettre pseudo-hiéronymienne, XXXII, *ad Pammachium et Oceanum*, *P. L.*, t. XXX, col. 239-242. Fastidius n'y est pour rien.

L. Duchesne, *Bulletin critique*, 1891, p. 202-204; dom Morin, *Revue bénédictine*, 1898, p. 481-490; Künstle, *Theol. Quartalschrift*, 1900, p. 193-204; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, nouv. édit. franç., Paris, 1905, t. II, p. 447.

P. Godet.

FATALISME. — I. Définition. II. Espèces.

I. Définition. — Fatalisme vient de *fatum*, lequel est lui-même « dérivé de *fari*, c'est-à-dire prononcer, décerner. » Leibnitz, *Opera philosophica*, édit. Erdmann, Berlin, 1840, p. 764. *Fatum autem dicunt quidquid dei fantur, quidquid Jupiter fatur; a fando igitur fatum dicunt, id est, a loquendo.* S. Isidore de Séville, *Etym.*, l. VIII, c. XI. Le *fatum* désigne en latin ce que désignait en grec le mot εἱμαρμένη : *fatum id appello quod Græci* εἱμαρμένην. Cicéron, *De divinatione*. Εἱμαρω que Henri Estienne, *Thesaurus linguæ græcæ*, t. II, p. 840, place sous le verbe μείρω, signifiait partage ou division; d'autres mots, comme ceux de μοῖρα et de αἶσα, avaient la même signification. Si les Latins, au lieu de transporter directement dans leur langue, comme ils paraissent avoir souvent fait, l'un des mots qui signifiaient en grec la destinée, ou de les traduire par une expression semblable dont la composition renfermât les mêmes éléments, ont, au contraire, imaginé ou rencontré le nom religieux de *fatum*, on pourrait en donner peut-être cette raison que la théorie de la destinée ou du destin qui fait le fond du fatalisme, s'étant peu à peu transformée, avait fini par déborder pour ainsi dire les vocables qui l'avaient d'abord recouverte. Ce sont les Grecs eux-mêmes qui avaient commencé à faire entrer dans les explications ou définitions de l'εἱμαρμένη les idées de sagesse éternelle, de raison universelle, de parole divine, qui forment l'essence même du *fatum* latin. Un mot nouveau devait répondre à des idées nouvelles. C'est ce mot qui a donné naissance, chez nous, à celui de fatalisme dont la signification générale se trouve ainsi suffisamment marquée par son origine.

Le destin ou *fatum* ne fut, en effet, jamais considéré comme synonyme ni du hasard ni de la fortune. Il y a sans doute aussi entre le hasard et la fortune une certaine différence; la fortune ne s'entend que des choses où la volonté humaine a sa part : *fortuna non est nisi in his quæ voluntarie agunt*, S. Thomas, II *Phys.*, 10; le hasard s'étend à toutes les choses naturelles : *in illis quæ fiunt a natura, ibi habet locum casus, sed non fortuna, loc. cit.*; mais les résultats du hasard et ceux de la fortune sont également imprévus; et voilà pourquoi on dit qu'il n'y a rien de capricieux comme la fortune ni d'inconstant comme le hasard. Ce qui fait au contraire le fond du *fatum*, et par conséquent du fatalisme lui-même, c'est l'idée de nécessité.

Mais en premier lieu, cette nécessité n'a rien de commun avec celle que suppose le déterminisme. Voir Déterminisme. On dit assez communément que le déterminisme se distingue du fatalisme en ce qu'il n'admet que du déterminé; il ne remonte pas à un être transcendant qui pourrait par cette transcendance même échapper à la détermination; mais le fatalisme fait dépendre tous les événements d'une première cause qui peut être aussi bien une volonté libre absolue : ainsi, tandis que le déterminisme renferme la nécessité dans la nature, le fatalisme la rattache à une puissance supérieure. Disons cependant encore quelque chose de plus, car, dans les limites mêmes de la nature où elles s'exercent l'une et l'autre, la nécessité du fatalisme est toute différente de la nécessité du déterminisme : celle-ci est intérieure aux choses mêmes qu'elle régit; elle est telle qu'elle enchaîne toutes nos actions les unes aux autres; et c'est ainsi que l'on peut dire, par exemple, « que nos actions dépendent de nos désirs; » mais dans le fatalisme nos actions sont déterminées d'une autre sorte : elles ne se tiennent pas ensemble comme les anneaux d'une même chaîne; et il n'y a pas de celle qui précède à celle qui suit, comme dans le déterminisme proprement dit, rapport d'antécédent à conséquent; il peut arriver que nos actions soient conformes, mais il peut arriver aussi qu'elles soient contraires à nos désirs; il n'y a aucune liaison réelle entre ce que nous voulons et ce que nous faisons; et la nécessité *extérieure* à laquelle nous sommes assujettis est tellement plus forte que nous qu'elle peut contredire à chaque instant les efforts que nous ferions pour nous en délivrer. « La doctrine de la causation des actions humaines n'est point identique avec le fatalisme, et ne produit pas les mêmes effets moraux. En l'appelant fatalisme, on renverse une distinction fondamentale... Le fatalisme pur... soutient que nos actions ne dépendent pas de nos désirs. Quels que soient nos désirs, une puissance supérieure, ou une destinée abstraite sera plus forte qu'eux, et nous forcera à agir, non pas comme nous le voudrons, mais comme nous sommes prédestinés à le faire. » J. Stuart Mill, *La philosophie de Hamilton*, trad. Cazeilles, Paris, 1869, p. 570.

En second lieu, comme elle est en dehors et au-dessus de lui, l'homme ne peut point pénétrer la nécessité qui le gouverne : les stoïciens eux-mêmes, qui s'associent au destin par leur volonté, n'ont aucune prétention de le connaître; et c'est pourquoi cette nécessité, si absolue en elle-même, devient pour nous l'absolue contingence. Si nous étions seulement assurés de certaines liaisons constantes qui arrivent dans la nature, nous pourrions avoir l'illusion d'échapper à une fatalité dont nous connaîtrions les secrets et dont nous saurions prévoir les résultats réguliers et infaillibles. Mais dans l'hypothèse où se placent toutes les doctrines fatalistes, la nécessité extérieure qui nous opprime est une chose toujours obscure et mystérieuse, absolument *impénétrable*.

Et c'est ce qui fait, en troisième lieu, que cette nécessité a toujours été considérée comme *irrésistible* : *volentem ducunt fata, nolentem trahunt*. Le premier mouvement que l'on éprouve, en effet, devant un tel joug est de courber la tête dans une sorte d'apathie et d'immobilité et de demeurer inerte sans même essayer une résistance que l'on croit inutile. C'est ainsi que le fatalisme aboutit à la plus complète passivité. Le raisonnement des fatalistes était appelé par les Grecs l'argument de la paresse : λογὸς ἀργός. On pourrait le formuler ainsi : « Que tu brises ou non ta chaîne, si ta destinée est d'être délivré, tu le seras; si elle est de ne pas être délivré, tu ne le seras pas : il est donc inutile de briser ta chaîne. » Mais il y a un moyen facile de franchir le cercle où cet argument paraît nous enfermer : « Il est inutile de briser ta chaîne; mais aussi il est inutile de ne pas la briser; rien ne sert de fuir, disait-on au soldat musulman, mais aussi rien ne sert de rester : dans un cas comme dans l'autre, il n'arrivera que ce qui doit arriver. »

Ainsi la plupart des fatalistes ont été conduits à une conséquence que leur théorie ne renfermait pas nécessairement : le fatalisme, considéré en lui-même, peut logiquement aboutir à deux conclusions contraires. On remarquera du reste que les stoïciens, passant entre ces deux conclusions, en adoptèrent pour ainsi dire une troisième qui consistait à s'identifier avec le destin et, au lieu de s'anéantir devant lui ou de s'émanciper de sa tutelle, à s'associer à lui pour devenir avec lui la loi du monde.

Tel est, dans ses grandes lignes, le fatalisme : on peut

le définir une doctrine pratique qui repose sur la conception d'une nécessité extérieure, impénétrable et irrésistible.

II. Espèces. — Les espèces en sont assez nombreuses et elles peuvent d'abord paraître assez différentes d'elles-mêmes. Si nous sommes ici nécessairement obligés d'en négliger quelques-unes, dont l'influence considérable a fait illusion pendant longtemps, on verra cependant qu'elles n'avaient point de place marquée dans un exposé systématique tel que celui-ci. Ainsi on ne conteste point la longue et pernicieuse influence que le fatalisme astrologique aura exercée parmi les païens et parmi les hérétiques. Nous savons, d'un côté, par Cicéron et par Tacite, combien, dans leurs siècles éclairés, il abusait d'esprits et entretenait de charlatans; on ne peut effacer de l'esprit du plus grand nombre des mortels, dit Tacite, l'idée d'un arrêt fatal prononcé sur la vie entière de chacun d'eux par les astres qui président à sa naissance : *plurimis mortalium non eximitur quin primo cujusque ortu ventura destinentur. Annal.*, VI, 22. Les Pères de l'Église n'ont pas eu, de leur côté, de plus grand souci ni de plus constant que celui de mettre leurs fidèles à l'abri de ces singulières façons, dont les hérétiques leur donnaient l'exemple, d'attribuer aux astres le dérèglement de leur vie, comme si la constellation de Mars était la cause de leurs violences ou celle de Vénus de leurs débauches : *Eris adulter, quia sic habes Venerem; eris homicida, quia sic habes Martem*, S. Augustin, *Enar. in ps. CXL*, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1821; et ils ont même poussé le scrupule jusqu'à s'interdire l'usage du mot *fatum* auquel tant de superstitions s'étaient attachées : *Fati nomen solet poni in constitutione siderum, cum quisque conceptus aut natus est... Abhorremus vocabulum quod in re non vera consuevit intelligi.* S. Augustin, *De civitate Dei*, l. V, c. IX, *P. L.*, t. XLI, col. 150, 152. Mais bien que tout ceci nous avertisse du crédit qu'il avait rencontré, le fatalisme astrologique ne fut, somme toute, qu'une déviation ou une corruption populaire dont l'histoire n'importe guère au développement du fatalisme en lui-même. C'est ainsi que les idées ne sont jamais, si j'ose ainsi dire, maîtresses d'elles-mêmes et de leurs destinées; mais les hommes les retardent quelquefois ou plutôt ils les égarent, jusqu'à nous faire oublier le chemin qu'elles suivaient; et si les historiens doivent être soucieux avant tout, ou même jaloux, de retrouver toutes les formes, si différentes et si variées, des transformations qu'elles ont subies, il est naturel que les théologiens et les philosophes s'en montrent beaucoup moins curieux, s'il est vrai que les idées doivent les intéresser plutôt par le développement logique dont elles sont capables. C'est en nous plaçant à ce nouveau point de vue que nous distinguerons dans le fatalisme trois espèces différentes : le fatalisme mythologique, le fatalisme philosophique, le fatalisme théologique. Si l'homme est le véritable objet d'une doctrine essentiellement pratique telle que celle-ci, on verra que l'idée de nécessité, en passant de l'une de ces formes à l'autre, se rétrécit toujours davantage autour de lui, comme un cercle de fer qui se brise et qui se referme à chaque fois d'une façon plus étroite sur son centre.

1° Le fatalisme, dans la première expression que la mythologie lui a donnée, soumettait tout à la nécessité, jusqu'aux dieux eux-mêmes. La mythologie plaçait, en effet, au-dessus de la volonté capricieuse des dieux, un destin plus redoutable encore « qui est maître des dieux, comme les dieux sont les maîtres du monde. » Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. *Destin*. Cf. Ovide, *Met.*, IX, 435, où Jupiter dit : *me quoque fata regunt;* ou encore Sénèque, *De providentia*, 5 : *eadem necessitas et deos alligat; irrevocabilis divina pariter atque humana cursus vehit.* C'est ainsi que la conception du destin s'est toujours opposée, dans la mythologie, à la conception des dieux. Les dieux sont capricieux comme des hommes, le destin est immuable comme le ciel : « ils peuvent être fléchis, il est inflexible; ils peuvent être priés, il est inutile de le solliciter; ils peuvent être corrompus par des présents, il est incorruptible. Le destin est un dieu sans oreilles, par derrière et par-dessus les dieux sensibles. » E. Faguet, *La démission de la morale*, Paris, 1910, p. 14. Il n'y a point de conception plus effrayante ni plus déconcertante; et c'est pourquoi « dans les croyances religieuses d'alors, qu'on ne peint souvent que de couleurs riantes, tout était objet d'appréhension et d'effroi. » Ravaisson, *Mémoire sur le stoïcisme*, p. 10, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, t. XXI.

2° La préoccupation de toute la philosophie post-aristotélicienne fut précisément de secouer le poids de ce joug insupportable en opérant la pacification intérieure par la domination du destin. C'est ce mouvement qui devait aboutir au fatalisme philosophique ou stoïcien. Celui-ci fait descendre le destin de la religion hellénique dans la nature et l'identifie avec elle : *omnium connexionem seriemque causarum, qua fit omne quod fit, fati nomine appellant*, S. Augustin, *De civitate Dei*, l. V, c. VIII, *P. L.*, t. XLI, col. 148; mais il faut dire en même temps que toutes ces causes et tous ces effets ont été déterminés par une volonté directrice et par une raison universelle qui a marqué à l'avance la fin de toutes choses. Cette volonté directrice et cette raison universelle, qui est l'âme de l'univers, c'est Dieu. Ainsi le Dieu des stoïciens n'est plus séparé du monde; mais il circule dans le monde, comme le miel court dans les cellules d'un rayon; et le destin, au lieu d'être supérieur à l'un et à l'autre, n'est que la loi même et l'expression de leur développement. Dieu et le monde restent sans doute toujours soumis au destin; mais c'est en eux que réside cette puissance souveraine; elle se rapproche donc aussi de l'homme qui peut désormais s'associer à elle par sa volonté pour partager avec elle l'empire du monde.

3° Et enfin, il restait au fatalisme un dernier pas à faire pour s'être épuisé par son propre développement; mais ce pas ne pouvait être fait que par une doctrine qui, comme la doctrine chrétienne, aurait séparé Dieu du monde et du destin. Les dieux de la mythologie, auxquels le monde est soumis, sont eux-mêmes soumis à la fatalité; le Dieu des stoïciens est identifié avec elle; le Dieu des chrétiens lui devient à son tour supérieur : tel est le fatalisme protestant. La nécessité n'est guère moindre dans le fatalisme protestant que dans le fatalisme mythologique ou philosophique; tout au contraire : « Jamais les stoïciens, dit Bossuet, n'avaient fait la fatalité plus raide ni plus inflexible, » *Histoire des variations*, XIV, 1; mais le cercle en est pour ainsi dire beaucoup plus restreint; Dieu que les protestants séparent du monde, et la nature elle-même, dont ils ne paraissent point s'être préoccupés, ne sont plus compris sous le joug de cette nécessité inévitable; et c'est pourquoi ce nouveau fatalisme n'est ni un fatalisme universel, comme celui de la mythologie, ni même à proprement parler un fatalisme naturel, comme celui des stoïciens, mais plutôt un fatalisme moral, dont l'homme est, pour ainsi parler, la seule victime, d'autant plus étroitement soumise et d'autant plus misérable. Voir Protestantisme.

Grotius, *Philosophorum sententiæ de fato et de eo quod in nostra est potestate*, Paris, 1645; abbé Plouvier, *Examen du fatalisme*, 3 vol., Paris, 1757; B. Conta, *La théorie du fatalisme*, Paris, 1877; M. Daunou, *Mémoire où l'on examine si les anciens philosophes ont considéré le destin comme une force aveugle ou comme une puissance intelligente*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, t. XV, p. 48-72.

J. Bouché.

FAULQUES Henri, bénédictin, né à Saint-Mihiel, mort le 29 juillet 1752. Il fit profession dans la congrégation de Saint-Vanne et de Saint-Hydulphe et fut le dernier abbé régulier de Longeville dans le diocèse de Metz. Il traduisit pour dom Calmet du grec en français l'ouvrage faussement attribué à Josèphe et publié dans le *Commentaire littéral* du futur abbé de Senones sous le titre du *IVe livre des Machabées*. Il écrivit en outre contre les sociniens une dissertation sur le *Logos* dont il est parlé dans saint Jean. Il est l'auteur de trois lettres adressées à l'abbé Hugo, d'Étival, au sujet de l'édition des *Antiquitates Vallis Galilææ* du chanoine Herculanus qu'il avait insérée dans son Ier volume des *Sacræ antiquitatis monumenta*, in-fol., Étival, 1725.

Dom Calmet, *Bibliothèque lorraine*, col. 360; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ord. S. Benedicti*, t. III, p. 663; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoît*, t. I, p. 315.

B. Heurtebize.

FAUNT Laurent-Arthur, né en Angleterre en 1554; obligé par la persécution de chercher des maîtres catholiques hors de sa patrie, il fit ses études littéraires en Belgique et entra dans la Compagnie de Jésus, en 1567, à Louvain; ses supérieurs lui firent faire sa théologie à Rome et, après qu'il eut été ordonné prêtre, il fut envoyé en Pologne, où il fut bientôt en haute estime pour sa vertu et sa science. Au collège de Posen, d'abord, il professa pendant trois ans la théologie morale et les controverses; puis durant trois autres années, tout en enseignant la langue grecque, il fut chargé de diriger la congrégation de la sainte Vierge. Il ne laissait pas que de faire, à travers la Pologne, des excursions apostoliques dans lesquelles il travaillait avec zèle et une rare dextérité à la conversion des hérétiques. Outre les thèses qu'il a fait soutenir par ses élèves sur les dogmes contestés par les luthériens et les calvinistes il a publié comme ouvrages plus considérables, surtout pour répondre aux attaques des docteurs protestants allemands contre ces mêmes thèses : *De Christi in terris Ecclesia, quænam et penes quos exstat, libri tres, in quibus calvinianos, lutheranos et cæteros, qui se evangelicos nominant, alienos a Christi Ecclesia esse, argumentis signisque clarissimis demonstratur, et simul apologi assertionum ejusdem inscriptionis contra falsas Antonii Sadeelis criminationes continetur*, in-4°, Posen, 1584; *Apologia libri sui de invocatione ac veneratione sanctorum, contra falsas Danielis Tossani, theologiæ calvinianæ profess. Heidelbergen. criminationes*, in-8°, Cologne, 1589; *Refutatio descriptionis cœnæ dominicæ a Daniele Tussano professore Heidelbergen. contra librum oppugnationis cœnæ calvinianæ et lutheranæ ejusdem Fauntei editæ. Adjecta est ejusdem auctoris brevissima confutatio thesium Zachariæ Schilleri, doctoris Lipsiensis, de sacra Scriptura et ejus auctoritate*, in-4°, Posen, 1590. Est à mentionner aussi : *De controversiis inter ordinem ecclesiasticum et secularem in Polonia, ex jure divino, regnique statutis, privilegiis ac præscriptione tractatus*, in-4°, 1587; édition augmentée, 1592. Un discours qu'il a prononcé dans le synode de la province de Gnesn, tenu à Petricow en 1589, sur les causes et les remèdes des hérésies, a été imprimé avec les actes de ce synode, à Prague, en 1590. Ce laborieux controversiste est mort le 28 février 1591, à Vilna, où il venait de commencer à enseigner la théologie scolastique.

Diarium domus professæ Societatis Jesu Cracoviensis, an. 1591, dans *Scriptores rerum Polonicarum*, Cracovie, 1881, t. VII, p. 139-140; cf. p. 130; De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 551, 557; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 171; Leslie Stephen, *Dictionary of national biography*, t. XVIII, p. 247.

J. Brucker.

FAUR DE SAINT-SORRY (Pierre du), jurisconsulte, né à Toulouse en 1540, mort dans cette ville le 18 mai 1600. Il étudia le droit à Bourges sous le célèbre Cujas. De retour dans sa ville natale, il fut nommé, le 8 juin 1558, conseiller au grand conseil, le 17 décembre 1565, maître des requêtes et, en 575, président au parlement de Toulouse. Favorable à la Ligue, il rechercha cependant toujours les moyens de rétablir la paix entre les partis : aussi Henri IV, devenu roi incontesté, le désigna-t-il comme premier président. Il rendait un arrêt lorsqu'il mourut frappé d'apoplexie, laissant la réputation d'un des plus savants et des plus intègres magistrats de son époque. Parmi ses écrits on remarque : *Commentarius de regulis ju is antiqui*, in-fol., Lyon, 1566; *Notæ in Julii Pauli Sententiarum libros quinque. Accedunt animadversiones in notas Jacobi Cujacii in eumdem auctorem*, 1571; *Dodecamenon, sive de Dei nomine et attributis*, in-8°, Paris, 1588 : ouvrage dans lequel beaucoup de passages de Pères sont expliqués et rétablis dans leur vrai sens; *Agonosticon, sive de re athletica ludisque veterum*, in-4°, Lyon, 1590; *Semestrium libri tres*, 3 in-4°, Lyon, 1570-1595.

Moréri, *Dictionnaire historique*, 1769, t. V, p. 56; La Chesnaye-Desbois, *Dictionnaire de la noblesse*, 1773, t. VI, p. 281.

B. Heurtebize.

FAURE Jean-Baptiste, né à Rome le 25 octobre 1702, entra dans la Compagnie de Jésus le 30 mars 1728. Il passa presque toute sa vie au collège romain, où il enseigna la philosophie, la théologie scolastique, les controverses et l'Écriture sainte, avec grande réputation de science, de lucidité d'exposition et de jugement pénétrant. Les souverains pontifes aimaient à profiter de ses lumières dans les affaires difficiles. Les ennemis de la Compagnie, après sa suppression en 1773, redoutant la plume acérée du P. Faure, le firent emprisonner au château Saint-Ange, où il resta jusqu'à la mort de Clément XIV. Rendu à la liberté par Pie VI, il se retira peu après à Viterbe; il y mourut le 5 avril 1779. Ses publications nombreuses, la plupart anonymes, se composent surtout de dissertations, de courts écrits polémiques et de notes sur divers auteurs. On lui attribue, quoiqu'il ne les ait pas reconnues pour siennes, deux pièces anonymes contre le P. Concina, dominicain, au sujet de son intervention dans l'affaire du P. Benzi. Voir Benzi, t. II, col. 719; Concina, t. III, col. 688. Toutes deux parurent à Naples et à Palerme en 1744, sous le titre d' « Avis salutaire », *Avviso salutevole*, et invitant Concina à « se connaître lui-même, » et portaient cette épigraphe tirée de saint Augustin : *Gratanter suscipit oculum columbinum pulcherrima et modestissima charitas, dentem autem caninum vel evitat cautissima humilitas vel retundit solidissima veritas*. Si la leçon au P. Concina sur sa « dent canine » était méritée, Faure eût pu aussi la prendre quelquefois pour lui-même. En 1750, il publia, sous le voile de l'anonyme, *Commentarium in bullam Pauli III Licet ab initio datam anno 1542, qua romanam Inquisitionem constituit, et ejus regimen non regularibus sed clero seculari commisit...*, in-8°. Il y critique surtout le rôle prépondérant, selon lui, des dominicains dans le Saint-Office et, en appendice, il s'élève spécialement contre la proscription, en 1725, d'une censure de la faculté de théologie de Douai, « si dévouée au saint-siège. » Ce commentaire fut mis à l'Index, le 21 juillet 1757. En 1751, il aurait donné, sous le pseudonyme de Chiarelli, une défense de l'ouvrage de Scipion Maffei, *Del l'impiego del danaro*, justifiant le prêt à intérêt. Il est auteur d'un *Apparatus brevis ad theologiam et jus canonicum*, suivant le P. Zaccaria, qui, après la première édition, in-12, Rome, 1751, l'a réédité

plusieurs fois, corrigé et augmenté. Le P. Faure a fait paraître beaucoup de ses travaux soit théologiques et bibliques, soit d'histoire ecclésiastique et de droit naturel ou canonique, sous forme de thèses, que ses élèves ont soutenues au collège romain. En outre, on a de lui *Selectæ dissertationes polemicæ*, 3 in-12, Rome, 1771; *Selectæ dissertationes de sacramentis*, 3 in-12, Rome, 1771; *Miscellanea dissertationum polemicarum*, in-12, Rome, 1772. Il défendit excellemment la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, dans *Biglietti confidenziali critici*, in-4°, Venise, 1772, et *Saggi teologici*, in-8°, Lugano, 1773, contre l'avocat C. Blasi et son apologiste Cristotimo Amerista. Il a aussi écrit contre la cause de béatification de Palafox, que poussaient surtout les adversaires des jésuites. Parmi les ouvrages qu'il a réédités, en y ajoutant ses notes et dissertations, nous remarquons les *Tabulæ chronologicæ* du P. Dominique Musantius, le *Manuale controversiarum* du P. Martin Becanus, et surtout l'*Enchiridion de fide, spe et caritate* de saint Augustin. Son commentaire sur le dernier, publié incomplètement en 1755 et complètement en 1847, à Rome, est surtout dirigé contre le jansénisme. Il en est de même de l'opuscule *In Arnaldi librum de frequenti communione Mediolani nuper recusum et in alterum ejusdem de traditione Ecclesiæ, in quibus Quesnelliana ab Ecclesia damnata praxis de absolutionis dilatione astruitur*, qui, laissé imparfait par l'auteur, a été terminé par un de ses anciens confrères et publié après sa mort, in-4°, Rome, 1791. Enfin, en 1840, a paru par les soins du P. Passaglia et avec les notes du P. Antoine Ballerini, S. J., un travail du P. Faure, qui va très loin — trop loin, d'après plusieurs — dans la réaction contre les pratiques jansénistes relativement au délai de l'absolution; il est intitulé : *Dubitationes theologicæ de judicio practico quod super pœnitentis, præcipue consuetudinarii aut recidivi, dispositione formare sibi potest ac debet confessarius, ut eum rite absolvat*, in-12, Lugano, 1840; Louvain, 1843, 1865, et ailleurs.

Caballero, *Bibliothecæ scriptorum Societatis Jesu supplementa*, I, p. 129-131; II, p. 32; De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 558-568; t. IX, col. 315-316; Hurter, *Nomenclator*, t. V, col 76-80; Reusch, *Der Index* t. II, p. 816, 759, 831; Döllinger-Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten*, t. I, p. 346-351.

J. Brucker.

FAUSTE DE RIEZ. — I. Vie. II. Ouvrages. III. Doctrine.

I. Vie. — Fauste, l'un des chefs au Ve siècle de ce groupe d'esprits distingués et pieux, mais abusés, qui s'alarmaient en Provence des conséquences morales logiques de l'augustinianisme comme de la nouveauté de ses théories, et qui furent désignés plus tard sous le nom de semi-pélagiens, était né, paraît-il, en Angleterre, ainsi que Pélage. Entré moine, jeune encore, en 430 — on ne sait à la suite de quelles circonstances particulières — dans la célèbre abbaye de Lérins, il devint trois ans après abbé du monastère, s'engagea dans un conflit violent avec l'évêque de Fréjus, duquel l'abbaye dépendait, et monta vers 452 sur le siège épiscopal de Riez. Là, Fauste mena, comme dans sa cellule de Lérins, une vie d'ascète, et compta parmi les évêques les plus en vue et les plus influents de la Gaule méridionale dans la seconde moitié du Ve siècle. Il en était partout l'oracle, et, plus que personne, il y servit la cause du semi-pélagianisme. On le voit assister en 475 au concile d'Arles, où le parti de l'opposition anti-augustinienne prit le dessus, et en recevoir la mission d'exposer par écrit la doctrine du concile touchant la grâce et la prédestination. Son ouvrage excita l'admiration des uns, l'ardente contradiction des autres, et provoqua notamment une réplique, aujourd'hui perdue, de saint Fulgence de Ruspe. La vigueur du zèle de Fauste contre l'arianisme le fit exiler, vers 478, par le roi des Visigoths, l'arien Euric; ce ne fut qu'à la mort de ce prince, en 485, que Fauste put rentrer dans son diocèse. La date précise de sa mort nous est inconnue. Généralement toutefois on s'accorde pour la placer dans les dernières années du Ve siècle. Fauste est un des personnages les plus intéressants de la vieille Église des Gaules.

II. Ouvrages. — Esprit actif et cultivé, polémiste habile, prédicateur éloquent, l'héritage littéraire de l'évêque de Riez se compose d'écrits dogmatiques ou philosophiques, de sermons et de lettres. Ainsi, selon Gennade, *De viris ill.*, c. LXXXV, nous devons à la plume de Fauste les ouvrages ci-après : 1° Un livre *Du Saint-Esprit*, lequel fait voir que la troisième personne de la sainte Trinité partage, suivant la tradition, la substance et l'éternité du Père et du Fils. Ce livre, attribué longtemps, à tort, au diacre romain Paschasius et publié sous son nom, *P. L.*, t. LXII, col. 9-40, a été rendu par les critiques modernes à l'évêque de Riez. Caspari, *Ungedruckte... Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, II, Christiania, 1869, p. 214-224; Engelbrecht, *Studien über die Schriften des Bischofs von Reii Faustus*, Vienne, 1889, p. 28-46. — 2° Un traité de la *Grâce de Dieu* en deux livres, *P. L.*, t. LVIII, col. 783-836, écrit sur l'ordre et au nom du concile d'Arles de 475, contre un défenseur outré de la prédestination, le prêtre gaulois Lucidus, et qui a si fort compromis la réputation d'orthodoxie de son auteur. — 3° Un opuscule, d'une christologie très exacte, *Adversus arianos et macedonianos parvus libellus in quo coessentialem prædicat* (Faustus) *Trinitatem*, *P. L.*, LXIII, col. 653-672. Quelques savants l'ont cru perdu; mais nombre de critiques croient le retrouver, les uns dans le *Breviarium fidei contra arianos*, les autres dans le *De ratione fidei* que Sichard a fait paraître à Bâle en 1528, d'autres dans le *Liber testimoniorum*, publié par le cardinal Pitra sous le nom de saint Augustin, *Analecta sacra et classica*, t. V, p. 147 sq.; M. Rehling, enfin, *De Fausti Reiensis epist. tertia*, Munster, 1898, identifie notre opuscule avec la première partie d'une lettre de Fauste, *P. L.*, t. LVIII, col. 837-845, qui aurait circulé primitivement comme une œuvre à part. — 4° Un opuscule, *Contre l'opinion qui reconnaît d'autres êtres incorporels que Dieu*, forme visiblement la deuxième partie de la lettre susmentionnée, *P. L.*, *loc. cit.*, et circula sans doute d'abord, aussi bien que la première partie, comme un écrit à part. Fauste s'y prononce nettement, comme Cassien, pour la matérialité de l'âme humaine et des anges; toutes les créatures occupant un lieu, c'est une nécessité qu'elles soient toutes corporelles. Claudien Mamert, qui était à cette époque le philosophe le plus savant et le plus considéré du midi de la Gaule, réfuta Fauste par son traité fameux *De statu animæ*, *P. L.*, t. LIII, col. 697-780. — 5° Gennade, *loc. cit.*, a cité deux lettres de Fauste, l'une dogmatique et polémique, adressée de Lérins avant 452 au diacre nestorien Grœcus, l'autre avec ses encouragements et ses leçons d'ascétisme écrite de l'exil avant 480 au patrice Félix, préfet du prétoire. En tout, il nous reste dix lettres de Fauste, dont cinq à l'évêque de Limoges, Ruricius. Toutes les lettres de Fauste et de Ruricius figurent, par les soins de Br. Krusch, dans l'édition que Chr. Lütjohann a donnée des œuvres de Sidoine Apollinaire, *Monum. Germ. hist., Auctores antiquissimi*, Berlin 1887, t. VIII, p. 265 sq.

Fauste avait laissé d'autres écrits, dont Gennade, *loc. cit.*, ne veut dire mot, parce qu'il ne les avait pas lus. Très probablement, il avait sous les yeux des opuscules, en particulier des lettres et des sermons. Nul doute que Fauste n'eût beaucoup prêché; mais ses

sermons, pour la plupart, nous sont parvenus tantôt sous le voile de l'anonyme, tantôt sous des noms étrangers, et rien n'est plus malaisé que de les reconnaître et de les rendre à leur auteur; car, après l'évêque de Riez, ses disciples, saint Césaire d'Arles au premier rang, ne se sont pas fait faute de piller leur maître, de refondre ses discours ou même de se les approprier d'un bout à l'autre. On ne trouve que huit sermons de Fauste dans *P. L.*, t. LVIII, col. 869-890. M. Engelbrecht, *Studien über die Schriften des Bischofs von Reii Faustus*, Vienne, 1889, réclame pour Fauste en bloc les cinquante-six homélies de la collection dite d'Eusèbe d'Émèse et les vingt-deux sermons du *codex Durlacensis*, aujourd'hui à Carlsruhe. Mais la méthode et la thèse de M. Engelbrecht ont été justement critiquées. Dom Morin, *Revue bénédictine*, 1892, t. IX, p. 49-61; 1893, t. X, p. 62-77. Avec les sermons qui ne sauraient être déniés à Fauste, comme les nos 9 et 10 de la collection du pseudo-Eusèbe, il y a dans ces deux recueils des sermons qui ne sont pas de lui; en plus d'un cas, la paternité de saint Césaire, par exemple, saute aux yeux. Le *Tractatus de symbolo*, que Caspari a exhumé et fait paraître dans *Alte und neue Quellen...*, Christiania, 1879, p. 250-281, doit être tenu pour une homélie de Fauste lui-même. Au contraire, le sermon anonyme publié par Caspari, *Briefe, Abhandlungen und Predigten...*, Christiania, 1890, p. 202-206, sur les raisons précises du mode de la rédemption, est probablement l'œuvre d'un compatriote et d'un contemporain de Fauste qui, plus jeune que lui, a pillé les sermons de l'évêque. Caspari, *loc. cit.*, p. 411-429.

Dom Morin, *Revue bénédictine*, 1891, t. VIII, p. 97-104, croit avoir de fortes raisons pour attribuer à Fauste le traité *De septem ordinibus Ecclesiæ*, qui figure dans l'appendice des œuvres de saint Jérôme, *P. L.*, t. XXX, col. 148-162. La justesse de cette hypothèse est pourtant contestée.

III. Doctrine. — Dans les matières de la grâce et de la prédestination, l'évêque de Riez, autant que Cassien, parfois même plus que lui, est entaché des erreurs semi-pélagiennes.

Entre les deux extrêmes, d'un côté le pélagianisme, qui prétend que l'homme naît sans péché et peut se sauver par ses propres efforts, de l'autre côté le prédestinatianisme, qui nie notre libre arbitre et ose soutenir que Jésus-Christ en mourant n'a pas voulu sauver tous les hommes, Fauste entend suivre la voie moyenne et n'incliner ni à droite ni à gauche; le concours de la grâce et de la volonté à l'œuvre du salut est le pivot de sa doctrine. Appuyé sur nombre de textes scripturaires, Fauste dit anathème d'abord à l'opinion de Pélage, que l'homme n'a pas besoin de la grâce pour atteindre au salut. L'homme, au contraire, ne saurait se passer de la grâce. Et cette grâce n'est pas simplement une grâce extérieure, qui sollicite en nous l'énergie morale, comme l'admettait Pélage; c'est une grâce intérieure, que le Saint-Esprit répand dans l'âme pour l'éclairer, la fortifier, la renouveler, et qui a par conséquent un caractère surnaturel. Même avant la chute, la grâce était nécessaire à l'homme pour l'exercice légitime de sa raison et de sa volonté, pour l'accomplissement de la loi morale, gravée par Dieu dans l'âme humaine; combien plus la grâce l'est-elle depuis que la chute a rompu l'harmonie primitive et naturelle de l'âme et du corps et soulevé les révoltes jusqu'alors inconnues de la concupiscence! Car Fauste ne nie pas, comme Pélage, le péché originel, bien qu'au fond cependant il le tienne moins pour un vrai péché que pour une tare héréditaire, *malum originale*, *De gratia*, I, 2; et il en reconnaît formellement les tristes conséquences sur tout le genre humain, l'invasion de la mort et du désordre des sens. Le péché originel passe avec le sang des parents aux enfants, selon ce que dit saint Augustin, *per incentivum maledictæ generationis ardorem et per inlecebrosum utriusque parentis amplexum*; seul, le rédempteur, en raison de sa conception miraculeuse, ne l'a pas contracté. Les coups portés par le péché originel à la nature de l'homme nous rendent le secours de la grâce nécessaire. Pélage, en les contestant, sape la rédemption par la base.

En même temps que Fauste combat l'hérésie pélagienne, il s'élève contre l'idée du prédestinatianisme, que tout notre salut est l'affaire unique de la grâce. Il réfute avec soin les arguments que les prédestinatiens tirent des textes de l'Écriture sainte, et montre que, sans les œuvres, fruits de la volonté, la foi, don de la grâce, est vaine et de nulle valeur. Notre libre arbitre, étant une partie intégrante de notre nature, n'a pas péri ni pu périr dans la chute de notre premier père; il n'a été qu'affaibli; le bien nous est devenu difficile, mais pas du tout impossible. Et la preuve que notre libre arbitre n'a pas entièrement sombré dans la chute originelle, c'est que l'homme ne laisse pas d'être après le péché capable de vertu. Des vertus de l'homme déchu à celles de l'homme innocent, ajoute Fauste, en vrai semi-pélagien, il n'y a qu'une différence de plus et de moins, pas autre chose : *non periit actio, etsi est amissa perfectio. De gratia*, I, 8. Comme le péché d'Adam n'a pas anéanti le libre arbitre en nous, il n'y a pas non plus effacé la loi naturelle; l'homme a toujours pu la retrouver en lui et par là connaître Dieu qui l'a primitivement gravée dans son âme; avec la loi naturelle l'homme a reçu la foi dès la première heure. Contraire à la sainte Écriture, le prédestinatianisme entraîne aussi des conséquences dangereuses, terribles; car il va jusqu'à détruire la notion même du péché, à nier la miséricorde divine qui a présidé à la création, à tenir pour inutiles et la vie ascétique et tout effort de perfectionnement moral.

Ainsi, nul doute, notre salut est l'effet du concert de la grâce et de la volonté. Seulement Fauste ne parle pas de l'action de la grâce sur la volonté; il ne parle que de leur alliance mutuelle dans l'œuvre du salut. Avec raison il enseigne, il est vrai, que la grâce prévenante est nécessaire, que la fidélité à la grâce est la condition indispensable de notre progrès dans la vertu, que la persévérance de l'homme enfin est un pur don de Dieu. Mais, sur la question de savoir comment, au début, la grâce et la volonté s'entrelacent et s'ajustent l'une à l'autre, son langage change d'aspect. C'est à la volonté qu'il reconnaît le premier pas. Il y a dans le cœur humain, dit-il, *De gratia*, II, 12, un feu allumé de Dieu et que l'homme doit entretenir avec le secours de la grâce. En sorte que, selon Fauste, les pieux désirs et les humbles prières de la volonté précèdent et appellent les grâces spéciales que Dieu nous octroie dans le cours de notre vie. La volonté donc opère, la grâce ne fait que coopérer; la grâce n'est pas le guide, elle n'est que la compagne de la volonté. Aussi bien, la grâce qui attire le pécheur à Dieu est-elle simplement une grâce extérieure — prédication de la foi, lecture de l'Écriture sainte, etc. — qui n'exerce sur la volonté qu'une action morale. L'initiative de l'œuvre du salut appartient en définitive à la volonté; mais la grâce la poursuit et l'achève. Sans exclure totalement la grâce de l'œuvre du salut, Fauste y attribue le principal rôle à la volonté, et par suite en altère le caractère entièrement surnaturel. Somme toute, son semi-pélagianisme égale, dépasse même, ici et là, celui de Cassien.

L'évêque de Riez, choqué des opinions prédestinatiennes, qui lui semblaient méconnaître le vrai

sens des textes de l'Écriture, contredire la justice de Dieu comme sa miséricorde, ruiner la vie religieuse et morale, se révolte contre la prédestination absolue; il combat jusqu'aux écrits de saint Augustin, quoiqu'il ne laisse pas de parler de l'auteur avec respect Pour lui, il ne veut d'autre prédestination qu'une prescience divine, prévoyant ce que la liberté de l'homme accomplit. Enfin, il tient que Jésus-Christ est mort pour tous les hommes et a voulu les sauver tous.

Engelbrecht, le premier, a voulu éditer d'une façon complète les œuvres de Fauste, dans le t. XXI du *Corpus script. eccl. lat.*, Vienne, 1891. L'édition publiée, il a fait paraître, en manière de supplément, ses *Patristische Analekten*, Vienne, 1892.

Dom Cabrol, *Revue des questions historiques*, 1890, t. XLVII, p. 232-243; A. Koch, *Der hl. Faustus, Bischof von Riez*, Stuttgart, 1895; le même, dans *Theol. Quartalschrift*, 1899, t. LXXI, p. 287-317, 578-648; Fessler-Jungmann, *Institutiones patrologiæ*, t. II, 6, Inspruck, 1896, p. 361-372; Fr. Wœrter, *Zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus*, Munster, 1899, p. 47-107; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, nouv. édit. franç., Paris, 1905, t. III, p. 113-120.

P. Godet.

FAUSTIN. La vie de Faustin ne nous est connue qu'en partie et grâce à quelques renseignements consignés dans ses ouvrages. Ni saint Épiphane, ni saint Philastrius, ni saint Augustin ne l'ont inscrit au catalogue des hérésies; mais Gennade en parle. *De script. eccl.*, 16, *P. L.*, t. LVIII, col. 1069. Faustin fit d'abord partie du clergé romain du temps de Libère et soutint sa cause pendant l'exil de ce pape de 355 à 358. A l'en croire, *Libellus precum*, præf., 1, *P. L.*, t. XIII, col. 81, tout le clergé, l'archidiacre Félix et le diacre Damase en tête, avait publiquement juré de ne pas remplacer Libère tant qu'il vivrait. Mais, contrairement à ce serment, il élut aussitôt Félix, qui devait se maintenir jusqu'à sa mort en 365, malgré le retour et la présence de Libère en 358. Faustin qualifia cette élection de honteuse et de criminelle; il était donc fidèle au pape légitime; mais il ne persévéra pas, sans doute parce que le pape Libère s'était montré trop indulgent à l'égard des partisans de Félix en les réintégrant. Aussi quand Libère mourut, en 366, a-t-il soin de noter que la partie du clergé et du peuple qui lui était restée fidèle pendant son exil, élut à sa place le diacre Ursin, tandis que ceux qui s'étaient parjurés en élisant Félix choisirent Damase. A la manière dont il rappelle quelques-unes des violences de Damase, entre autres l'expulsion d'Ursin par le préfet de Rome, on voit qu'il était du parti d'Ursin et de ceux qui réclamaient la convocation d'un concile pour faire cesser le schisme, au cri de : Hors du siège de Pierre les homicides! *Ibid.*, 3, col. 82. Valentinien autorisa pourtant le retour d'Ursin, qui eut lieu le 15 septembre 367; mais deux mois après, le 16 novembre, Damase aurait obtenu à prix d'argent l'exil définitif de son compétiteur. *Tunc Ursinus episcopus, vir sanctus et sine crimine, consulens plebi, tradidit se manibus iniquorum.* De nombreux partisans restant fidèles à l'exilé, Damase ne cessa de les poursuivre et de les persécuter et fit exiler entre autres les deux prêtres Faustin et Marcellin.

Selon toute vraisemblance, c'est à Eleuthéropolis, en Palestine, que Faustin et Marcellin furent relégués. Ils s'y trouvaient en tout cas quelques années après, à l'époque où Faustin adressa à l'empereur Théodose une profession de foi. *Faustini presbyteri fides Theodosio imperatori oblata*, *P. L.*, t. XIII, col. 79-80. Faustin s'y défend d'être tombé, comme on l'en accusait, dans l'hérésie de Sabellius ou d'Apollinaire, et il y accuse ceux qui, sous le couvert de la foi catholique, soutenaient qu'il y a trois substances divines, autrement dit trois dieux.

Il est très certain que Faustin, s'il ne lui appartenait pas déjà, avait embrassé le parti de Lucifer. Il se trouvait dans le même lieu d'exil où le célèbre évêque de Cagliari avait eu à subir les avanies de l'évêque Eutychius, et où lui-même était en butte aux mauvais procédés de Turbo, le digne successeur d'Eutychius. *Libellus*, 30, *P. L.*, t. XIII, col. 104. La charge de la fraternité luciférienne d'Eleuthéropolis venait de lui être confiée par Euphésius. Cet Euphésius, audacieusement consacré évêque luciférien de Rome par Taorge, *Libellus*, 23, col. 99, et dûment chassé par Damase, était en train de visiter les évêques de son parti; il arrivait d'Oxyrhinque, en Égypte, où il venait de voir l'évêque Héraclide, et il passa par Eleuthéropolis avant de se rendre en Afrique. Faustin, mis au courant des événements qui concernaient son parti dans le monde entier, résolut de s'adresser au pouvoir impérial pour faire cesser les persécutions de tout genre dont lui et ses coreligionnaires étaient l'objet de la part des catholiques. De concert avec Marcellin, il rédigea une requête aux empereurs Valentinien II, Théodose et Arcadius, Gratien n'étant pas nommé dans l'adresse et le pape Damase vivant encore, c'est donc après le 25 août 383, jour de l'assassinat de Gratien, et avant la mort de Damase, le 10 décembre 384, que fut adressé le *Libellus precum ad imperatores Valentinianum, Theodosium et Arcadium*, *P. L.*, t. XIII, col. 81-107.

Rien de plus révélateur que ce *Libellus* touchant l'esprit des luciférien en général et de Faustin en particulie. L'auteur vante l'orthodoxie de sa foi. *Qui nos putant*, disait-il dans sa profession de foi, *esse apollinaristas, sciant quod non minus Apollinaris hæresim exsecramur quam arianam*; il proteste de nouveau qu'il n'est pas hérétique et que personne ne pourrait prouver qu'il le soit, *Libellus*, 2, col. 84; il proteste aussi contre le qualificatif de luciférien qu'on lui donne, attendu que Lucifer de Cagliari n'a pas inventé de doctrine nouvelle et n'a pas fondé de secte hérétique. *Libellus*, 24, col. 99-100. Mais il passe sous silence l'accusation de schisme, qui n'était que trop réelle, ou plutôt il la justifia par les éloges qu'il donna à Lucifer de Cagliari, à Grégoire d'Elvire, à Héraclide d'Oxyrhinque et à d'autres personnages du même parti, comme aussi par les imputations graves qu'il formule, notamment contre le pape Damase. Ni Osius de Cordoue, ni Hilaire de Poitiers, ni le grand Athanase ne trouvent grâce devant ses yeux, parce qu'ils n'étaient plus ce qu'ils avaient été auparavant. Il estime trop indulgentes les décisions prises à Alexandrie, en 362, en faveur des semi-ariens repentants; il blâme les signataires de la formule de Rimini, déclarant qu'on ne devait pas les admettre à la communion même après avoir rétracté leur signature. *Libellus*, 16, col. 94. Bref, il traite les évêques catholiques en général de défaillants et de prévaricateurs, il les accuse de poursuivre et de persécuter partout, en Gaule, en Espagne et ailleurs, les luciférien parce qu'ils sont les vrais défenseurs de la foi de Nicée et qu'ils refusent de communiquer tant avec les faillis qu'avec ceux qui les reçoivent. Est-ce offenser l'empereur, demande-t-il, est-ce faire tort à la république que de rejeter une paix qui admet des sacrilèges, qui honore des prévaricateurs, qui favorise des hypocrites, qui méprise la vérité, qui renverse l'Évangile et qui admet comme maîtres de l'Église ceux qui ont renié le Fils de Dieu? *Libellus*, 15, col. 93. Mêlant ainsi la calomnie aux médisances et se donnant le beau rôle pour justifier son attitude intransigeante, il ose réclamer justice, non qu'il redoute d'être mis à mort pour la vérité, mais pour éviter à l'empire la honte d'une telle persécution. *Hoc quod petimus, non ideo petimus quasi exspavescamus pro vero interfici..., sed*

ne aliorum impietatibus et crudelitatibus sanguis effusus christianorum diu piissimum vestræ principalitatis gravet imperium. Libellus, 30, col. 107.

A cette supplique, Théodose répondit par un rescrit adressé à Cynège, préfet du prétoire en 384 et mort en 388, où il accorde pleine liberté à ceux qui communiquent avec Grégoire d'Elvire et Héraclide d'Oxyrinque et traite de méchants et hérétiques ceux qui les persécuteraient. Ephésius n'est point nommé. Faustin avait donc obtenu gain de cause, et il n'est pas invraisemblable qu'à l'occasion de cette mesure impériale, la femme d Théodose se soit adressée à Faustin pour avoir une réponse solide aux objections ariennes. Il reste, en effet, de Faustin un traité *Ad Gallam Placidiam de Trinitate sive de fide contra arianos*, *P. L.*, t. XIII, col. 37-80. Cette suscription est certainement erronée, car aucune impératrice du IVe siècle n'a porté les deux noms de Galla Placidia; la seconde femme de Théodose s'appelait simplement Galla. Il y a donc une erreur de transcription, et il faut s'en tenir à l'adresse du prologue, où on lit : *Faustinus Augustæ Flac llæ*. Flacilla était la première femme de Théodose, morte en 385.

Ce traité *De Trinitate*, publié pour la première fois à Rome, en 1575, par Achille Statius, sous le nom de Grégoire d'Elvire, appartient en réalité à Faustin, d'après Gennade, *De script. eccl.*, 16, *P. L.*, t. LVIII, col. 10 9; et telle est l'opinion de Tillemont, *Mémoires*, t. VII, p. 767, n. 6, et de Galland, *Bibliotheca*, Venise, 1770, t. VII, p. XIII, XV. Il est précédé d'un prologue, sous forme de lettre à l'impératrice Flacilla, où l'on voit que l'auteur ne fait que répondre à cette demande : *quomodo capitula illa solvantur quæ ab arianis adversus catholicos sacræ legis interpretationibus opponuntur*, col. 37. Six chapitres sont consacrés à réfuter les objections ariennes sur le terrain scripturaire; l'auteur montre que les textes invoqués sont mal compris ou mal interprétés, et en tout cas contredits par d'autres dont le sens est absolument décisif en faveur de la foi catholique touchant la divinité du Verbe incarné. Le septième et dernier chapitre traite de la divinité du Saint-Esprit, qui est nettement affirmée et prouvée, sans qu'il soit fait mention du concile œcuménique de Constantinople de l'an 381. En terminant, Faustin révèle sa qualité de luciférien quand il se dit prêt à soutenir la vérité jusqu'à la mort sans se souiller le moins du monde par un rapport quelconque avec les hérétiques et les prévaricateurs, car il craindrait d'encourir leur condamnation, et il cite quatre textes de l'Écriture pour montrer qu'on doit fuir la société des méchants.

Tels sont les quelques renseignements qu'on possède sur la vie, le rôle et l'activité intellectuelle de Faustin. On ignore la date et les circonstances de sa mort.

I. Sources. — *Faustini presbyteri ad Gallam Placidiam de Trinitate : Faustini presbyteri fides : Faustini et Marcellini presbyterorum libellus precum ad imperatores Valentinianum, Theodosium et Arcadium*, *P. L.*, t. XIII, col. 37-80, 79-80, 81-108; Gennade, *De scriptoribus eccle-iasticis*, 16, *P. L.*, t. LVIII, col. 1069.

II. Travaux. — Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*. Paris, 1701-1709, t. VII, p. 524-528, 766-767; t. VIII, p. 386-398, 449; Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1860, t. V, p. 153-156; Galland, *Bibliotheca vet Patrum*. Venise, 1755-1781, t. VII, p. XIII-XV; Schoenemann, *Bibliotheca historico-litteraria Patrum*. Leipzig, 1792-1794, t. I, p. 547-554; *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. IV, col. 1277-1278; U. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, col. 1467

G. Bareille.

FAUTE. Voir Péché.

FAUX (Crime de). — I. Notion. II. Conditions nécessaires pour l'existence du faux. III. Espèces diverses. IV. Peines.

I. Notion. — D'une manière générale, on entend par faux toute suppression ou toute altération de la vérité.

Par crime de faux, on désigne une altération de la vérité, faite dans une intention criminelle, qui a porté ou qui a pu porter préjudice à des tiers (Cujas).

Cette altération de la vérité peut se faire soit de vive voix : c'est le mensonge, la calomnie, le faux témoignage ou le parjure; soit par écrit en modifiant le texte ou le sens d'un acte authentique ou *a fortiori* en le fabriquant : c'est le faux proprement dit dont il sera traité ici.

Le Code pénal français comprend encore, sous le nom de faux, certains actes criminels qui n'altèrent pas, il est vrai, la vérité en remplaçant un texte authentique par un texte falsifié, mais qui ont pour effet de substituer à des monnaies, à des sceaux, à des marques ou à des titres que l'État se réserve ou garantit, des monnaies, des sceaux, des marques ou des titres contrefaits et par conséquent sans valeur. Ce sont les crimes de fabrication de fausse monnaie, de contrefaçon des sceaux de l'État, des billets de banque, des effets publics, des poinçons ou des marques. Code pénal, a. 132-144.

II. Conditions nécessaires a l'existence du faux. — On ne trouve la définition précise du faux ni dans le droit romain ni dans le code Napoléon, ni dans la plupart des législations étrangères. En l'absence de cette définition rigoureuse, il est souvent difficile de distinguer le crime de faux des délits analogues par lesquels la vérité est volontairement altérée au détriment d'un tiers. La jurisprudence a pourtant déterminé ce que la loi ne définissait pas assez clairement et de plusieurs arrêts de la Cour de cassation, notamment des arrêts du 17 juillet et du 17 décembre 1835, il résulte que le faux suppose toujours l'existence des trois conditions suivantes : 1° altération de la vérité; 2° intention de nuire; 3° préjudice réellement causé à autrui ou du moins pouvant lui être causé. Quand ces trois conditions se trouvent réalisées dans l'un des cas visés par les art. 145-163 du Code pénal, il y a réellement crime de faux. Il importe donc de définir avec précision chacune de ces conditions.

1° *Altération de la vérité.* — C'est l'altération matérielle introduite dans un acte quelconque et modifiant les clauses, énonciations ou faits que cet acte avait pour objet de recevoir ou de constater. Cette altération matérielle est le *corps du délit* de tous les faits qualifiés de faux. Là où elle n'existe pas, le crime de faux n'existe pas.

On ne peut donc considérer comme faux un document même officiel contenant des affirmations mensongères, par exemple, le procès-verbal contenant les affirmations volontairement inexactes d'un témoin ou d'un inculpé, si ce document n'est pas altéré; ni l'acte dans lequel les faits sont déguisés ou altérés par les parties contractantes agissant de complicité (acte fictif de vente, de location, ou dissimulation du prix véritable). En tous ces cas, l'acte est bien tel que l'ont voulu ses auteurs; si la vérité lui fait défaut, le texte n'en est pas changé.

De même, il n'y a pas de faux quand l'altération porte non sur le texte authentique, mais sur la copie non authentique de ce texte. Cette copie n'est pas le document vrai qui fait foi, mais un double sans valeur. Ainsi, a modification frauduleusement introduite par un huissier dans le texte d'un acte notarié, inséré par lui en tête d'un exploit, n'est pas un faux, mais une faute professionnelle. Cette copie, en effet, n'est pas

capable de créer par elle-même une obligation ou un droit.

Le faux impliquant une altération véritable modifiant réellement le sens d'un acte authentique, un changement accidentel d'importance nulle n'est pas considéré comme un faux.

2° *Intention frauduleuse.* — C'est l'intention de nuire à autrui. Cette condition, expressément requise par le droit romain, *no nisi dolo malo falsum*, l. XV, *ad leg. Cornel., de falsis*, l'est aussi par le Code pénal français, explicitement pour le faux intellectuel, implicitement pour les autres, art. 147 et 150. Si la volonté de nuire fait défaut, il ne peut y avoir de faute contre la justice.

Cette intention de nuire existe toutes les fois que le faux menace la propriété ou l'honneur d'un particulier, quand il compromet des intérêts généraux, soit en ôtant à la société les garanties que sa sûreté exige, soit en usurpant des droits qu'elle confère, soit en fournissant injustement à quelqu'un de ses membres le moyen de se soustraire aux charges qui lui incombent.

Mais si l'intention frauduleuse est évidemment absente, ou s'il est démontré qu'elle n'existe pas, l'acte n'est pas regardé comme un faux, par exemple, une pétition avec de fausses signatures ne portant préjudice à personne. Cour de cassation, arrêt du 16 mars 1806.

Il convient d'ajouter que les tribunaux montrent quelque indulgence pour les faussaires, quand le préjudice causé par le faux est de très minime importance, par exemple, pour le fait de postdater un acte afin de retarder le payement des droits d'enregistrement; il en est de même quand l'altération coupable de la vérité porte uniquement sur des circonstances accessoires de l'acte, en sorte que le fait est plus une faute contre le devoir professionnel qu'un faux proprement dit. C'est le cas d'un notaire énonçant faussement qu'un acte a été reçu dans son étude, alors qu'il a été passé en dehors de son ressort. Cour de cassation, 6 mars 1825.

3° *Préjudice réel ou du moins possible.* — 2° *Non punitur falsitas in scriptura quæ non nocuit sed nec apta erat nocere.* L. VI, Dig. et l. XX, Cod. *ad leg. Cornel., de falsis.* Ce principe de la loi romaine est aujourd'hui universellement accepté. Si l'intention criminelle reste impuissante, c'est au tribunal de la conscience seulement que la faute existe; le juge n'a rien qu'il puisse atteindre et punir.

Toutefois, il n'est pas nécessaire que le tort existe en fait; il suffit qu'il puisse être réellement causé.

En conséquence, quand l'acte falsifié est radicalement incapable de porter préjudice, par exemple, s'il est de soi incapable de fonder une obligation ou un droit, il n'y a pas de faux dans le fait de l'altérer. Tel est le fait de fabriquer un faux billet souscrit seulement d'une croix donnée dans l'acte comme la signature d'un illettré. Le fait peut constituer une escroquerie; ce n'est pas un faux. Si pourtant l'acte falsifié n'est sans valeur que par suite de l'omission d'une formalité ou encore parce que la personne dont la signature est supposée par le faussaire n'a pas qualité pour passer l'acte, faut-il y voir un faux? Ce serait, entre autres, le cas d'un huissier qui commet un faux dans un exploit et qui rend son acte nul en négligeant de le faire enregistrer dans les délais prescrits. L'ancienne jurisprudence, considérant qu'un tel acte est sans valeur, ne le regardait point comme un faux. La jurisprudence actuelle, moins absolue, décide d'après les circonstances; elle juge qu'il y a un faux commis ou du moins tenté si l'acte n'est invalide que par suite d'une circonstance indépendante de la volonté d'un faussaire ou bien par suite d'une manœuvre combinée *in fraudem legis*.

III. Diverses espèces de faux. — Le Code pénal distingue trois grandes espèces de faux : 1° faux en écriture publique ou authentique; 2° faux en écriture de commerce ou de banque; 3° faux en écriture privée.

1° *Faux en écriture publique ou authentique.* — Par écriture publique il faut entendre tout acte émané d'un fonctionnaire public agissant en cette qualité et faisant foi. Sont écritures publiques les textes officiels des actes du pouvoir législatif, judiciaire et exécutif, les actes dressés par les préposés des diverses administrations en cette qualité (état civil, hypothèques, enregistrement, etc.). Par écriture authentique on entend tout acte reçu par des officiers publics, notaires, huissiers, ayant le droit d'instrumenter dans le lieu où l'acte a été rédigé, avec les solennités requises. Code civil, a. 317.

Le faux en écriture publique ou authentique peut être commis soit par les fonctionnaires ou les officiers publics établissant l'acte, soit par des particuliers.

1. *Faux commis par les fonctionnaires publics.* — Il existe quand le fonctionnaire l'a commis dans l'exercice même de ses fonctions. S'il est commis en dehors, c'est un faux en écriture privée ou un faux en écriture publique par un particulier. Il ne suffit pas qu'il ait été commis à l'occasion de ces fonctions. Un notaire mentionne faussement sur la minute d'un acte un enregistrement non existant, et cela avec la signature du receveur; cette fausse quittance qu'il n'a pas qualité pour donner le rend coupable de faux, mais ne tombe pas sous le coup de l'art. 145. Par contre, s'il a délivré en sa qualité de notaire une expédition de cet acte avec la fausse mention de l'enregistrement, le faux est commis dans l'exercice de ses fonctions et tombe sous le coup de l'art. 145. Cour de cassation, 14 juin 1821. Un ancien fonctionnaire ou officier public dressant un acte en vertu de son ancien titre, et prenant soin de l'antidater, ne commet pas ce crime comme fonctionnaire ou officier public, puisqu'il ne l'est plus, mais comme particulier. Il tombe sous le coup de l'art. 147.

Le faux des fonctionnaires ou officiers publics en écriture authentique ou publique peut se commettre : *a) par fausses signatures*, en signant un acte du nom d'une personne à laquelle on l'attribue à son insu. La personne supposée peut être une personne réelle ou une personne fictive. Quiconque signe d'un nom qui n'est pas le sien est faussaire. Si la personne est réellement existante, il n'importe pas que son écriture ait été ou non bien imitée. *b) Par altération des actes, écritures ou signatures.* Elle existe toutes les fois qu'un fonctionnaire public fait subir à un acte de son ministère des modifications matérielles de nature à détruire ou à modifier au préjudice d'autrui les faits ou conventions que cet acte avait pour objet de constater. *c) Par supposition de personnes.* Elle existe quand un fonctionnaire public, dans un acte de son ministère, suppose *sciemment* la présence d'une personne qui de fait n'a pas comparu. En cas d'erreur inconsciente, le notaire ou le fonctionnaire ne sont coupables que de négligence et non de faux; ils ne sont passibles que de peines disciplinaires et ne sont tenus qu'à des dommages-intérêts envers la partie lésée. *d) Par écritures faites ou intercalées sur des registres ou d'autres actes publics depuis leur confection ou leur clôture.* Ce n'est qu'un mode spécial d'altération des écritures. Ce paragraphe de l'art. 145 peut atteindre les surchargés, ou les interlignes ajoutées au texte primitif et même les parenthèses ou les signes de ponctuation ajoutés après coup, si la teneur de l'acte en est modifiée. Mais il faut que ces surcharges et additions réalisent les conditions générales sans lesquelles le faux n'existe pas.

En tous ces faux se retrouve un caractère commun :

c'est l'altération matérielle d'un texte qui n'est plus le texte primitif. Pour ce motif, on les nomme d'habitude *faux matériels*. Il est une dernière sorte de faux qui laisse intacte l'écriture, mais qui dénature les intentions : c'est le *faux intellectuel ou moral*. Il consiste à dénaturer, en rédigeant un acte, le sens des conventions ou des dispositions que les parties ou l'une d'elles voudraient y insérer, ou bien à constater l'existence de faits dénués de réalité. C'est cette sorte de faux que tend à réprimer l'art. 146 du Code pénal. Ce faux ne peut être commis que par l'officier public ou le fonctionnaire dans l'exercice de leur charge. Il se commet soit en écrivant des conventions autres que celles formulées par les parties, par exemple, en substituant à un contrat de vente un acte de donation, à un prix convenu un autre plus fort ou plus faible; soit en constatant comme vrais les faits qui sont faux ou comme avoués des faits qui ne le sont pas.

2. *Faux commis en écriture publique ou authentique par des particuliers.* — C'est l'altération frauduleuse d'écritures publiques ou authentiques commises par des personnes autres que les fonctionnaires ou officiers publics dans l'exercice de leurs fonctions.

L'art. 147 les assimile complètement aux faux en écriture de commerce ou de banque.

2° *Faux en écriture de commerce ou de banque.* — Le Code pénal ne donne pas la définition de l'écriture de commerce; on la trouve au Code de commerce, a. 632. En général, ce sont les écritures émanées d'un commerçant et ayant pour causes des actes de commerce. Par actes de commerce, le Code, a. 632, désigne « tout achat de denrées ou de marchandises pour les revendre soit en nature, soit après les avoir travaillées et mises en œuvre ou même pour en louer simplement l'usage; toute entreprise de fournitures, d'agences, bureaux d'affaires, établissements de vente à l'encan, spectacles publics, toute opération de change, banque ou courtage; toutes les opérations des banques publiques, toutes les obligations entre négociants, marchands ou banquiers; entre toutes personnes, les lettres de change ou remises d'argent faites de place à place. »

Il faut aussi considérer comme écritures commerciales les livres de commerce, les lettres de marchand offrant des marchandises ou les demandant.

Pour que l'écriture soit réputée commerciale, il n'est pas nécessaire qu'elle émane d'un commerçant et qu'elle soit relative à des actes de commerce : il suffit que l'une ou l'autre de ces conditions se trouve réalisée. La lettre de change est toujours réputée acte de commerce, sauf le cas où elle n'est valable que comme promesse dans le sens des art. 112-113 du Code de commerce. Le billet à ordre n'est écriture de commerce que s'il est souscrit par un commerçant ou causé par une opération commerciale. L'endossement d'un billet à ordre ou d'une lettre de change n'est pas de soi une opération commerciale; mais il le devient s'il est opéré pour une cause commerciale entre commerçants. En ce cas seulement, le faux commis dans un endossement sera en matière commerciale.

Les modes de perpétration du faux en écriture de commerce ou de banque sont les mêmes que pour le faux en écriture authentique ou publique.

3° *Faux commis en écriture privée.* — C'est le faux simple sans circonstances aggravantes. Tous les faux qui ne rentrent pas dans les catégories précédemment définies ou qui ne portent pas sur les passeports, feuilles de route ou certificats dont il sera question plus tard, sont des faux en écriture privée.

Ils se commettent de la même manière et par les mêmes procédés que les autres.

La falsification des registres domestiques n'est pas de soi un faux, ces registres n'étant ni obligatoires ni authentiques. Ils pourraient pourtant devenir l'occasion d'un véritable faux s'ils étaient produits en justice, après falsification, comme documents sincères. Le même crime de faux se retrouve dans l'abus de sous-seing privé, quand, par exemple, on fait souscrire à une personne un acte autre que celui qui a été convenu.

L'abus d'un blanc-seing constitue le crime de faux quand le coupable est entré en possession de cette pièce par des manœuvres frauduleuses. S'il la détient uniquement parce qu'elle lui a été confiée et qu'il en abuse, la faute est moindre parce qu'elle est imputable en partie à l'imprudence du signataire qui l'a remise entre des mains indignes. Ce n'est plus le crime de faux, mais le délit d'abus de blanc-seing.

Pour les falsifications moins dangereuses qui se commettent dans les passeports, permis de chasse, feuilles de route, voir Code pénal, a. 153-162.

IV. Peines. — Les peines destinées à réprimer le crime de faux ont varié avec les diverses législations.

Dans les législations anciennes, c'est ou la peine de mort, du moins pour les faux en écriture publique, avec ou sans la confiscation partielle ou totale des biens du faussaire, loi des XII tables, loi Cornelia, *De falsis*, Code théodosien; en France, édits royaux en 1531 et de 1532; ordonnance royale de 1680, ou la confiscation d'une partie des biens avec ou sans l'amputation de la main du coupable, code Wisigoth, ou encore six, huit ou vingt années de fer. Code pénal de 1791.

Le Code pénal actuel, a. 145 et 146, porte la peine des travaux forcés à perpétuité contre tout fonctionnaire ou officier public qui se rend coupable d'un faux matériel ou intellectuel dans l'exercice de ses fonctions. L'art. 147 punit des travaux forcés à temps toutes autres personnes coupables de faux en écriture authentique ou publique et en écriture de commerce ou de banque. Même peine portée à l'art. 148 contre ceux qui font usage de ces faux. L'art. 151 inflige la même peine à ceux qui en font usage.

Dans la législation ecclésiastique, le crime de faux est aussi sévèrement réprimé. Sous ce nom, on désigne non seulement le faux strictement dit, mais encore un grand nombre d'actes criminels impliquant ou un mensonge ou une altération de la vérité ou une contrefaçon coupable, comme le faux témoignage, la déposition volontairement obscure d'un témoin, la sentence injuste d'un juge corrompu, la falsification des poids ou des mesures ou des marchandises ou des matières précieuses, or ou argent, par le moyen de l'alchimie, l'usurpation de titres ou dignités ou de fonctions. Reiffenstuel, *Jus canonicum universum, Decretal.*, l. V, tit. xx. La falsification des documents pontificaux surtout a été soigneusement prohibée. Les clercs ayant commis ce crime *per se vel per alios* étaient excommuniés *ipso facto*, privés de tout office et bénéfice, dégradés et livrés au bras séculier. Les laïcs coupables de la même faute étaient excommuniés et ne pouvaient être relevés de leur peine qu'après réparation complète. *Decretal.*, l. V, tit. xx. La bulle *In cœna Domini* excommuniait *omnes falsarios litterarum apostolicarum, etiam in forma brevis ac supplicationum, gratiam vel justitiam concernentium per romanum pontificem vel S. R. Ecclesiæ vice-cancellarium seu gerentes vices eorum signatarum; nec non falso fabricantes litteras apostolicas etiam in forma brevis et etiam falso signantes supplicationes hujusmodi nomine romani pontificis vel vice-cancellarii aut gerentium vices prædictorum. Excomm.*, VI. La bulle *Apostolicæ sedis* réserve spécialement au pape l'absolution de l'excommunication encourue pour falsifications de lettres ou documents apostoliques quelconques.

Dalloz, *Répertoire historique et analytique de législation, de doctrine et de jurisprudence*, Paris, 1851, t. XXIV, p. 490-623; Merlin, *Répertoire universel et raisonné de jurisprudence*, Paris, 1812, t. V, p. 109-182; Rogron, *Les codes français expliqués*, IIe partie, Paris, 1863, p. 77-117 (Code pénal); Chauveau et Faustin Helie, *Théorie du Code pénal*, Paris, 1843, t. II, p. 283-571; Garraud, *Précis de droit criminel*, Paris, 1885, p 835-837; Morin, *Dictionnaire de droit criminel*, Paris, 1842, p. 313-326; Boitard, *Leçons de droit criminel*, Paris, 1890, p. 211-285.

V. Oblet.

FAVARONI Augustin, ou Augustin de Rome, célèbre théologien de l'ordre de Saint-Augustin, était bachelier en théologie en 1389, et régent des études au couvent de Bologne, en 1392. En 1407, il fut nommé provincial et en 1419 prieur général. Il resta dans cette charge jusqu'à l'an 1430. En 1431, il fut nommé archevêque de Nazareth et administrateur apostolique du diocèse de Cesena. Sa mort eut lieu à Prato, en 1443. Le P. Ambroise de Cora, général des augustins (1476-1486), écrivait de lui : *Alter fuit Augustinus : sic enim Augustini opera familiaria habebat, ut ab eo edita viderentur; sic copiosus et profundus theologus, ut flumen quoddam divinæ sapientiæ videretur.* Ses ouvrages ne sont pas imprimés. En voici les titres : 1° *In Apocalypsim S. Johannis, tractatus tres priores, ad Carolum de Malatesta, quorum primus inscribitur de sacramento unitatis Christi et Ecclesiæ, sive de Christo integro; secundus, de Christo capite Ecclesiæ et ejus inclito principatu : tertius, de potestate papæ; quartus de caritate Christi erga electos et ejus infinito amore*, voir Narducci, *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecæ angelicæ*, Rome, 1892, t. I, p. 181, cod. *367*, n. 3; 2° *Lectura super Epistolam Pauli ad Hebræos, ibid.*, p. 184, cod. *376*, n. 1, fol. 1-105; 3° *Expositio super Epistolam S. Pauli ad Romanos. ibid.*, fol. 106-249; 4° *Commentarius in Epistolam B. Pauli apostoli ad Galatas, ibid.*, p. 281, 282, cod. *642*, n. 1, fol. 1-40; 5° *Commentarius in Epistolam beati Pauli apostoli ad Ephesios, ibid.*, n. 2, fol. 41-91; 6° *Commentarius in Epistolam B. Pauli apostoli ad Philippenses, ibid.*, n. 3, fol. 91-109; 7° *Commentarius in Epistolam B. Pauli apostoli ad Colossenses, ibid.*, n. 4; 8° *Super Ium Sententiarum*; 9° *Liber in Epistolas ad Corinthios*; 10° *Conciones*; 11° *Liber de sacerdotio Christi et electorum*; 12° *Libri quatuor super IV libros Sententiarum*; 13° *Libri VII in Epistolas canonicas*; 14° *Liber de libero arbitrio*; 15° *Liber de peccato originali*; 16° *Tractatus de immaculata conceptione*; 17° *Commentarius super libros Ethicorum Aristotelis*. Plusieurs de ces ouvrages se conservaient dans la bibliothèque du couvent augustinien de Saint-Jean à Carbonara (Naples), dont les manuscrits se trouvent aujourd'hui à la bibliothèque nationale de Naples, et en partie à la bibliothèque impériale de Vienne.

Le premier ouvrage, mentionné plus haut, a été condamné par le concile de Bâle, dans sa XXIIe session, au mois d'octobre 1435. Voir *De condemnatione libelli fratris Augustini de Roma archiepiscopi Nationis*, Mansi, *Concil.*, t. XXIX, col. 108-110. Le concile lui reproche d'avoir enseigné que Jésus-Christ pèche, et qu'il a toujours péché dans ses membres; que les élus seuls sont les membres du Christ; que la nature humaine en Jésus-Christ est réellement Jésus-Christ, c'est-à-dire la personne du Christ. La nature humaine, adoptée par le Verbe, est réellement Dieu. D'après sa volonté créée, Jésus-Christ aime la nature humaine au même degré que la nature divine. L'âme du Christ voit Dieu avec la même clarté et intensité avec laquelle Dieu se voit lui-même. Cette condamnation cependant, d'après la déclaration du concile, n'atteint pas la piété et l'esprit catholique de l'auteur.

Gesner-Simler, *Bibliotheca*, Zurich, 1574, p. 78; Possevin *Apparatus sacer*, Venise, 1606, t. I, p. 147; Wharton, *Appendix ad historiam litterariam Guilelmi Cave*, Oxford, 1743, p. 121; Mandosio, *Bibliotheca romana*, Rome, 1682, t. I, p. 186, 187; Gandolfo, *Dissertatio historica de ducentis celebrioribus scriptoribus augustinianis*, Rome, 1704, p. 73; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 329-332; Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, Milan, 1833, p. 604; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, Tolentin, 1858, t. I, p. 252-254; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 809, 810.

A. Palmieri.

FAY (Pierre du), dominicain belge, naquit à Bruges vers 1584. Le 28 janvier 1601, à l'âge de dix-sept ans, il prit l'habit au couvent de sa ville natale et y fit profession, le 10 juin 1603. Il fut ensuite envoyé en Espagne, à Valladolid, pour y étudier la philosophie et la théologie. De retour dans les Pays-Bas, il enseigna la philosophie à Louvain en 1610, puis la théologie à Arras en 1613. Dans cette dernière ville, il sut se concilier la confiance et l'amitié de l'évêque, Herman Ortemberg, qui se montra toujours à son égard un Mécène généreux. Il prit le doctorat en théologie à l'université de Douai et reçut la maîtrise dans l'ordre au chapitre général de Lisbonne (1618). De retour à Bruges, il enseigna la théologie morale au séminaire épiscopal, pendant plusieurs années. Il gouverna aussi, en qualité de prieur, le couvent de Bruges (1625-1627) et de Bruxelles. Il mourut à Bruges, le 20 janvier 1639. On a de lui : 1° *De pœnitentia qua virtute qua sacramento disputationes theologicæ circa textum D. Thomæ Angelici et communis ac quinti Ecclesiæ doctoris a q. LXXXIV IIIæ partis ad XVI Supplementi*, Douai, 1626; 2° *De pretiosissimo sanguine salvatoris nostri Jesu Christi, qui Brugis asservatur, tractatus theologicus et historicus :* avec *Relatio prodigiosæ probationis ligni SS. Crucis nostri redemptoris in Ecclesia collegiata D. Virgini sacra civitatis ejusdem asservati*, in-4°, Bruges, 1633; 3° *Discursus de perpetuitate approbationum religiosorum ad excipiendas confessiones et prædicandum verbum Dei, ad perillus res et amplissimos DD. eo siliarios in consilio status et privato regiæ suæ Majestatis a religiosis Toletanæ diœceseos, ex hispano a nostro Petro latine redditus*, avec *Discursus circa jurisdictionem regularium, qua munus obeunt prædicandi* (ce traité est de notre auteur), in-4°, Gand 1636; de nouveau imprimés à Cologne sous le titre de *Clypeus ordinum mendicantium*, in-8°, 1637.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. II, p. 504 *b*; Bern. de Jonghe, *Belgium dominicanum*, Bruxelles, 1719, p. 181-182; *Regest. indutorum et professorum conventus Brugensis* Arch. conv. Gand. ord. præd.], ms.; *Necrolog. Brugen.* (*ibid.*).

R. Coulon.

FAYDIT Pierre, né à Riom en 1644, y mourut en 1703. Entré à l'Oratoire en 1662, il y enseigna avec succès les humanités, mais dut en sortir en 1671 à cause de son cartésianisme. Après avoir publié diverses brochures plus ou moins malicieuses et excentriques contre Innocent XI, à propos de la régale, contre Tillemont, contre Bossuet, il fit imprimer en 1695 des *Éclaircissements sur la doctrine et l'histoire ecclésiastique des deux premiers siècles*, Maestricht, et en 1696, un écrit intitulé : *Altération du dogme théologique par la philosophie d'Aristote, ou fausses idées des scolastiques sur les matières de religion*. Le t. I, seul paru, traite de la Trinité, et il y soutenait que la doctrine de ce mystère avait été altérée par la scolastique et défendait le trithéisme : ce qui le fit enfermer pendant quelque temps à Saint-Lazare. Le P. Hugo, abbé d'Étival, en fit une réfutation en 1699. Faydit publia une réplique : *Apologie du système des saints Pères sur la Trinité contre les tropolâtres et les sociniens*, 704. Sorti de prison, il publia encore divers ouvrages

singuliers où il s'en prend notamment à Malebranche, et mourut à Riom où il avait eu ordre de se retirer. « C'était un fou, dit exactement Feller, qui avait quelque esprit et du savoir et qui prenait la plume dans les accès de sa folie. »

L. Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, t. III, p. 331-352; A. Ingold, *Supplément à la bibliographie oratorienne*, Paris, 1904, p. 47 sq.; *Revue des questions historiques*, 1878, t. XXIII, p. 579-588.

A. INGOLD.

FAZIO Anselme, théologien du XVIIe siècle, de l'ordre de Saint-Augustin, il passa sa vie au couvent de Castrogiovanni en Sicile. On a de lui : *Memoria artificiale dei casi di coscienza, o nuovo modo di apprendere con facilità e di ritenere con felicità tutto ciò che ai casi appartiene disposto artificiosamente per via di numeri*, Messine, 1628.

Mongitore, *Bibliotheca sicula*, Palerme, 1707, t. I, p. 40; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 329.

A. PALMIERI.

FEA Charles-Dominique-François-Ignace, archéologue et théologien, né le 4 juin 1753 à Pigna dans le nord de l'Italie, mort à Rome le 17 mars 1836. Il alla fort jeune à Rome où il étudia la philosophie et la théologie, puis se fit recevoir docteur en droit. Ayant reçu la prêtrise, il renonça à la procédure pour se donner à l'archéologie et devint le préfet de la bibliothèque Chigi. Au temps de l'invasion des États pontificaux par les troupes françaises, il dut quitter Rome; mais son exil fut de courte durée. A son retour, il fut chargé de la surveillance des fouilles archéologiques, emploi dans lequel il fut maintenu par les souverains pontifes. Outre de très nombreux travaux sur les antiquités romaines, on a de cet auteur : *Spiegazione del symbolo del B. Niceta, vescovo di Aquileia*, in-4°, Padoue, 1799, ouvrage traduit en latin, in-fol., Venise, 1803; *Nullità delle amministrazioni capitulari abusive demostrata con documenti autentici*, Rome, 1815; *Saggio di nuove osservazioni sopra i decreti del concilio di Costanza nelle sess. IV e V*, Rome, 1821; *Difesa istorica del papa Adriano VI nel punto che riguarda la infallibilità dei sommi pontefici in materie di fede*, Rome, 1822; *Pius II P. M. a calumniis vindicatus ternis retractationibus ejus quibus dicta et scripta pro concilio Basileensi contra Eugenium IV ejuravit*, Rome, 1823; *Ultimatum per il dominio indiretto della S. sede apostolica sul temporale de' sovrani*, Rome, 1825; *Riflessioni storico-politiche sopra la richiesta del ministro dell' interno di Parigi ai vescovi ed arcivescovi della Francia in far insegnare nei loro seminari le quatre propozioni dell' assemblea del clero gallicano, nel 1682*, Rome, 1825; *Considerazioni sull' impero romano da Romolo ad Augusto, e da questo per l'epoca cristiana fin al 767*, Rome, 1835. Il publia en outre en l'annotant l'ouvrage du chanoine Th.-V. Faletti : *Lo studio analitico della religione ossia la ricerca più essata della felicità dell' uomo*, 2 in-8°, Rome, 1782, 1784.

Feller, *Dictionnaire historique*, 1848, t. III, p. 494; Hurter, *Nomenclator*, 1912, t. V, col. 863-865.

B. HEURTEBIZE.

FÉBRONIUS. — I. Formation intellectuelle et tendance de caractère qui le préparèrent à dogmatiser. II. Ses erreurs sur les droits du Saint-Siège. III. S'est-il soumis aux condamnations portées contre lui? IV. Principaux théologiens et canonistes ayant écrit pour le réfuter.

I. FORMATION INTELLECTUELLE ET TENDANCE DE CARACTÈRE QUI LE PORTÈRENT A DOGMATISER. — Févronius Justin, de son vrai nom Jean Chrysostome Nicolas de Hontheim, naquit à Trèves, le 27 janvier 1701, d'une famille patricienne. Il fit ses études à l'université de Louvain, et eut pour maître le trop célèbre Van Espen, janséniste incorrigible qui, par son enseignement et ses écrits, sous les apparences trompeuses du zèle le plus ardent et le prétexte d'une salutaire réforme, battait continuellement en brèche l'autorité ecclésiastique, égalant les évêques au pape et exaltant outre mesure le pouvoir civil qu'il entourait de ses adulations. Le principal de ses ouvrages, *Jus ecclesiasticum universum*, 2 in-fol., Louvain, 1700, quoique moins infecté que ses autres productions de son esprit sectaire, était condamné depuis une quinzaine d'années par un décret de la S. C. de l'Index, en date du 22 avril 1704, quand Jean Nicolas de Hontheim vint se mettre au nombre de ses disciples. Ce fut, sans contredit, l'un de ses plus brillants élèves, mais malheureusement aussi celui qui se pénétra le plus de ses idées schismatiques.

Docteur en droit, dès 1721, le jeune patricien, pour compléter sa formation intellectuelle, entreprit une série de voyages en Allemagne et en Italie. Il passa même plusieurs années à Rome, dans le collège germanique. A son retour dans sa patrie, il fut nommé assesseur au tribunal de l'officialité diocésaine; ensuite, pendant six ans, professeur de droit romain à l'université de Trèves, 1732-1738; puis, enfin, directeur du séminaire. Dans une large mesure, il contribua à la nouvelle rédaction, ou plutôt à la dépravation du bréviaire de Trèves. Nommé conseiller intime de l'archevêque électeur, non seulement il eut à s'occuper des affaires spéciales du diocèse, mais il prit part aux négociations politico-ecclésiastiques les plus importantes, assistant successivement à l'élection de l'empereur Charles VII et à celle de François Ier, et surtout prenant à cœur de défendre à la diète les prétendues libertés de l'Église nationale allemande.

Le 24 mai 1748, son archevêque, François-Georges Schönborn, premier électeur ecclésiastique et archichancelier de l'empire germanique, le choisit pour vicaire général et coadjuteur avec le titre d'évêque de Myriophite *in partibus*. Le nouveau prélat recevait en même temps la dignité de conseiller d'État et de chancelier de l'université. Assidu au chœur, comme doyen du chapitre de Saint-Siméon, ponctuel à remplir les devoirs de ses multiples charges, il continua, en outre, à être employé par l'archevêque et ses successeurs aux affaires et aux négociations les plus difficiles. Malgré des occupations si nombreuses, il trouva encore le temps de composer des ouvrages de haute érudition historique, genre d'études pour lesquelles il avait un goût très prononcé. De cette première catégorie de ses travaux, nous citerons ici les plus importants : *Decas legum illustrium*, in-fol., Trèves, 1733; *Historia Trevirensis diplomatica et pragmatica, exhibens origines Trevericas, Gallo-Belgicas, Romanas, Francicas, etc., jus publicum particulare archiepiscopatus et electoratus Trevirensis, sed et historiam civilem et ecclesiasticam ab anno 418 ad annum 1745*, 3 in-fol., Augsbourg et Wurzbourg, 1750. Un supplément parut sept ans plus tard. C'était plutôt une sorte de préambule à l'ouvrage, et, comme tel, aurait dû, au contraire, le précéder chronologiquement : *Prodromus historiæ Trevirensis diplomaticæ et pragmaticæ, exhibens origines Trevericas*, 2 in-fol., Augsbourg, 1757. Dans ce supplément-préambule, l'auteur expose l'état du pays de Trèves à l'époque romaine et aux temps qui la suivirent immédiatement. Quant à l'*Historia Trevirensis* proprement dite, elle est un très riche recueil de diplômes, chartes et documents authentiques anciens, inédits ou peu connus, ayant rapport non seulement au droit public, civil et ecclésiastique, de la principauté de Trèves, mais même de toute l'Allemagne. Ces pièces sont accompagnées de notes et d'observations très savantes qui les expliquent et les mettent en pleine lumière. Des dissertations spéciales précèdent l'exposé des événements de chaque siècle.

Le style pourtant est parfois dur, incorrect, embarrassé. L'auteur surtout manque de justice envers ceux qui, avant lui, se sont consacrés aux recherches de ce genre et dont les travaux lui furent d'une incontestable utilité, car il en a usé largement. Malgré ses défauts, l'*Historia Trevirensis diplomatica et pragmatica* est une œuvre de valeur : la plus complète qui existe sur l'archevêché et l'électorat de Trèves. Elle attira à Jean Nicolas de Hontheim de pompeux éloges de la part des érudits de l'époque. L'esprit cependant qui avait dirigé cette volumineuse compilation critico-historique ne disposait que trop le chancelier de l'université de Trèves à la composition de l'ouvrage capital de sa vie, par lequel il devait répandre à travers le monde ses idées schismatiques qui allaient faire de lui un chef de secte.

II. ERREURS DE FÉBRONIUS SUR LES DROITS DU SAINT-SIÈGE. — Six ans après la publication du *Prodromus historiæ Trevirensis*, paraissait un ouvrage intitulé : *Justini Febronii jurisconsulti De statu præsenti Ecclesiæ et legitima potestate romani pontificis, liber singularis, ad reuniendos dissidentes in religione compositus*, in-4°, Bouillon et Francfort, 1763. L'auteur s'était caché sous le voile de l'anonyme. Jean Nicolas de Hontheim, pour partir en guerre contre le saint-siège, avait pris le nom de sa nièce, Justine, religieuse, qui, dans son monastère, était appelée Févronia.

A la lecture de ces pages, on ne s'étonna pas que l'auteur n'eût pas voulu, tout d'abord, se faire connaître. Son but, disait-il dans le titre même, était de ramener l'union dans l'Église; mais il semblait plutôt avoir eu à cœur d'y allumer un brandon de discorde. Déclamer contre le souverain pontife et nier ses droits; inspirer aux fidèles une défiance inquiète et jalouse contre leur père commun; provoquer avec acrimonie des hostilités contre le centre de l'unité catholique, tels étaient les moyens par lesquels il prétendait pacifier l'Église. Livre singulier, en effet : *liber singularis!* Vrai traité d'anarchie ecclésiastique.

Afin de faciliter la réunion des dissidents avec les catholiques, il s'était efforcé, disait-il, de ramener le pouvoir du pape dans ses bornes primitives. La préface exhortait le souverain pontife à renoncer, pour l'amour de la paix, à certains droits de la primauté qui, selon le trop charitable écrivain, n'étaient que d'une utilité secondaire pour le gouvernement de l'Église. A l'entendre, les prérogatives de la primauté avaient été extrêmement exagérées par les décrétales du faussaire Isidore : le pape ne devait être, par rapport aux évêques, que *primus inter pares* et l'exécuteur des canons décrétés par les conciles qui lui étaient supérieurs et dont il n'était que comme le délégué. Pour que les lois émanées simplement du pape obligeassent les fidèles, il fallait le consentement de l'épiscopat. Si donc le pontife suprême ne renonçait pas volontairement aux droits usurpés le long des siècles, les évêques devaient l'y contraindre, et pouvaient même, à cette fin, invoquer l'appui du bras séculier. Les intérêts éternels des âmes en danger de se perdre à la suite de ces usurpations multipliées, le souci de l'unité à refaire, la sauvegarde de l'Église menacée dans sa divine constitution, le retour aux saines doctrines, à la pratique constante des apôtres et aux enseignements du Fils de Dieu, exigeaient impérieusement qu'on en vînt à ces mesures extrêmes, si les conseils, les avis, les prières même ne suffisaient pas pour atteindre ce but éminemment désirable.

Un tel ouvrage fit grand bruit. Les ennemis de l'Église en tressaillirent d'aise et le louèrent à l'envi. Ils s'en servirent pour légitimer leurs attaques les plus violentes contre la hiérarchie catholique, surtout contre le vicaire de Jésus-Christ et sa primauté. Ce factum, cependant, n'était pas de nature à causer une impression profonde sur des hommes instruits, calmes et impartiaux. Ce que Févronius avançait de vrai était emprunté aux théologiens orthodoxes, aux Français de préférence, surtout à Bossuet. Les erreurs étaient tirées des jansénistes, des protestants, ou des canonistes suspects, de l'espèce de Van Espen, son maître, dont il avait subi si entièrement la néfaste influence. Des matériaux aussi dissemblables ne pouvaient guère aller ensemble, et Févronius les avait compilés, d'ailleurs, assez maladroitement. Il suffisait de rapprocher certains passages de son livre pour réfuter Févronius par lui-même, tant il tombait dans de perpétuelles contradictions, en essayant de s'appuyer sur des documents qui s'entre-détruisaient les uns les autres.

En voici quelques exemples. Après avoir avoué, d'assez mauvaise grâce d'ailleurs, p. 28, que le pouvoir des clefs donné par Notre-Seigneur à saint Pierre, Matth., XVI, 19, doit s'entendre de la primauté de saint Pierre et *de ses successeurs sur le siège de Rome*, il soutient plus loin, p. 54, que le Fils de Dieu a conféré ce pouvoir des clefs, non à saint Pierre, mais à toute l'Église. Dans le chapitre suivant, p. 154, oubliant cette contradiction flagrante, il revient à sa première assertion, à savoir que la primauté a été accordée à l'évêque de l'Église de Rome. Il trouve cependant le moyen de varier une troisième fois sur ce même sujet, en affirmant que cette primauté a été concédée au pape, non par Jésus-Christ, mais par saint Pierre et par l'Église. Si saint Pierre ne l'avait pas, comment a-t-il pu la transmettre à ses successeurs? et, s'il l'avait, la tenant de Jésus-Christ, qu'a-t-il eu besoin de l'Église pour la transmettre? En suivant les raisonnements de Févronius, et en comparant les uns aux autres les divers passages où il traite de cette question si importante, il est impossible de savoir à quelle personne la primauté a été accordée, ni par qui elle lui a été donnée.

Mais il est plus difficile encore de savoir en quoi consiste cette primauté. C'est ici que les assertions les plus contradictoires se suivent et s'accumulent. Toutefois, ce n'est pas encore assez pour cet esprit malade et inconséquent avec lui-même. A la p. 168, il affirme que Jésus-Christ, en donnant les clefs *à toute l'Église en corps*, a voulu que le droit de ces clefs fût exercé *sous le bon plaisir de l'Église* par les évêques et les pasteurs. Ceux-ci donc ne tiennent pas de Jésus-Christ leur autorité et leur juridiction sur les fidèles; ils la tiennent des fidèles eux-mêmes, et ne peuvent l'exercer que *sous le bon plaisir* de ces mêmes fidèles. C'est quelque chose comme le suffrage universel introduit dans la société religieuse et menant directement à l'anarchie spirituelle. L'auteur a voulu jeter dans l'Église la confusion qui règne perpétuellement dans son livre, car, presque à chaque page, on rencontre le oui et le non prononcés de la manière la plus catégorique et la plus tranchante sur le même sujet.

Dans ses allégations, Févronius fait preuve aussi d'une insigne mauvaise foi. Après avoir affirmé solennellement qu'il ne citerait que des auteurs graves, pieux, orthodoxes, et reconnus comme tels par toute l'Église, il apporte à chaque instant le témoignage de Puffendorf, de Fra Paolo, de Dominis, de Dupin et d'autres écrivains répréhensibles, appartenant à toutes les sectes ennemies de l'Église. Dans son bref du 14 décembre 1764, à l'évêque de Ratisbonne, Clément XIII stigmatise un mensonge aussi effronté : *Omnia*, dit-il, *ex hæreticorum et sanctæ sedi infensissimorum hominum libris conquisivit, et absurdissima quævis de suo adfecit.* On avait lieu de profondément s'étonner aussi qu'un évêque n'eût pas rougi de reproduire les récriminations, les sarcasmes et les plaisanteries de mauvais

goût des ennemis de l'Église romaine. Pourtant, il y avait plus et pire encore. Dans le dernier chapitre, il étudiait les moyens les plus efficaces de faire un schisme, traçait à ce sujet le plan à suivre, et entrait, à cet égard, dans les plus grands détails. Ce mauvais livre de 650 pages débutait, néanmoins, par une épître dédicatoire au pape, aux évêques et aux princes de la chrétienté. L'audace l'emporte encore sur les inconséquences !

Un décret de l'Index, en date du 27 février 1764, condamna l'ouvrage. Quelques semaines après, Clément XIII, par un bref adressé, le 14 mars 1764, au prince Clément de Saxe, évêque de Ratisbonne, se plaignait hautement que Fébronius eût semblé prendre à cœur de faire siennes toutes les déclamations des protestants et des ennemis les plus irréconciliables du Saint-Siège.

Ces condamnations n'arrêtèrent pas le malheureux sur les pentes de l'abîme. Dès 1765, il donnait une deuxième édition de son ouvrage avec trois *Appendices*, où il prétendait répondre aux nombreux écrits déjà publiés contre lui. D'autres éditions parurent en 1770, 1774 1777, toujours de plus en plus augmentées. Elles eurent jusqu'à cinq gros vol. in-4°. Des traductions allemandes, françaises, italiennes, portugaises, etc., parurent aussi dès 1767, ainsi qu'un abrégé en français : *De l'état de l'Église et de la puissance légitime du pontife romain*, 2 in-12, Wurzbourg, 1766 ; Amsterdam, 1767, œuvre anonyme du prémontré Jean Remacle Lissoire, un de ceux qui, plus tard, prêtant le serment à la constitution civile du clergé, furent élus comme évêques constitutionnels et schismatiques. Une autre traduction française porte le titre : *Traité de gouvernement de l'Église et de la puissance du pape par rapport à ce gouvernement*, in-4°, Paris, 1766; 3 in-12, Paris, 1767. Contre ces différentes éditions, l'Index renouvela sa condamnation précédente par plusieurs nouveaux décrets, entre autres, ceux du 3 février 1766, du 4 mai 1771, du 3 mars 1773, etc.

Pour justifier ses attaques contre le Saint-Siège et leur donner plus de force, Fébronius avait prétendu s'appuyer sur les principes du clergé de France et sur ce qu'on appelait alors les libertés de l'Église gallicane. Le clergé de France, réuni en assemblée générale, protesta avec indignation dans ses séances du 7 décembre 1775. Dans le procès-verbal officiel, on lit ces lignes très caractéristiques : « L'ouvrage de Fébronius, loin d'avoir aucune autorité en France, passe, parmi ceux qui le connaissent, pour favoriser les *opinions nouvelles*, pour être *inexact sur les objets de la plus haute importance*, et surtout pour *s'écarter du langage dont le clergé s'est toujours fait une loi*, lorsqu'il a été dans le cas de s'expliquer *sur la primauté d'honneur et de juridiction qui appartient au successeur de saint Pierre, et sur l'autorité de l'Église de Rome, centre de l'unité et mère et maîtresse de toutes les Églises.* La doctrine du clergé de France sur tous ces objets, consignée dans les déclarations et expositions de ses assemblées, est le *désaveu le plus formel* qu'il soit possible d'opposer à ceux qui osent sans fondement se réclamer de son autorité. Il faudrait, pour se prévaloir d elle, tenir le même langage que ce clergé, d'après la doctrine des Pères et des anciens canons, etc. » Cf. *Mémoires du clergé de France*, année 1775, p. 870 sq. L'assemblée pria son président, le cardinal de la Roche-Aymon, de transmettre officiellement copie de cette délibération à l'archevêque-électeur de Trèves, et le président répondit qu'il « se conformerait *incessamment* aux désirs de l'assemblée. » *Ibid.*

Deux mois auparavant, le docte Bergier avait écrit, de Paris, au duc Louis-Eugène de Wurtemberg, le 12 octobre 1775 : « L'auteur ne peut plaire qu'à ceux qui ont sucé des prin ipes d'a archie et de révolte contre l'Église, dans les leçons ou dans les écrits des protestants. Ceux qui s'imaginent que ce sont là les sentiments du clergé de France n'ont jamais lu d'autres théologiens français q e les jansénistes. » En Allemagne et en Belgique, l'ouvrage fut aussi condamné par les archevêques et évêques de Cologne, Mayence, Prague, Augsbourg, Constance, Ratisbonne, Wurzbourg, Bamberg, Liége, etc.

Par ailleurs, le *Fébronius* obtenait de nombreux et même puissants suffrages de la part des ennemis de l'Église, de ceux surtout qui en voulaient plus spécialement à l'autorité du souverain pontife. En Autriche, principalement, sa vogue fut extraordinaire. La cour de Vienne le favorisa ouvertement. Trois fois examiné par ordre du g uvernement impérial, il fut trois fois approuvé. Les canonistes de cour en adoptèrent les maximes, les introduisirent dans leurs manuels de droit canonique et contribuèrent fortement à les propager. C'était le moyen de plaire à l'orgueilleux Joseph II qui voulait réformer l'Église et la subordonner à l'État. Tous les décrets que ce monarque altier et entreprenant promulgua en ces matières de 1781 à 1787, et qui alarmèrent tant Pie VI et les vrais amis de l'Église catholique, fu ent la conséquence logique des principes de Fébronius.

Au milieu de cet a dent confli de critiques, de censures et d'éloges, le nom de l'auteur ne put rester longtemps ignoré. On avait cru, d'abord, reconnaître dans l'ouvrage si discuté la plume et les idées de Georges Christophe Neller, professeur de droit canon, puis de droit civil à l'université de Trèves, et ami intime de Jean Nicolas de Hontheim. Il va t, en effet, publié, près de vingt ans auparavant, un volume soutenant des doctrines analogues, et qui fut mis à l'Index, le 11 septembre 1750 : *Principia juris publici ecclesiastici catholicorum ad statum G rmaniæ accommodata*, in-4°, Francfort et Leipzig, 1746. Mais de Hontheim qui, à l'origine, avait pensé préférable de se cacher, ne fut pas fâché ensuite qu'on lui attribuât la paternité de cet ouvrage qui, s'il lui attirait de sévères critiques, lui valait aussi des él ges dithyrambiques. Cependant les condamnations prononcées par les évêques et le pape, les censures émanées des universités ecclésiastiques, surtout la réprobation formelle dont il était l'objet de la part de l'assem lée générale du clergé de France, s r l'autorité de laquelle il s'était publiquement flatté de s'appuyer, commencèrent à ébranler la confiance qu'il avait n lui-même, et, en 1778, il p rut disposé à revenir à de meilleurs sentiments. Déjà il avait publié, l'année précédente, une édition abrégée de son œuvre, dans laqu lle i atténuait un peu l'expression de ses erreurs : *J. Febronius abbreviatus et emendatus*, in-4°, Cologne et Francfort, 1777.

III. Fébronius s'est-il soumis a x co damnations portées contre lui? — Une première rétractation fort vague, envoyée à Rome, au mois de juillet 1778, fut jugée insuffisante. Il en rédigea une autre, en dix-sept articles, le 5 novembre suivant, reconnaissant les droi s du S int-Siège précédemment attaqués. Pie VI l'approuva, et, pour effacer ar un acte public le scandale causé par le Fébronius, il voulut que cette rétractation fût lue au onsistoire du 25 décembre et que les actes de cette assemblée solennelle fussent imprimés pour tre envoyés en Allemagne. Par une lettre pastorale du 3 février 1779, Jean Nic las de Hontheim, se conformant aux instructions pontificales, adr ssa les actes du consistoire avec sa rétractation au clergé et aux fidèles du diocèse de Trèves, confessant qu'il s'é ait laissé entraîner à des opinions dangereuses, les désavouant, et annonçant qu'il se proposait de réfuter lui-même son pro re livre.

Une soumission aussi complète, dans les termes

du moins, n'était pas du goût de ceux qui avaient tant applaudi l'apparition du Fébronius, dont ils avaient espé é pouv ir se servir dans leurs attaques violentes c ntre l'Église r main . La cour de Vien e surtout en fut très m c ntente et contrariée dans ses plans d'établissement d'une Église gouvernementale. On répandit onc le bruit que cette rétractation avait é é imposée à son auteur par des promesses et des menaces. Pour faire taire ces allégations qu'il jugeait injurieuses à la roiture de son caractère, Nicolas de Hontheim publia, dans plusieurs journaux, le avril 1780, une déclaration affirmant que sa démarche avait été absolument volontaire, et qu'il espérait pouvoir la justifier bientôt par un ouvrage à la composition duquel il travaillait alors. L'année suivante, l'ouvrage ainsi annoncé était lancé dans le public sous ce titre : *Justini Febronii jurisconsulti commentarius in suam retractationem Pio VI pontifici maximo, kalend. novembr. submiss m*, in-4°, Francfort, 1781. La lecture de cet ouvrage e satisfit personne, ni catholiques, ni protestants, ni joséphistes. Si l'auteur affirmai expressément son intention de maintenir sa rétractation, il l'expliquait cependant, en termes tellement équivoques, qu'on se demandait à quoi elle se réduisait désormais. Plusieurs de ses assertions, d'ailleurs, semblaient, de ouveau, contraires aux droits du Saint-Siège, qu'il ava t promis e défendre et de soutenir. Son style tourmenté, hérissé de restrictions partielles sur les concessions précédemment consenties, trahissait l'embarras d'un homme dont l'orgueil froissé aurait voulu atténuer la fo ce de la confession qu'il se voyait comme obligé de faire. Par ces explications tortueuses, il retenait d'une main ce qu'il accordait de l'autre.

Sur l'ordre de Pie VI, le savant cardinal G rdil publia sur ce commentaire de la rétractation de Fébronius des *Observations* judicieuses qui ne remplissent as moins de deux cents pages d'un volume de ses *Œuvres complètes : In commentarium a J. Febronio in suam retractatio em editum animadversion s*, in-4°, Rome, 1783, *Œuvres complètes*, t. XIII, p. 19 -300. Par un bref élogieux, Pie VI approuva ce traité qui corrigeait, dans le sens orthodoxe, les exp essions ambiguës de Fébronius.

Celui-ci fut-il sincère dans sa ré r tation? C'est là un problème istorique qui n'a pas encore t résolu et qui probablement ne le se a jamais. C doute qui pèse sur la mémoire d'un évêque orné de si brillantes qualités, n'est évidemm nt pas à son honneur. Un peu plus de franchise eût mieu valu. Son *Commentaire* est comme u e *rétract t on de sa rétractation.* On voit, par la lecture, que la vérité le presse, mais qu'il voudrait, tout en lui rendant hommage, ne point condamner trop ouvertement un ouvrage composé avec tant de soin et qu'il avait espéré dev ir être la gloire de sa vie.

On raconte que, quelques années avant sa m rt, tandis qu'il célébrait la messe dans sa chapelle particulière, le j ur de la fête de saint Pierre, en récitant les paroles de l'Évangile: *Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesi m meam*, il fut tellement ému, comme s'il avait lu sa propre condamnation, qu'il se trouva mal et dut quitter l'autel. Feller, qui rapporte ce fait, t. III, p. 567, en garantit l'authenticité, et assure le tenir de la bouche même de l'ecclésiastique qui servait la messe du prélat.

Malgré les crises intérieures qui tourmentaient son âme, Jean Nicolas de Hontheim parvint à la plus extrême vieillesse, et mourut, âgé de près de quatre-vingt-dix ans, le 2 septembre 1790, dans son ch teau de Mont-Quintin, situé dans le duché de Luxembourg. On ne doit pas le confondre avec uste Fébronius qui a publié : *P incipia juris publici ecclesiastici catholicorum ad statum Germaniæ accommodata*, in-4°, Ulm, 1766; ni avec Pierre Joseph de Hontheim, chanoine de Trèves, dont il nous reste *De romani imperatoris genuina idea dissertatio*, in-4°, Trèves, 176 , dans laquelle il expose la doctrine des deux pouvoirs ; il y montre que, dans le domaine spi itu l, le souverain po tife est le ch f suprême auquel tous les évêques sont soumis. Selon lui, l'empereur romain est, de son côté, le chef suprême de tous les princes de la terre ceux-ci doivent se soumettre à lui, *respectu finis sacri, seu boni Ecclesiæ.*

IV. Principaux théologiens et cano istes ayant écrit pour réfuter Fébronius. — Parmi les nombreux aut urs qui se levèrent pou ombattre les erreurs de Féb o ius, nous indiquerons ici les principau seulement : Joseph e Blondel, comte palatin, qui écrivit ontre lui et cont e les protestants, dans un style virulent et sarcastique, dont on une idée par le titre mêm de so uvra e: *Cons lium utriusque medici Justi um Febronium de st tu Ecclesiæ et potesta e p pæ ægerrime felricitantem*, in-8°, Utrecht, 1764; Amort, *Epistolæ ad clar. vir. Justinum Febronium H. de legitima otestate summi pontificis*, in-4°, Bouillon, 176 ; Kleiner, *Observationes summariæ ad Febronii librum singularem*, in-4°, Heidelberg, 1764; ces observations fur nt aussi traduites en allemand, et Fébronius crut devoir les réfuter lui-m me Id., *P ogramma, seu ntithesis parallela ad Justini Febronii librum de unione scilicet dissidentium in religione christianorum*, in-4°, Heidelberg, 1764; *Opuscula critica contra Justin Fe ronii librum singularem*, in-4°, Heidelber , 1765; Theobaldus Bux, *Theses canonicæ ex lib is Decretalium Gregorii IX*, in-4°, Munich, 1765; l aute r y prend Féb nius à partie, et montre la faiblesse de ses ar uments; Tra twein, *Vin iciæ adversus J. Febronii de busu summæ potestatis pontificiæ librum singula em*, 2 in-4°, Augsbourg, 1765; R. Corsi, *De legitima potestate et spi ituali monarchia romani pontificis, adversu Febronium juriscons ltum*, in-4°, Bologne, 1765, ouvrage dont la traduction italienne parut à Venise, en 1767; La islas Simmas Iorvini, *Epistol Romæ et a So bonna probata ad clar. vir. Justinum Feb onium emanata*, in-4°, Sienne, 1765; Ladislas Sappel, *Epistola a clar. vir. ustinum Febro ium jurisconsultum*, in-4°, Sienne, 1765; *Liber sin ularis ad forma um genuinum con eptum de statu E clesiæ et s mmi po tificis otestate*, i -4°, Inspruck, 1767; réédité en 4 vol., Augsbourg, 1771-1775; Almici, *Riflessioni su di un li ro di G. Fe ronio*, in-4°, Lucques, 1766; Jules Antoine Saergalli, *Le gesta dei sommi pontefici*, ouvrage spécialement composé contre Fébronius, 4 in-4°, Ve ise, 7 4; d., *Dello stato della Chiesa e legittima pot st del romano pontefice*, in-4°, Rome, 1766; *Saggio compendioso della dottrina di G. Febronio le confutazione della medesima*, in-4°, Lucque , 7 0; *Romani pontificis summa auctoritas, et ce su a præcipuorum auctorum qu s J stinus Fe ro ius in singulari libro cu e o onsuluit*, i -4°, Faenza, 1770; l'université de Cologne, *Judicium de p oscriptis a S. S. N. D. Clemente XII actis pseud. s n di Ultraject., et libri Justini Febronii*, in-4°, Cologne, 1765; F.-X. Zech, S. J., rofesseur e droit canon à l'université d'Ingolstadt, *De judi iis ecclesiasticis ad Germaniæ catholicæ principi t usum*, in- °, Ingolstadt, 1765, 1766, avec une diss rtation spéciale contre Fébronius; Const ntino, *Disinganno sopra l'ogg tto scritto in fronte del libro intitolato De statu Ecclesiæ*, in-4°, Ferrare, 1767; S. Alphonse, *Vindiciæ pro suprema pontificis potestate adversus Justinum Febronium*, in-8°, Naples, 1768; Feller, *Jugement d'un écrivain protestant touchant le livre de Justin s Febr nius*, in-4°, Leipzi , 1770, 1771; Liége, 1772; ayant beaucoup connu Nicolas de Hontheim dans sa jeu ess ,et

lui ayant même quelques obligations, Feller avait préféré mettre sur les livres d'un protestant la réfutation victorieuse qu'il fait des erreurs du prélat; Mingarelli, *In tertium Justini Febronii tomum animadversiones romano-catholicæ*, in-4°, Bologne, 1773; Vallarta J. Palma, *De romani pontificis principatu adversus Justinum Febronium theologico-critica dissertatio*, in-8°, Faenza, 1771; Victor de Coccaglio, *Italus ad Justinum Febronium jurisconsultum*, 2 in-4°, Trente, 1774; Christophe Sonnleithner, *De infallibili Ecclesiæ dispersæ consensu antifebroniana dissertatio*, in-4°, Vienne, 1775; Bergier, *Lettre au duc Louis-Eugène de Wurtemberg*, in-8°, Paris, 1775; Kauffmans, doyen de la faculté de théologie de Cologne, *Pro statu Ecclesiæ catholicæ et legitima potestate romani pontificis apologetico-theologicum*, in-4°, Cologne, 1767; Traversari, *De romani pontificis primatu adversus Justinum Febronium*, in-4°, Faenza, 1771; J.-J. Pellizerius, *De statu Ecclesiæ contra Justinum Febronium*, in-4°, Faenza, 1771; in-4°, Bayonne, 1777; Mamachi, *Epistolæ ad Justinum... Febronium jurisconsultum de ratione regendæ christianæ reipublicæ, deque legitima romani pontificis potestate*, 3 in-8°, Rome, 1776-1778; J. Pey, *Traité de l'autorité des deux puissances*, 4 in-4°, Paris, 1780, ouvrage spécialement dirigé contre Févronius, très souvent réédité, et traduit en italien par César Brancadoro, légat apostolique en Belgique, 6 in-8°, Foligno, 1788, 1789; le P. Antoine-Marie Zaccaria se distingua surtout parmi ceux qui refutèrent le plus victorieusement les pernicieuses doctrines de Févronius; on a de lui à ce sujet toute une série de publications : *Antifebronio, o apologia polemico-storica del primato de papa... contro la dannata opera di G. Febronio dello stato della Chiesa, e della legittima podestà del romano pontefice, premettesi una istruttiva introduzione, nella quale in fine si esamina onde Febronio a scrivere il sua libro si è messo,... di da un saggio della mala fede di questo autore*, 5 in-8°, Pesaro, 1767; *Antifebronius vindicatus, seu suprema romani pontificis potestas adversus Justinum Febronium, ejusque vindicem Theodorum a Palude iterum asserta et confirmata*, 4 in-8°, Cesène, 1771, 1772; Franefort et Leipzig, 1772; in-4°, Rome, 1843; reproduit dans le *Cursus completus theologiæ* de Migne, t. XXVII; *Antifebronius, seu Febronius abbreviatus cum notis adversus neotericos theologos et canonistas*, 5 in-4°, Augsbourg, 1783-1785, ouvrage qui eut dans la suite de nombreuses éditions et traductions, entre autres, celles de Bruxelles et Louvain, 1829; Paris, 1859; *In tertium Justini Febronii tomum animadversiones romano-catholicæ tribus epistolis comprehensæ*, in-8°, Rome, 1774; *Dottrine false ed erronee sopra le due podestà l'ecclesiastica e la secolare*, in-8°, Foligno, 1783; *Veridica imagine del papa, quale si viene offerta dalle divine Scritture, dei S. S. Padri*, etc., in-8°, Foligno, 1783; *Rendete a Cesare cio ch' è di Cesare ; ma si a Dio rendete cuel ch'è di Dio, o sia Dissert. sulla podestà regolatrice della disciplina*, in-8°, Faenza, 1788; Rome, 1836; *Breviculus modernarum controversiarum, seu compendium Febronii abbreviati*, in-8°, Augsbourg, 1789; François-Marie Pedrazzi, *L'antifebronio in difesa dello stato della Chiesa, o della podestà del S. pontefice romano*, in-4°, Rome, 1774, 1784; *Della podestà del sommo pontefice romano in confutazione dalle nuove opinioni*, in-4°, Rome, 1783.

Feller, *Dictionnaire historique*, 5 in-4°, Paris, 1839, t. III, p. 561 sq.; Munich, *Geschichte der Emser Congresse*, in-8°, Leipzig, 1840; Moroni, *Dizionario di erudizione historico-ecclesiastico*, 109 in-8°, 1846-1879, t. XXXIII, p. 254 sq.; Michaud, *Biographie universelle*, t. XIX, p. 594 sq.; Muller-Massie, *Dissertatio historico-theologica de Justini Febronii libro de statu Ecclesiæ*, in-8°, Bonn, 1863; Werner, *Geschichte der kath. Theologie in Deutschland*, in-4°, Munich, 1866, p. 209 sq., 213 sq.; Brunner, *Die theologische Dienerschaft am Hofe Josepho II*, in-8°, Vienne, 1868; Meyer, *Febronius, Weihbischof Johann Nicolaus von Hontheim und sein Widerruf*, in-8°, Tubingue, 1880; Hubert, *Études sur la condition des protestants en Belgique, depuis Charles-Quint jusqu'à Joseph II*, in-8°, Bruxelles, 1882; Hergenrœther, *Histoire de l'Église*, t. VI, p. 363 sq.; J. Küntziger, *Fébronius et le fébronianisme*, in-8°, Bruxelles, 1890; *Mémoires de l'Académie de Belgique*, in-8°, t. XLIV; Hurter, *Nomenclator*, t. V, col. 514 sq.; *Kirchenlexikon*, t. VI, col. 276 sq.; Wernz, *Jus Decretalium*, Introductio, tit. I, § 5, 5 in-8°, Rome, 1898-1906, t. I, p. 34 sq.; *The catholic encyclopedia*, New York, 1909, t. VI, p. 23-25.

T. ORTOLAN.

FEBVRE Michel, de Neuvy-sur-Loire, entra chez les frères mineurs capucins de la province de Touraine, où il prit le nom de Justinien de Neuvy. Envoyé vers 1663 dans la mission d'Arménie, il y travailla avec zèle et intelligence et un de ses succès fut de faire nommer patriarche des Syriens l'archevêque de Jérusalem, Pierre Grégoire, dont il était le confesseur. Celui-ci l'envoya à Rome en compagnie du P. Michel Nau, de la Compagnie de Jésus, et il profita de ce séjour pour faire imprimer par la Propagande un petit livre intitulé : *Præcipuæ objectiones quæ vulgo solent fieri per modum interrogationis a Mahumeticæ legis sectatoribus, Judæis et hæreticis orientalibus adversus catholicos, earumque solutiones*, in-12. Il le fit également imprimer en arabe, 1680, et en arménien, 1681. A cette même date, le P. Justinien était en France, pour y recruter des missionnaires, et nous perdons sa trace. Sous son nom de famille, il avait publié, dans un premier voyage en Italie, le *Specchio overo descrittione della Turchia*, Rome, 1674, dont une édition plus complète parut la même année à Florence sous son nom de Giustiniano da Novi. Il en parut une traduction à Paris en 1675, *L'Estat présent de la Turquie*, et une autre en polonais, Varsovie, 1688. Durant son second séjour à Rome, il publia son *Teatro della Turchia*, Milan, 1681; Bologne, 1683, 1684; Venise, 1684. Il le traduisit et refondit en français et le *Théâtre de la Turquie* parut à Paris en 1682. On trouve dans Migne, *Perpétuité de la foi de l'Église catholique sur l'eucharistie*, Paris, 1851, t. I, col. 1236, une attestation *de fide Armenorum circa SS. eucharistiam* traduite de l'arménien en latin par le P. Justinien en 1668.

Denys de Gênes et Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ordinis minorum capuccinorum* (fort inexacts); Michaud, *Biographie universelle*; P. Édouard d'Alençon, *Le sieur Michel Febvre*, dans les *Études franciscaines*, t. XXI, p. 435.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

FECKENHAM (Jean de), bénédictin, abbé de Westminster, né vers 1515 à Feckenham dans le comté de Worcester, de parents pauvres dont le nom était Howman, mort à Wisbech Castle le 16 octobre 1585. Il fit profession sous la règle de saint Benoît à l'abbaye d'Evesham, d'où il fut envoyé, âgé de dix-huit ans, à l'université d'Oxford. Rentré dans son monastère, il eut la charge des jeunes religieux jusqu'à la suppression de la communauté par Henri VIII, le 27 janvier 1540. Sorti du cloître malgré sa volonté, il ne tarda pas à se faire connaître comme orateur et controversiste. A la demande de Cranmer, il fut enfermé à la Tour de Londres. Rendu à la liberté, il reprit ses prédications et de nouveau fut jeté en prison. Il en sortit, le 5 septembre 1553, sur l'ordre de la reine Marie et obtint divers bénéfices ecclésiastiques. En mars 1554, il fut nommé doyen de Saint-Paul. Deux ans plus tard, il prit ses grades à l'université d'Oxford, et au mois de septembre 1556 il était choisi par la reine comme abbé de Westminster avec la mission de rétablir l'ordre de saint Benoît en Angleterre. Le 21 novembre, il prenait possession de l'ancienne abbaye. Devenue reine, Élisabeth s'offrit à recevoir le monastère sous sa protection si l'abbé et les moines consentaient à reconnaître la nouvelle religion. Feckenham refusa avec courage et devant le parlement défendit la foi catholique, dénonçant les sacrilèges innovations des anglicans. Le 12 juillet 1559, il était chassé de son abbaye et ne tardait pas à être de nouveau incarcéré à la Tour de Londres. Pendant les vingt-cinq dernières années de sa vie, il fut traîné de prison en prison, employant le peu de liberté dont il pouvait jouir à soutenir les catholiques persécutés, aussi charitable pour les personnes qu'inébranlable dans sa foi. Du dernier abbé de Westminster nous mentionnerons les ouvrages suivants : *A conference. Dialogue-wise, held between the lady Jane Dudley and Mr. John Feckenham four days before her death, feb. 2, 1553, touching her faith and belief of the sacrement and her religion*, in-8°, Londres, 1554; in-4°, Londres, 1625; *Two homilies on the first, second and third articles of the creed*, in-4°, Londres; *A notable sermon at the celebration of the Exequits of lady Jane, queen of Spayne, Sicelie and Navarre, on Deut. XXXII, 28, 29, the 18 of june 1555*, in-16, Londres, 1555; *The declaration of such scruples and states of conscience touching the oath of supremacy, as M. John Feckenham, by writing, did deliver unto the lord bishop of Winchester, with his resolutions made thereupon*, in-4°, 1565; *Oration made in the Parliament House, 1559, against the alteration of religion*, imprimé par J. Strype dans *Annals of the Reformation*, 1725.

Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ord. S. Benedicti*, t. II, p. 147, 148, 238; t. III, p. 357; t. IV, p. 34, 261, 637; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint Benoît*, t. I, p. 317; dom B. Wedon, *Chronological notes on the english congregation of the order St. Benedict*, in-4°, Stannbrook, 1881, p. 31; J. Gillow, *Bibliographical dictionary of the english catholics*, t. II, p. 233; Taunton, *The english black monks of St. Benedict*, in-8°, Londres, 1891, t. I, p. 160-222; G.-E. Philipps, *The extinction of the ancient hierarchy*, in-8°, Londres, 1905, p. 67, 68, 105, 109, etc.; *Kirchenlexikon*, t. VI, p. 1664-1671; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 170; *The catholic encyclopedia*, New York, 1909, t. VI, p. 25-26.

B. HEURTEBIZE.

FEDERICIS (Federico de), théologien de l'ordre de Vallombreuse, né à Florence vers 1636, mort à Rome en juillet 1672. Entré fort jeune dans la congrégation bénédictine fondée par saint Jean Gualbert, il devint abbé de Saint-Barthélemy de Ripoli, puis de Sainte-Praxède à Rome. Docteur en théologie, il fut consulteur de la S. C. de l'Index. On a de lui : *Theorematata symbolica ex apostolicis dogmatibus*, Florence, 1668.

V. Simii, *Catalogus sanctorum et virorum illustrium ex Valle Umbrosa*, in-8°, Rome, 1693, p. 101; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, t. I, p. 318.

B. HEURTEBIZE.

FEHRER Fructuose, religieux augustin du couvent de Wurzbourg, mort en 1817, a publié : *Utrum S. Cyprianus, Carthaginiensis episcopus, sit auctor doctrinæ de unica Christi religione atque Ecclesia salvifica*, Erfurt, 1792.

Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, Rome, 1860, t. III, p. 348; Hutter, *Scriptores ordinis eremitarum S. P. Augustini germani*, dans *Revista augustiniana*, 1883, t. VI, p. 579; Hurter, *Nomenclator*, t. V, col. 603, 604.

A. PALMIERI.

FELGENHAUER Paul, théosophe et mystique panthéiste, est né le 16 novembre 1593 à Putschwitz en Bohême; il était le fils d'un pasteur luthérien. Il alla étudier la théologie à Wittenberg et il fut diacre à l'église du château. Il dut quitter Wittenberg, probablement à cause de ses idées personnelles, et il retourna en Bohême. Il se mit à publier des écrits pour répandre ses vues, qui étaient fort singulières. En 1620, dans sa *Chronologia*, il soutint que le monde avait été créé 265 ans plus tôt qu'on ne le pensait ordinairement. La naissance de Jésus-Christ tombait en conséquence l'an du monde 4235. Ce nombre, dont les chiffres additionnés donnaient deux fois sept, lui paraissait doublement sacré. Comme la durée totale du monde ne pouvait dépasser 6 000 ans, la fin du monde devait survenir 145 ans après 1620. Mais puisque le Christ avait dit que les jours des derniers temps seraient abrégés à cause des élus, il fallait en conclure que la fin du monde était proche. Il joignait à ces calculs des idées millénaristes et il annonçait la prochaine conversion des juifs. La même année, il dénonça la corruption de l'Église luthérienne et de ses ministres et il en annonçait le châtiment. Quand les protestants furent persécutés en Bohême, il dut quitter sa patrie. En 1623, il était à Amsterdam, la ville de refuge de beaucoup de protestants. Il y multiplia ses écrits chiliastes et mystiques, aux titres singuliers; il y traitait l'Église de Babylone endurcie. Le petit peuple les lisait avec enthousiasme. Aussi quelques théologiens les réfutèrent, notamment Georges Rost, prédicateur de la cour à Gustrow. Felgenhauer répondit à son adversaire. Plus tard, les ministres de Lubeck, de Hambourg et de Lunebourg adressèrent au ministre d'État d'Amsterdam une pétition dans laquelle ils demandaient d'interdire la diffusion des écrits de Felgenhauer. Au mois de mars 1633, ils se réunirent à Mölln et ils résolurent de reprendre le peuple de son fanatisme, en faisant intervenir le pouvoir civil. En 1634, Nicolas Hannius, surintendant de Lubeck, publia un rapport développé sur la religion, la doctrine et la foi des nouveaux prophètes qui se disent illuminés, instruits directement par Dieu et théosophes. Felgenhauer y opposa, en 1636, sa *Gründliche Verantwortung*. Il continua à répandre ses idées par la parole et la plume. Il se retira à Bederkesa, auprès de Brême, et il y tint des réunions, où il faisait la cène avec des pains azymes et du vin rouge et où il baptisait des enfants. Banni de là, il revint en 1649 en Hollande. Il fut arrêté à Sulingen (comté de Hoya) par ordre du gouvernement et amené à Hanovre, le 17 septembre 1657, et enfermé à Syke. Le surintendant Rüdecker et d'autres ministres tentèrent inutilement de le ramener à la foi orthodoxe. Sorti de prison, il vint à Hambourg, où il publia encore en 1649 et 1650 quelques ouvrages et où il composa ses sermons sur les Évangiles du dimanche, qui n'ont pas été imprimés. On ne sait pas où et quand il mourut, mais c'est après 1660. Ses ouvrages s'élèvent au nombre de quarante-cinq. Adelung en a dressé la liste. Felgenhauer prétendait recevoir directement de Dieu des révélations. Cet illuminé ne regardait la trinité des personnes que comme une triple manifestation du Dieu unique. Il n'admettait pas la nature humaine du Christ, la chair du Fils de Dieu étant descendue du ciel.

Arnold, *Unparth. Kirchen und Ketzerhistorie*, part. III, c. V, Schaffhouse, 1741, t. II, p. 373 sq.; J. Ch. Adelung, *Geschichte der menschlichen Narrheit*, part. IV, Leipzig, 1787, p. 388-407; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. VIII, p. 271-273; *Kirchenlexikon*, 1886, t. IV, col. 1301-1302; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 1899, t. VI, p. 23-24; *Kirchliches Handlexikon*, Munich, 1907, t. I, col. 1438.

E. MANGENOT.

1. FÉLICIEN, évêque donatiste de Musti, dans l'Afrique proconsulaire, depuis l'an 390 environ jusqu'après la conférence qui eut lieu à Carthage en 411. Son nom n'a droit à être rappelé ici qu'à raison du rôle schismatique qu'il joua au sein même du donatisme, mais qui ne l'empêcha pas d'être reçu ensuite dans le parti de Primien, avec tous les honneurs dus à son rang et en conservant son siège, malgré les poursuites et la condamnation dont il

avait été l'objet. Saint Augustin vit là un argument irrésistible qu'il ne cessa plus de faire valoir contre les donatistes pour les convaincre d'inconséquence et d'erreur.

Voici les faits. A la mort de l'évêque donatiste de Carthage, Parménien, peu après 391, les schismatiques élurent Primien. Celui-ci, une fois consacré, condamna quelques diacres, entre autres Maximianus. Maximianus, pécuniairement aidé par une femme de Carthage, intéressa à sa cause un assez grand nombre d'évêques de l'Afrique proconsulaire et de la Byzacène, qui se réunirent au chef-lieu de la province et citèrent Primien pour vider le différend. Primien se garda bien de comparaître; il réussit même à faire partir ces collègues importuns, qui se réunirent de nouveau au nombre de plus d'une centaine, à Cabarsusse, dans la Byzacène, en juin 393. Là, ils instruisirent le procès de Primien, le déclarèrent coutumace et décidèrent de le remplacer sur le siège de Carthage. A sa place on élut le diacre qu'il avait condamné, Maximianus. Douze évêques, parmi lesquels Salvius de Membresa, Prétextat d'Assur et Félicien de Musti, tous trois de l'Afrique proconsulaire, consacrèrent le nouvel élu. C'était, à près d'un siècle de distance, la reproduction exacte, à l'égard de l'évêque donatiste Primien, du procédé dont avaient usé, à l'origine, les auteurs responsables du donatisme, à l'égard de l'évêque catholique Cécilien.

Primien porta sa cause devant un concile plénier des évêques de son parti, au nombre de trois cent dix, qui se tint à Bagaï, en Numidie, le 24 avril 394. Maximianus et ses consécrateurs furent qualifiés d'ennemis de la foi, d'adultérateurs de la vérité, de révoltés contre l'Église, de ministres de Dathan, Coré et Abiron, d'aspics, de vipères, de parricides. Primien fut reconnu comme l'évêque légitime de Carthage. On accorda aux maximianistes un délai de huit mois jusqu'au 25 décembre avec l'assurance qu'on les recevrait sans aucune pénitence canonique et en leur laissant leurs dignités. Quant à Maximianus et aux douze prélats qui avaient assisté à son sacre, notamment Félicien de Musti, on les déclara déchus de leurs sièges et condamnés à céder leur place à d'autres. Malgré cette sentence canonique, Félicien resta à son poste, soutenu par tous les donatistes de Musti. On dut recourir aux tribunaux civils. *Cœpit agi*, dit saint Augustin, *De gestis cum Emerito*, 9, *ut damnati de basilicis pellerentur. Interpellantur judices, interpellantur proconsules.* L'affaire de Félicien fut plaidée à Carthage, le 2 mars 395; l'avocat Titianus fit condamner l'évêque de Musti. *In judicium allegatur episcopale Bagaiense concilium : dicuntur hæretici, demonstrantur damnati, impetrantur jussiones, auxilia congregantur, venitur ad ejiciendos de basilicis homines damnatos, et in sua pertinacia constitutos. Ibid.* Rien n'y fait; Félicien résiste quand même; et ce n'est qu'au commencement de 397 que l'évêque de Musti, très vraisemblablement sous les menaces du Gildonien Optat, le fougueux évêque de Thamugada, consent à faire la paix avec Primien. *Cont. litt. Petil.*, III, 83; *Cont. Crescon.*, III, 60. Et alors, chose inouïe dans le schisme donatiste, en dépit des décisions du concile de Bagaï, Félicien et Prétextat sont reçus en évêques, comme des collègues, sans la moindre pénitence canonique. *Quos post annos duos aut tres, per Optatum Gildonianum post multas illis illatas persecutiones judiciaris prosecutionibus et tota acrimonia potestatum in suis honoribus receperunt. Post damnationem suam, post ejectionem, post persecutiones susceperunt illos in honoribus suis, adjunxerunt sibi sacios atque collegas. De gestis cum Emerito*, 9. Mieux encore, les baptêmes qu'ils avaient conférés pendant leur schisme furent tenus pour valides, et les donatistes, contrairement à leurs principes et à leur pratique, ne songèrent pas à les réitérer. *Collecti sunt aspides, viperæ, parricidæ, nec exsufflatur baptismus, quem dedit aspis, vipera, parricida. De gestis cum Emerito*, 10.

De tels faits étaient la condamnation absolue du donatisme et la pleine justification des catholiques. Saint Augustin ne cessa plus de les rappeler dans ses lettres et ses ouvrages contre les donatistes, et de s'en servir comme d'un argument *ad hominem*. Vos ancêtres, leur disait-il, ont blâmé jadis Cécilien de ne pas s'être soumis au concile de Carthage; mais Primien n'en a-t-il pas fait autant vis-à-vis du concile de Carthage et du concile de Cabarsusse? Primien, prétendez-vous, a été justifié par un concile plus nombreux, à Bagaï mais Cécilien ne l'avait-il pas été également au concile de Rome, en 313, et à celui d'Arles, en 314? Vous avez condamné Maximianus et ses partisans, révoltés contre Primien; il faut donc condamner de même Majorinus, l'auteur premier de votre schisme, pour s'être révolté contre Cécilien. Vous avez réintégré Félicien de Musti et Prétextat d'Assur, sans rebaptiser ceux qu'ils avaient baptisés pendant leur schisme; c'est donc que vous reconnaissez comme valide le baptême conféré en dehors de votre Église; mais alors que devient votre fameux principe, d'après lequel l'efficacité des sacrements dépend des dispositions du ministre? Vous n'en tenez plus compte, vous ne l'appliquez pas aux maximianistes; c'est donc nous qui avons raison contre vous. L'argumentation était sans réplique; et le fait est que les donatistes n'y purent jamais répondre. Elle fut produite à la conférence de Carthage, en 411, époque où vivait encore Félicien de Musti, et sept ans plus tard, à propos de son entrevue avec Emérite, à Césarée, saint Augustin écrivait : *Causam istam maximianistarum cum toties objecissemus in nostra collatione, nihil adversus eam dicere potuerunt; id est, adversus objectionem nostram toties insertam, toties repetitam, toties eorum frontibus illisam, nihil omnino respondere potuerunt, quia quod responderent non invenerunt. De gestis cum Emerito*, 8.

Rien ne prouve que Félicien de Musti ait abandonné le donatisme après la conférence de Carthage. S'il vivait encore en 418, lors de l'entrevue d'Augustin avec Emérite dans l'église de Césarée, il était toujours dans le schisme. Comme tant d'autres de son parti, il fut insensible aux arguments si pressants de l'évêque d'Hippone.

I. Sources. — S. Augustin, *Epist.*, LI, 2; LIII, 6; LXX, 2; LXXVI, 3; LXXXVIII, 11; CVI; CVIII, 1, 5, 12, 14; CXLI, 6, *P. L.*, t. XXXIII, col. 192, 198, 241, 265, 309, 404, 405, 407, 412, 413, 530; *Enarrat. in ps. XXXVI*, serm. II, 20, *P. L.*, t. XXXVI, col. 376 sq.; *Cont. epist. Parmeniani*, I, 9; II, 20, 31, 34; III, 18, 21, 29; *De bapt. cont. donatistas*, I, 2, 7; III, 17; *Cont. litt. Petiliani*, I, 11, 16, 26; II, 16, 184; III, 46; *De unitate Ecclesiæ*, 46; *Cont. Cresconium*, III, 16, 22, 59, 62; IV, 4, 5, 31, 46, 61, 66; *Breviculus collationis cum donatistis*, coll. I, 12; *Ad donatistas post collationem*, 5; *De gestis cum Emerito*, 8, 9, 10; *Cont. Gaudentium*, I, 54, *P. L.*, t. XLIII, col. 40, 63, 73, 76, 96, 98, 108, 109, 113, 145, 251, 253, 257, 262, 316, 372, 426, 504, 507, 523, 529, 549, 564, 573, 581, 584, 618, 655, 703, 704, 740.

II. Travaux. — Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1701-1709, t. VI, p. 160-180, 725-726; U. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, col. 1471.

G. Bareille.

2. FÉLICIEN DE SAINTE-MADELEINE, originaire de Nantes, fit sa profession religieuse au Carmel le 9 août 1658. Il enseigna pendant plusieurs années la théologie à Bordeaux. Après avoir rempli longtemps et avec le plus grand zèle les principales fonctions de sa province, il obtint d'en être définitivement déchargé en 1683. Il mourut à Nantes, deux ans plus tard, après avoir publié un ouvrage de théologie ayant pour titre : *Defensio providentiæ divinæ, juxta doctrinam D. Augustini et S. Thomæ, Ecclesiæ luminum*, 3 in-4°, Bordeaux, 1657.

Daniel de la Vierge-Marie, *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1689, t. II, p. 1090; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 457.

P. Servais.

3. FÉLICIEN DE VÉGA, célèbre jurisconsulte péruvien, vint au monde à Lima, dans la seconde moitié du XVIe siècle. On ignore la date précise de sa naissance. Il se rendit célèbre par sa profonde connaissance de l'un et l'autre droit, et il est regardé comme une des lumières de l'Église d'Amérique au XVIIe siècle. Durant de longues années, il occupa la première chaire de droit canon à l'université de sa ville natale. Il se fit en même temps l'avocat de causes célèbres devant les tribunaux ecclésiastiques. Il était d'une telle intégrité et d'une telle maturité de jugement que, si l'on en croit ses concitoyens, des innombrables sentences qu'il porta dans les affaires civiles et criminelles (on lui en attribue 4 000), pas une ne mérita d'être révoquée par ses supérieurs. Chanoine de la cathédrale de Lima, vicaire général des deux archevêques artholomeo Lupo Guerrero et Ferdinand Arias de Ugarte, il fut nommé évêque de Popayan en 1631, puis de la Paz en 1633, et enfin archevêque de Mexico, le 30 mai 1639. Il mourut en 1640, alors qu'il était en route pour prendre possession de son nouveau siège. En 1633, il fit paraître à Lima, un ouvrage sur le second livre des Décrétales, *Relectionum canonicarum in II Decretalium*, in-fol., t. I, *De judiciis et de foro competenti*. Il publia en outre ses leçons sur l'acquisition des héritages, *Relectio I. Quamdiu in III Decretalium, De acquirenda hæreditate*, in-fol., Lima, 1635. On lui doit encore un traité des censures.

N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, Madrid, 1783, t. I, p. 365.

Dominique de Caylus

FÉLICITÉ. Voir Bonheur.

1. FÉLIX Ier, 269-274, était romain et fut pape après Denys, de janvier (5e jour) 269 au 30 décembre 274. Il écrivit peu après le concile d'Antioche qui avait condamné Paul de Samosate et dont on lui avait communiqué la sentence, à Domnus, successeur de Paul, Eusèbe, *H. E.*, VII, 30, ainsi qu'à Maxime et au clergé d'Alexandrie. *P. G.*, t. LXXVI, col. 343. Dans cette dernière lettre il exprimait l'identité en Jésus-Christ du Fils de Dieu et du fils de l'homme : *De Verbi autem incarnatione et fide credimus in Dominum nostrum Jesum Christum ex Virgina Maria natum, quod ipse est sempiternus Dei Filius et Verbum, non autem homo a Deo assumtus ut alius sit ab illo : neque enim hominem assumspit Dei Filius ut alius ab eo existat, sed cum perfectus Deus esset, factus est simul et homo perfectus ex Virgine incarnatus.* Il fut dit martyr par confusion avec un autre Félix. Il mourut le 30 décembre 274 et fut déposé au cimetière de Calliste. Il avait ordonné de célébrer les messes sur les Mémoires des martyrs, sans doute privément, car on le faisait déjà solennellement dans les basiliques.

Jaffé, *Reg. pont. rom.*, t. I, p. 23; Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 158; Introd., p. CXXV.

A. Clerval.

2. FÉLIX II, 355-365. Quand le pape Libère eut refusé de signer la condamnation d'Athanase prononcée au concile d'Aquilée sous la pression des envoyés de l'empereur Constance, dans le premier mois de 355, il fut enlevé de Rome la nuit et transporté à Bérée en Thrace. Comme il était fort aimé du clergé et du peuple, l'un et l'autre avaient promis de ne pas reconnaître d'autre évêque de Rome pendant son absence. Malgré cette promesse, l'un des clercs, l'archidiacre Félix, appelé à Milan, se laissa persuader par Acace de Césarée et consacrer par lui et deux évêques ariens. S. Athanase, *Historia arian. ad monachos*, c. LXXV. Mais il ne fut pas arien lui-même. Tandis que la majorité du clergé le reconnut, le peuple resta fidèle à Libère. Lorsque Libère, réclamé par son peuple à l'empereur lors de sa visite à Rome en mai 357, eut été, après différentes concessions, renvoyé sur son siège, les évêques réunis à Sirmium écrivirent à Félix et au clergé de le recevoir et de mettre en oubli toutes les discordes causées par son éloignement. Libère et lui gouverneraient ensemble. Mais ce système des deux évêques simultanés fut sifflé dans le cirque. Théodoret, II, 14. Dès que Libère se présenta une émeute éclata et Félix fut chassé : il se retira dans la banlieue (35), et après une tentative infructueuse contre la basilique transtévérine de Jules, il se décida à vivre tranquille et à l'écart. Il mourut le 22 novembre 365.

Deux siècles après, par une singulière erreur de la postérité, on le confondait avec un martyr très populaire de Rome du nom de Félix : on le réhabilitait comme pape et par contre-coup on noircissait la mémoire de Libère, son concurrent. Duchesne, *Liber pontificalis*, Introd., p. CXX-CXXV.

Jaffé, *Regesta pontif. rom.*, t. I, p. 211; Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, Introd., p. CXXIII, 211; *Gesta Liberii*, édit. Coustant, dans les *Epistolæ rom. pontific.*, Paris, 1721, t. I, appendix, p. 89-94; Sillet dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1905, p. 222-226.

A. Clerval.

3. FÉLIX II ou III, 483-492. Félix, dont le prénom était Cœlius, était fils d'un père nommé Félix qui était devenu prêtre. Lui-même avait été marié et avait eu trois enfants qui moururent pendant son pontificat. A sa famille se rattache celle de saint Grégoire le Grand : elle était donc illustre. Il succéda à Simplicius en mars 483 et eut à traiter l'affaire d'Acace, patriarche de Constantinople, dont s'était déjà occupé son prédécesseur. Acace n'avait pas répondu aux invitations que lui adressait Simplicius d'intervenir contre l'élévation nouvelle du monophysite Monge à Alexandrie et de le renseigner sur la question. Jean Talaia, le concurrent chalcédonien, c'est-à-dire orthodoxe, de Pierre Monge, ne se voyant pas reconnu à Constantinople par l'empereur Zénon et par le patriarche, d'ailleurs peu en sureté à Alexandrie, était accouru à Rome pendant la maladie de Simplicius et avait porté plainte contre Acace. Sur quoi, Félix envoya deux évêques, Vital et Misène, et un défenseur romain, Félix, pour remettre à l'empereur et au patriarche des lettres pressantes : par l'une d'elles Acace était cité à comparaître pour répondre aux plaintes de Talaïa. Les légats devaient s'entendre avec le couvent des Acémètes, et spécialement avec leur abbé Cyrille, très attachés au concile de Chalcédoine. Mais ces légats, sitôt arrivés, se laissèrent saisir, puis corrompre : ils livrèrent leurs lettres et assistèrent aux offices d'Acace, qui, en leur présence, mit solennellement le nom de Pierre Monge aux diptyques. Par ce stratagème, ils parurent admettre au nom de Rome la nomination de Pierre Monge à Alexandrie, et l'acceptation par lui de l'Hénotique de Zénon. Mais les Acémètes envoyèrent des messagers au pape pour le renseigner, et, quand les légats revinrent, ils le trouvèrent au courant de l'affaire et très courroucé. Celui-ci réunit, le 28 juillet 484, un concile de soixante-dix-sept évêques où on prononça contre Acace une double sentence de déposition et d'excommunication, et de suite, comme l'accusé n'avait pas répondu à la citation, on le déposa par contumace. Le pape envoya cette sentence à Constantinople par le défenseur Tutus avec cette note explicative : « Acace, qui malgré deux avertissements n'a pas cessé de mépriser les règles

salutaires, qui a osé m'emprisonner dans la personne des miens, Dieu, par une sentence prononcée du ciel, l'a évincé du sacerdoce. Tout évêque, clerc, moine ou laïque qui, après cette notification, communiquera avec lui, qu'il soit anathème, de par le Saint-Esprit. »

C'était le schisme. Le pape avait déclaré la rupture : mais Acace l'avait faite sournoisement, en s'abstenant de répondre à Simplicius, en confisquant les premières lettres de Félix et en escamotant ses légats. Il rêvait volontiers d'être le seul chef de l'Église orientale et impériale.

Le défenseur Tutus put pénétrer dans Constantinople, et des moines dévoués au pape, probablement des Acémètes, attachèrent la sentence de Rome au pallium du patriarche pendant une cérémonie de Sainte-Sophie. Acace fit châtier ces moines et raya le nom de Félix des diptyques de son Église. Il eut encore l'habileté de corrompre Tutus, qui, à son retour à Rome, fut destitué et excommunié (485). Félix avait communiqué sa sentence contre Acace à l'empereur Zénon, au clergé et aux fidèles orthodoxes de Constantinople, et prévenu spécialement les évêques, les moines, les clercs du ressort d'Alexandrie de ne pas reconnaître Pierre Monge (484).

Félix refusa d'admettre à la communion les moines envoyés par Flavitas, le successeur d'Acace (489), tant que les noms d'Acace et de Pierre d'Alexandrie ne seraient pas condamnés, et par plusieurs lettres à l'empereur, à l'évêque Vétranius (489), à l'archimandrite Thalasius (490), il s'efforça d'obtenir ce résultat. Il s'agissait pour lui de maintenir l'autorité du concile de Chalcédoine que ces hommes ne voulaient pas reconnaître. Le schisme dura trente-cinq ans, jusqu'en 518. Son successeur Gélase Ier garda son attitude.

Félix envoya une lettre, après un concile tenu en 487, aux évêques d'Afrique au sujet de ceux qui avaient été baptisés dans l'hérésie du temps des vandales et demandaient à rentrer dans l'Église.

Félix mourut en 492, peut-être le 25 février.

Jaffé, *Regest. pont. rom.*, t. I, p. 252; Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 483.

A. Clerval.

4. FÉLIX III ou **IV**, 526-530. Après la mort du pape Jean Ier, à Ravenne, le 18 mai 526, Félix, cardinal-prêtre de Samnium, fils de Castorius, fut choisi par le roi Théodoric lui-même et consacré à Rome le 12 juillet. Il reçut un édit royal d'Athalaric, successeur de Théodoric, favorable à la plainte que le clergé romain lui avait adressée sur l'usurpation des privilèges ecclésiastiques par le pouvoir civil.

Il écrivit à Césaire d'Arles sur les obligations du sacerdoce : *nec laico licere ante probationem fieri sacerdoti, neque ordinato ad secularem vitam reverti.* Il adressa encore à Césaire d'Arles des *Capitula* extraits des Pères et de saint Augustin, sur la grâce et le libre arbitre, et proclama la condamnation de Pélage, de Célestius, de Julien d'Éclane, et du livre de Fauste de Lérins. Ces *Capitula* furent publiés comme canons dans le IIe concile d'Orange contre Fauste (529). Enfin, dans cette affaire, il approuva l'ouvrage de Césaire contre cet hérétique.

Il adapta au culte chrétien la basilique des Saints-Cosme-et-Damien, dans un temple qui lui avait été remis par le roi. Il refit après un incendie la basilique de Saint-Saturnus, martyr. Il apaisa un différend entre l'archevêque de Ravenne et son clergé. Il mourut vers le 20 septembre 530 et fut enseveli le 20 octobre dans la basilique de Saint-Pierre. On a son épitaphe. Sa fête est au 30 janvier. Avant de mourir, par crainte des divisions occasionnées par les partis gothique et byzantin, il choisit et désigna Boniface pour son successeur.

Jaffé, *Regest. pont. rom.*, t. I, p. 110; Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 279.

A. Clerval.

5. FÉLIX, évêque d'Urgel sur le déclin du VIIIe siècle, esprit cultivé et distingué, mais retors et opiniâtre, porta énergiquement, dans le sud de l'empire franc, l'étendard de l'adoptianisme; on lui en a parfois attribué, bien qu'à tort, la paternité. Élipand, archevêque de Tolède, en fut le premier fauteur vers 780, et Félix, son ami probablement, rallié par lui bientôt après à son opinion, fut un intermédiaire naturel entre l'Église espagnole et l'Église gallo-franque. Éclos dans le sein de l'Espagne, où il se propagea très vite, loin du centre de la chrétienté, sans que l'on en reconnaisse précisément les causes, l'adoptianisme devait son nom à cette idée que le Christ, vrai fils de Dieu, *genere et natura*, en tant qu'engendré par le Père, avait été, en tant qu'issu de David et né de la Vierge Marie, *adopté* par Dieu, *filius adoptivus, nuncupativus*, donc *per metaphoram.* Comme Élipand, et avec la même illusion un peu naïve de s'arrêter au bord du nestorianisme, Félix admit une double filiation dans le Christ, l'une naturelle, celle du Verbe, l'autre adoptive, celle de l'homme Jésus. Mais des ouvrages de ses adversaires, Alcuin, *Adversus Felicem, P. L.*, t. CI; Paulin d'Aquilée, *Contra Felicem libri III, ibid.*, t. XCIX; Agobard, *Liber adversus dogma Felicis Urgellensis, ibid.*, t. CIV, il ressort que l'évêque d'Urgel a tiré avec une netteté particulière les conséquences logiques de sa doctrine. Telle est, selon lui, dans le Christ la séparation des deux natures que la communication des idiomes en vient, de compte fait, à n'être qu'un nom en l'air et sans aucun rapport avec la réalité des choses. Il y a plus. Félix signale dans l'homme Jésus deux naissances, l'une à la vie de la nature, l'autre à la vie surnaturelle. Le fils de la Vierge Marie, en qui le Verbe réside, est aussi né à la vie de la grâce, comme tous les chrétiens y naissent, dans le baptême. Commencée, ébauchée en quelque sorte dans le baptême, l'adoption divine pour lui s'achève et reçoit le dernier coup de pinceau dans la résurrection. Exempt de péché peut-être dès l'origine, le fils de la Vierge Marie n'a pas laissé de marcher pas à pas et de grandir dans la voie de la sainteté. Voilà pourquoi il est notre modèle; voilà pourquoi il nous est un rédempteur et un intercesseur. Car, seule l'adoption divine du fils de Marie est le gage et la garantie de la nôtre. C'est par son humanité qu'il est le chef du genre humain; l'assurance de l'adoption des membres ne s'appuie que sur celle du chef. Toutefois le fils de Dieu n'est pas demeuré étranger à la naissance temporelle du fils de l'homme, et il a pris part, au contraire, à tous les actes de sa vie.

Quand, de l'Espagne, son berceau, l'adoptianisme eut gagné les provinces méridionales de la Gaule, Charlemagne, inquiet des progrès de l'hérésie en même temps que soucieux de remplir ses devoirs de prince chrétien, réunit un concile à Ratisbonne en 792, et Félix d'Urgel dut comparaître en personne. Quoique les actes du concile soient malheureusement perdus, on sait que Félix put s'y expliquer en présence de Charlemagne, et que, convaincu d'erreur, il se rétracta par écrit. Charlemagne l'envoya néanmoins à Rome, au pape Adrien Ier, sans doute pour faire confirmer les décisions du concile de Ratisbonne et relever l'évêque d'Urgel de toutes les censures qu'il avait encourues. Après avoir abjuré derechef à Rome son hérésie, Félix revint à Urgel et, si l'on en croit l'annaliste saxon, *Monumenta Germaniæ historica*, t. I, p. 249, remonta sur son siège. Mais il ne tarda pas à céder aux instances d'Élipand et à retomber dans ses erreurs. Ne se trouvant plus alors en sûreté sous

la domination franque, il s'enfuit chez les Arabes d'Espagne, et probablement à Tolède, chez le vieux et fougueux Élipand. Alcuin lui écrivit en 793, afin de le ramener à l'orthodoxie, une lettre chaleureuse et charitable, *P. L.*, t. CI, col. 119 sq., qui semble s'être croisée avec deux lettres virulentes des évêques espagnols, l'une, qui est une défense théologique de l'adoptianisme, à l'épiscopat gallo-franc, l'autre à Charlemagne, pour lui demander, avec son appui, le retour de Félix, dans le diocèse d'Urgel. *P. L.*, t. XCVI, col. 867; t. CI, col. 1321. Le célèbre concile de Francfort, qui se tint *apostolica auctoritate*, sous la présidence d'honneur de Charlemagne, au commencement de l'été 794, condamna une fois encore solennellement l'adoptianisme. Félix n'eut garde d'y comparaître. Mais à quelque temps de là il répondit à la première lettre d'Alcuin. Sa réponse, qui ne laissait planer aucun doute sur son opiniâtreté dans l'adoptianisme, a péri; il nous en reste toutefois des fragments, dans les sept livres d'Alcuin contre Félix, *P. L.*, t. CI, col. 119 sq., et dans la lettre d'Élipand à Félix. *Ibid.*, t. XCVI, col. 880 sq. Il est à croire que cette réponse de Félix décida Charlemagne à le convoquer au concile d'Aix-la-Chapelle en 798, pour qu'il pût y discuter publiquement avec Alcuin. Toujours est-il que Charlemagne lui députa Leidrade, le futur archevêque de Lyon, et que Félix répondit à la convocation du roi. Après avoir argumenté pendant six jours contre Alcuin, à grand renfort de textes scripturaires et patristiques, travestis ou dénaturés, Félix abjura ou parut abjurer son erreur. Charlemagne, toutefois, se méfiant de la sincérité du personnage, ne lui permit pas de retourner en Espagne et l'interna tour à tour à Mayence, puis à Lyon, sous la surveillance de Leidrade. A Lyon, sur le désir de l'archevêque, Félix composa une profession de foi qu'il adressa aux prêtres d'Urgel et à tous ses anciens partisans, pour les engager à rentrer dans le droit chemin. *P. L.*, t. C, col. 351. Il y vécut longtemps encore, sans être inquiété, et ne mourut qu'en 818, quatre ans après Charlemagne. Il est fâcheux pour sa mémoire qu'Agobard, successeur de Leidrade à Lyon, ait trouvé parmi les papiers de Félix un écrit qui semble témoigner de sa duplicité et de son obstination dans l'hérésie. L'intraitable Élipand l'avait précédé dans la mort.

Florez, *España sagrada*, Madrid, 1751, t. V; Gams, *Kirchengeschichte von Spanien*, Ratisbonne, 1874, t. II *b*, p. 261 sq.; Ampère, *Histoire littéraire de la France*, 2e édit., Paris, 1868, t. III, p. 61-66; Kraus, *Histoire de l'Église*, nouv. édit. franç., Paris, 1902, t. II, p. 94 sq.; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1910, t. III, p. 1000-1061, 1096-1101. Voir Adoptianisme, t. I, col. 403-413; Élipand de Tolède, t. IV, col. 2333-2340.

P. Godet.

6. FÉLIX BRANDIMARTE, né à Castelvetrano en Sicile l'an 1628, mort à Palerme le 22 septembre 1685, était entré chez les frères mineurs capucins, le 14 janvier 1646. Il professa la rhétorique, la philosophie et la théologie. Prédicateur en renom, il évangélisa les principales cités de sa région. Théologien estimé, il fut qualificateur de la sainte Inquisition de Sicile. Outre un manuel d'éloquence sacrée, publié sous le titre de *Sapientiæ tubæ scientia, id est, tractatus scholasticus de arte sacra concionandi*, in-4°, Palerme, 1667, le P. Brandimarte fit imprimer plusieurs recueils de sermons, dont un, *Panegirici sacri di diversi santi*, in-4°, Palerme, 1677, eut le malheur d'être inscrit au catalogue de l'Index, par décret du 25 janvier 1678. Il laissa en manuscrit un *Cursus theologiæ ad mentem Scoti per quatuor annos juxta IV Sententiarum libros, commodis lectionibus distributus, novis recentiorum doctrinis locupletatus et inter quatuor tomos divisus, quibus etiam superadditur quintus, in quo pro fide tuenda ipsius sacræ theologiæ fil usus et praxis.*

Mongitore, *Bibliotheca sicula*, Palerme, 1707; Bernard de Bologne, *Scriptores ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747.

P. Édouard d'Alençon.

7. FÉLIX-FRANÇOIS DE MADRID, franciscain de l'observatoire et lecteur de théologie à Alcala, publia les *Tentativæ Complutenses*, divisées en deux volumes : dans le Ier, il traite *De fine ultimo hominis, de beatitudine, de actibus humanis, de bonitate et malitia humanorum actuum, de conscientia, de habitibus et virtutibus*; dans le IIe, *De visione Dei, de peccato actuali, originali et habituali; de gratia, justificatione et merito*, Alcala, 1642, 1645. Il donna encore au public le *Principium Complutense de scientia Dei, de prædestinatione et reprobatione; de Trinitate*, Alcala, 1646. Il laissa en manuscrit un *Tractatus de angelis et de incarnatione*, que publia son disciple, le P. Égide Nubla, Paris, 1651. On conservait dans la bibliothèque de son couvent à Madrid un autre manuscrit, *Tractatus de pœnitentia et de eucharistia.*

Wadding, *Scriptores ord. minorum*; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. min.*, Rome, 1906-1908.

P. Édouard d'Alençon.

8. FELIX Simon, controversiste, né à Munich, en 1583, entra dans la Compagnie de Jésus en 1600; il enseigna trois ans la philosophie et durant vingt-neuf ou trente ans la théologie, soit morale, soit dogmatique, soit polémique, et exerça en même temps le ministère de la prédication pendant treize ans. Il mourut à Munich le 26 février 1656. Ses principales publications eurent pour objet de réfuter l'ex-jésuite Jacques Reihing, devenu protestant et professeur à Tubingue; elles sont intitulées dans le goût de l'époque : *Metamorphosis Jacobi Reihingi catholico-lutherani. Ubi et oratio Tubingana de laqueis pontificiis et concio Stutgardiana de missa refellitur*, in-8°, Dillingen, 1622; *Vulpecula Tubingensis demoliens vineam Ecclesiæ Christi, capta et pro meritis accepta*, in-8°, Dillingen, 1622; *Muscæ morientes inanium cavillorum, quas Jacobus Reihing, apostata Tubingensis, passis araneis venatus est, exsufflatæ*, in-4°, Fribourg-en-Brisgau, 1625. Il a donné en outre *Theoremata theologica de concordia liberi arbitrii et quibusdam rebus in speciem pugnantibus*, in-12, Fribourg-en-Brisgau, 1625.

De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 604-606; t. IX, col. 322; Ign. Agricola, *Historia provinciæ S. J. Germaniæ superioris*, part. II, n. 1064.

J. Brucker.

FELLÉ Guillaume, dominicain français, se signala surtout par son humeur vagabonde. Né à Dieppe, un peu avant le milieu du XVIIe siècle, il était entré dans l'ordre au couvent de Metz, vers 1660. Il fait profession à Naples; il étudie la philosophie et la théologie à Bologne, il enseigne pendant quelque temps à Corfou; nous le voyons ensuite parcourir les principales villes de l'Allemagne, toujours poursuivi par des ordres très sévères des supérieurs d'avoir à réintégrer son couvent. En 1674, il est aumônier du roi de Pologne, Jean Sobieski. De retour en France, il enseigne la théologie aux bénédictins de l'abbaye de Fécamp (1683). En 1686, de nouveau, nous le retrouvons près du roi de Pologne. Il visite la Russie et va jusqu'en Perse; il est de retour à Varsovie en 1699. Après le nord, le sud; il visite une partie de l'Espagne. Il mourut vers 1710. Il publia un certain nombre d'ouvrages fort médiocres (30 selon lui); citons: *Resolutissima ac profundissima omnium difficilium argumentorum quæ nunquam a Christi nativitate potuerunt afferre hæretici contra B. Virginis cultum*, s. l. n. d.; in-4°, 1687;

Brevissimum fidei propugnaculum, etc., in-4°, Ferrare, 1681; *La rovina del quietismo e dell'amor puro*, Genève 1702. Cet ouvrage fut condamné par le Saint-Office le 11 octobre 1703, à cause de sa violence.

Echard, *Scriptores ord. præd.*, édit. Coulon, sæc. XVIII Pars. 1910, p. 131-1 4; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1910, t. IV, col. 761.

R. COULON.

FELLER (François-Xavier de), né à Bruxelles le 18 août 1735, fut élève des jésuite dans les collèges de Luxembourg et de Reims et entra dans la Compagnie de Jésus, le 28 septembre 1754. Après avoir fait son noviciat à Tournai, il enseigna brillamment les humanités et la rhétorique à Luxembourg et à Liége; puis, appliqué à l'étude de la théologie, il fut chargé en même temps de prêcher en latin aux étudiants. En 1763, par contre-coup de la suppression des jésuites en France, qui affectait en partie la province de Gallo-Belgique, à laquelle il appartenait, Feller, avec d'autres de ses condisciples, dut aller terminer sa théologie à Tyrnau, en Hongrie. Il passa à l'étranger cinq années, et il en profita, avec l'autorisation de ses supérieurs, pour augmenter son instruction par des voyages. En Hongrie, en Bohême, en Pologne, en Autriche, en Italie, il recueillit de nombreuses observations sur les hommes et les choses, qu'il sut très bien utiliser dans sa carrière de publiciste; il les a d'ailleurs réunies et coordonnées avec d'autres observations ramassées plus tard, dans un ouvrage qui parut après sa mort sous ce titre : *Itinéraire ou voyages de M. l'abbé de Feller en diverses parties de l'Europe...*, 2 in-8°, Liége, 1820; 2e édit., 1823. Rentré dans les Pays-Bas en 1770, il se livrait avec succès à la prédication, à Liége, quand il eut la douleur de voir son ordre supprimé par Clément XIV (1773). Depuis lors on le trouve appliqué tout entier à la défense de la religion et de l'Église par la plume. Obligé, en 1794, par l'invasion des armées de la Révolution française de quitter la Belgique, il se réfugia d'abord auprès de l'évêque de Paderborn en Westphalie, puis il suivit une invitation du prince de Hohenlohe, à Bartenstein; enfin, il se fixa à Ratisbonne, dont l'évêque fit de lui son ami et son conseiller. C'est à Ratisbonne qu'il mourut le 21 mai 1802. Feller a beaucoup écrit et publié; le zèle pour la vérité religieuse s'affirme dans tout ce qu'il a écrit, et est heureusement servi par une vaste érudition, un raisonnement vigoureux et un style nerveux et incisif. Ces qualités se font remarquer spécialement dans le *Catéchisme philosophique ou recueil d'observations propres à défendre la religion chrétienne contre ses ennemis*, publié sous le nom de *Flexier de Reval*, anagramme de Xavier de Feller, in-8°, Liége, 1772. Considérablement augmenté dans les éditions subséquentes par l'auteur, cet ouvrage eut un succès mérité qu'attestent les nombreuses réimpressions jusqu'au milieu du XIXe siècle, et les traductions en allemand, espagnol, néerlandais, italien, polonais. Feller a aussi exercé une grande influence comme journaliste. Il commença en 1769 à collaborer, par des articles littéraires et théologiques, au *Journal historique*, autrement dit *Journal de Verdun et Clef du cabinet des princes de l'Europe*. En 1773, il prit la direction de ce recueil périodique, en lui donnant le titre de *Journal historique et littéraire*. Imprimé successivement à Luxembourg, Liége, Maestricht, ce journal parut deux fois par mois de 1774 à 1794 et eut beaucoup de vogue. Un certain nombre des articles que Feller y a insérés en ont été extraits et réédités en plusieurs volumes sous les titres de *Mélanges de politique, de morale et de littérature*, et de *Cours de morale chrétienne et de littérature religieuse*. Beaucoup renfermaient la juste et courageuse critique des innovations que l'empereur Joseph II voulut imposer à ses sujets catholiques des Pays-Bas, dans l'ordre religieux et politique. Feller eut aussi la principale part à la publication, en 1787-1788, des 18 vol. de *Réclamations belgiques*, « Recueils des représentations, protestations et réclamations faites à S. M. I. par les représentans et États des dix provinces des Pays-Bas autrichiens assemblés et des réclamations de tous les ordres de citoyens, au sujet des infractions faites à la constitution, les privilèges, coutumes et usages de la nation et des provinces respectives. »

Les affaires religieuses d'Allemagne ne fixèrent pas moins son attention. Dès 1770, il écrivit, sous le nom d'un auteur protestant, contre le fameux livre de Justin Fébronius. Lors du conflit entre le nonce du pape et les trois archevêques électeurs de l'empire, il défendit l'autorité du saint-siège dans plusieurs brochures : *Véritable état du différent élevé entre le nonce apostolique résident à Cologne et les trois électeurs ecclésiastiques...*, in-8°, Dusseldorf, 1787; *Mandement ou lettr pastorale de S. A. R. l'archevêque-électeur de Cologne... avec des notes historiques, théologiques et critiques*, s. l. n. d.; *Supplément au Véritable état du différent...*, s. l. n. d.; *Coup d'œil sur le congrès d'Ems, précédé d'un second supplément au Véritable état...*, s. l. n. d.; *Réflexion sur les 73 articles du Pro memoria, présenté à la diète de l'empire touchant les nonciatures, de la part de l'archevêque-électeur de Cologne* in-8°, Ratisbonne, 1788; traduit en italien par ordre de Pie VI par Mgr A. della Genga; *Défense des Réflexions sur le Pro memoria de Cologne, suivie de l'examen du Pro memoria de Salzbourg*, in-8°, Ratisbonne, 1789. Le cardinal Pacca, qui était le nonce d'alors à Cologne, a raconté comment il avait demandé le concours de plusieurs écrivains dévoués à l'Église, presque tous anciens jésuites, et parmi eux de Feller, « auteur, dit-il, de tant d'ouvrages justement estimés et reçus avec applaudissement en France; avec ce vaillant écrivain, ajoute-t-il, j'ai entretenu pendant plusieurs années un commerce de lettres journalier. » Et, constatant le « très grand bien produit en Allemagne » par les publications qu'il avait provoquées, Pacca signale « specialement » l'effet de « celles de Feller qui furent traduites en allemand et répandues à travers tout l'empire. » *Memorie storiche di Mgr B. Pacca... sul di lui soggiorno in Germania dall' anno MDCCLXXXVI al MDCCXCIV...*, Rome, 1832, p. 119-121. La prodigieuse activité de Feller se montra encore dans les rééditions de divers ouvrages qu'il a données avec ses additions et ses corrections, en particulier dans le *Dictionnaire géographique*, refonte de celui du chanoine vosgien (Ladvocat), et surtout dans le *Dictionnaire historique ou histoire abrégée de tous les hommes qui se sont fait un nom par le génie, les talents, les vertus, les erreurs*, etc. Tout le monde sait que ce dernier ouvrage, publié d'abord en 6 in-8°, à Augsbourg, 1781, a été réimprimé nombre de fois, mais modifié par les éditeurs successifs au point de changer essentiellement son caractère primitif. Avec tout ce qu'il devait à d'autres, dans cette œuvre considérable, Feller y avait mis beaucoup de sa vaste érudition; et il avait là également, servi la cause de la religion, tant par les rectifications que par les compléments apportés aux notices de ses devanciers. Cet infatigable défenseur de l'Église et du saint-siège eut cependant le tor , par je ne sais quel égarement, de formuler un blâme sur quelques points de la bulle de Pie VI, *Au torem fidei*, contre le synode de Pistoie, spécialement en ce qui concernait la dévotion au Sacré-Cœur.

Notice sur la vie et les ouvrages de M. l'abbé de Feller (par l'abbé de Saive), in-8°, Liége, 1802; Caballero, *Bibliothecæ scriptorum Societatis Jesu supplementa*, Suppl. I, p. 131-136; Suppl. II p. 32; De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 606 631; t. IX, col. 322; Hurter, *Nomenclator*, t. V, col. 594-598; *Kirchenlexikon*, t. IV, col. 1322-1324; *Biographie nationale* (belge), t. VII, p. 3-8; *Dictionnaire de biographie chrétienne*, publié par Migne, t. II, col. 174-177; *Biographie universelle*, de Michaud, etc.

J. BRUCKER.

FÉNELON (François de Salignac de Lamothe). — I. Jusqu'à sa nomination à l'archevêché de Cambrai. II. L'archevêque de Cambrai. III. L'apologiste, le philosophe, le théologien, l'homme.

I. JUSQU'À SA NOMINATION A L'ARCHEVÊCHÉ DE CAMBRAI. — 1° *Famille, éducation.* — Il naquit le 6 août 1651, au château de Fénelon, en Périgord, d'une famille illustrée dans les armes et dans la diplomatie. Sa mère était Louise de la Cropte de Saint-Abre. Né du second mariage d'un père quinquagénaire, il avait du premier lit quatre sœurs et sept frères; l'un de ceux-ci eut pour fils le *Fanfan* si cher à son oncle, et si connu sous ce nom familier dans la correspondance de l'archevêque de Cambrai. Le jeune Fénelon passa ses premières années au château paternel, sa « pauvre Ithaque, » comme il l'appellera plus tard (lettre au marquis de Fénelon, 2 août 1714); à l'âge de douze ans, nous le rencontrons à l'université de Cahors, où il fit ses cours d'humanités et de philosophie. Charmé de tout ce qu'il apprenait des heureuses dispositions de l'adolescent, le marquis Antoine de Fénelon, l'ami de M. Olier, le promoteur d'une association contre les duels, l'un des plus beaux types au XVIIe siècle de l'honneur chrétien et chevaleresque, appela à Paris son jeune neveu et le plaça au collège du Plessis. De là, l'étudiant passa au séminaire de Saint-Sulpice. Sous la direction du second supérieur de Saint-Sulpice, Tronson, l'abbé de Fénelon s'initia aux études et aux devoirs du sacerdoce; et, après avoir reçu les ordres sacrés, il entra dans la communauté de prêtres qui desservait la paroisse. A un certain moment, dans l'ardeur d'une jeunesse nourrie de réminiscences classiques et plus encore de pensées apostoliques, il projeta de s'adjoindre aux missions de la Grèce et du Levant; un frère aîné était déjà parti pour le Canada. De cette époque date la lettre célèbre qu'il écrivit au duc de Beauvilliers dont il était devenu l'ami. « Je pars, Monseigneur, et peu s'en faut que je ne vole, mais je médite un plus grand voyage. La Grèce entière s'ouvre à moi, le sultan effrayé recule, etc. » Lettre enthousiaste, mais non pas lettre *folle*, quoi qu'on ait dit. C'est un jeune homme et un apôtre qui l'écrit, et qui se rappelle peut-être la mort héroïque du duc de Beaufort devant Candie, dans le siècle où Malherbe avait prédit aux Orientaux opprimés la venue d'*un neveu de Godefroy*, et où Boileau avait donné rendez-vous à Louis XIV *aux bords de l'Hellespont. Épîtres*, IV.

2° *Premiers emplois et premières œuvres.* — L'abbé de Fénelon ne s'embarqua point pour l'Orient; il fut chargé à Paris même de l'œuvre des *Nouvelles catholiques*, jeunes filles récemment converties du protestantisme qu'il fallait affermir dans la vraie foi. Fénelon remplit durant dix ans ce ministère. Pour être moins distrait dans l'exercice de ses fonctions, il avait quitté Saint-Sulpice auquel les liens les plus étroits l'attachèrent toujours, et il s'était installé chez le marquis Antoine de Fénelon, qui jouissait d'un appartement dans l'abbaye de Saint-Germain. Un autre oncle du même nom lui resigna en 1681 le prieuré de Carenac, bénéfice d'un revenu de 3 000 à 4 000 livres, le seul que Fénelon ait possédé jusqu'à l'âge de quarante-quatre ans.

Grâce au marquis Antoine, l'abbé de Fénelon avait connu le duc de Beauvilliers qui lui fut si cher jusqu'à la fin, et Bossuet avec lequel il se lia d'une étroite amitié que la différence des âges et des situations tempérait d'une nuance de respect et de docilité. Phélipeaux, dans sa *Relation de l'origine et des progrès du quiétisme*, nous l'a dépeint obséquieux envers son illustre ami, prodigue même d'éloges qui faisaient rougir Bossuet; mais Phélipeaux est un ennemi (sa conduite et son insidieux récit l'ont bien montré); s'il n'a pas inventé tous les détails qu'il raconte, il les a exagérés ou mal interprétés. Une admiration sincère et très légitime, exprimée en termes peut-être enthousiastes par un jeune méridional qui désirait et qui savait plaire (ce fut là une des ressources et aussi un des faibles de Fénelon), a paru de la flatterie à l'abbé retors qui, lui, flattait l'évêque de Meaux sans grâce, mais non sans habileté.

C'est vraisemblablement sous l'inspiration de Bossuet que Fénelon écrivit la *Réfutation du système de Malebranche*, laquelle n'a été publiée qu'en 1820. Fénelon combat l'optimisme de Malebranche par la réduction à l'absurde, et par une démonstration directe de l'incompatibilité de la liberté divine avec ce système. « C'est un chef-d'œuvre de dialectique et de raison que cette réfutation, a dit Ollé-Laprune. Fénelon est à l'aise dans les plus ardues spéculations. Sans tomber, comme Arnauld, en d'interminables disputes, il excelle à retourner dans tous les sens un principe, et il ne clôt la discussion qu'après l'avoir épuisée... » *La philosophie de Malebranche*, part. II, c. I, 4, *Fénelon et la réfutation de l'optimisme*. Fénelon l'épuise trop quelquefois : « Dans ce débat, comme plus tard dans l'affaire du quiétisme, il laisse percer çà et là cette extrême subtilité, excellente sans doute pour trouver le joint d'un sophisme, mais qui fait souvent perdre à la vérité quelque chose de sa force et de sa grandeur... Ce n'est pas la grande manière de Bossuet, chez qui la réfutation est presque toujours précédée d'une savante et lumineuse exposition. Fénelon commence par réfuter; il déploie les ressources infinies de sa dialectique, il presse à outrance son adversaire, et quand il vient à la partie dogmatique de la thèse, tout plein encore de la chaleur du combat, il ne procède pas avec ce calme, cette mesure, cet ordre enfin, sans lequel, comme le remarque saint Augustin, il est si facile de s'égarer dans les hautes régions de la théodicée. Ces défauts n'ont pas échappé au regard si ferme de Bossuet... » P. Charles Daniel, *De l'optimisme en philosophie et en théologie*, dans les *Études de philosophie, de théologie et d'histoire*, septembre 1859.

3° *Conversion des protestants.* — Vers ce même temps, préoccupé comme toute la France du retour des protestants à l'unité catholique, et des moyens de la faciliter, Fénelon écrivit son *Traité du ministère des pasteurs*. Il y développe la thèse de la nécessité et de l'existence d'une autorité publique, remontant aux apôtres par une succession ininterrompue, et chargée par le Sauveur de maintenir dans la vraie foi le peuple chrétien. Cette autorité, les ministres protestants ne l'ont pas, l'élection populaire n'a pu la leur donner. Avec une érudition solide, avec une claire argumentation, l'abbé de Fénelon explique des textes patristiques que le protestantisme, que le richérisme aussi avaient en vain allégués. Ces travaux de controverse l'avaient préparé à de difficiles devoirs. Après avoir prononcé au cours de 1685 ce sermon pour la fête de l'Épiphanie, dont on a signalé, non sans quelque ironie peut-être, les *somptuosités oratoires*, mais dont on ne saurait méconnaître l'accent vraiment apostolique (« que chacun de ceux qui sont libres se dise : Malheur à moi si je n'évangélise, etc. » IIe partie), durant l'année 1686, de concert avec les abbés de Langeron, Claude Fleury, Bertier, futur évêque de Blois, et Milon, futur évêque de Condom, Fénelon fut envoyé dans les provinces de l'ouest. Il fallait essayer de convertir ces protestants de la Saintonge et du Poitou, naguère

atteints par la révocation de l'édit de Nantes, et frémissants encore de colère. Quelle conduite le directeur des *Nouvelles catholiques* a-t-il tenue dans une telle entreprise? Le XVIIIe siècle avait imaginé un Fénelon apôtre de cette tolérance qui, aux yeux de Voltaire, de Marie-Joseph de Chénier, de Laharpe encore incrédule, n'était que l'indifférence religieuse; de nos jours, au Fénelon d'une légende justement discréditée, on en a substitué un autre, instigateur et complice d'impitoyables rigueurs. Incontestablement, l'abbé de Fénelon ne blâmait point l'acte décrété par Louis XIV; sur ce point, il était d'accord avec presque toute la France, avec Bussy-Rabutin et Mme de Sévigné, avec Arnauld et Quesnel fugitifs dans les Pays-Bas. « Il ne demandait nullement que l'autorité renonçât à faire sentir son empire sur les nouveaux convertis; au contraire, « il est important, disait-il, que ceux qui « ont l'autorité la soutiennent. » Il veut même que l'on ait soin de joindre aux secours de la persuasion chrétienne la vigilance contre les désertions et la rigueur des peines contre les déserteurs. » Paul Janet, *Fénelon*, c. I. Mais pour Fénelon, de telles mesures, dont toute l'Europe protestante était coutumière dès longtemps — les souverains de l'Angleterre et des pays scandinaves n'ont jamais eu à révoquer un édit de Nantes, car ils n'en avaient accordé aucun — les mesures de rigueur, sont insuffisantes; seules, elles peuvent aisément devenir désastreuses. « Il faut tendre, écrivait-il au fils de Colbert, le marquis de Seignelay, à faire trouver aux peuples autant de douceur à rester dans le royaume, que de péril à entreprendre d'en sortir » (8 mars 1686). Fénelon sait ce que valent les conversions forcées : « Dans la situation où je vous représente les esprits, il nous serait facile de les faire tous confesser et communier, si nous voulions les en presser, et faire honneur à nos missions. Mais quelle apparence de faire confesser ceux qui ne reconnaissent point encore la vraie Église, ni sa puissance de remettre les péchés? Comment donner Jésus-Christ à ceux qui ne croient point le recevoir? » Lettre à Seignelay, 26 février 1686. Le vrai, le seul moyen de convertir, ce sont les moyens qui ont toujours été employés par les apôtres; ceux qu'en ce même temps Bourdaloue employait dans sa mission du Languedoc et des Cévennes. A des populations ignorantes et aigries par les maux qu'elles souffrent, il faut qu'on enseigne la doctrine catholique dans sa simplicité, « avec une autorité douce et insinuante. » Il faut des missionnaires zélés pour commencer l'œuvre des conversions; pour la continuer et pour l'affermir, il faut de bons curés. « Les jésuites (que Fénelon avait eus pour collaborateurs) commencent bien; mais le plus grand besoin est d'avoir des curés édifiants qui sachent instruire. Les peuples nourris dans l'hérésie ne se gagnent que par la parole. Un curé qui saura expliquer l'Évangile affectueusement, et entrer dans la confiance des familles, fera toujours ce qu'il voudra. Sans cela, l'autorité pastorale, qui est la plus naturelle et la plus efficace, demeurera toujours avilie avec scandale. Les peuples nous disent : Vous n'êtes ici qu'en passant, c'est ce qui les empêche de s'attacher entièrement à nous. La religion, avec le pasteur qui l'enseignera, prendra insensiblement rac ne dans les cœurs » (à Seignelay, 6 mars 1686). Fénelon demande aussi la diffusion, parmi les protestants, d'ouvrages orthodoxes. « Il nous faudrait une très grande quantité de livres, surtout de Nouveaux Testaments (sans doute, la traduction du P. Amelote), car on ne fait rien, si on n'ôte les livres hérétiques; et c'est mettre les gens au désespoir, que de les leur ôter, si on ne donne à mesure qu'on ôte » (à Seignelay, 26 février 1686); il demande la création d'écoles pour les deux sexes; il appelle des apôtres. « N'y aura-t-il pas des prêtres qui fassent pour la vérité ce que ces malheureux (les ministres protestants) ont fait efficacement pour l'erreur? M. de Saintes est bien à plaindre, dans ses bonnes intentions, d'avoir un grand diocèse où le commerce et l'hérésie font que peu de gens se destinent à être prêtres » (à Seignelay, 8 mars 1686).

4° *La retraite et l'éducation des filles.* — De retour à Paris, Fénelon rendit compte à Louis XIV de l'état dans lequel il avait laissé les provinces de l'ouest, et reprit la direction des *Nouvelles catholiques*. Il semblait devoir la garder longtemps. La malveillance de l'archevêque de Paris, Harlay, l'avait écarté de l'évêché de Poitiers qui lui était destiné; un peu plus tard, d'invraisemblables soupçons de jansénisme empêchèrent l'évêque de La Rochelle d'obtenir pour coadjuteur le jeune prêtre en qui vivait cependant la doctrine sans tache de M. Tronson et le pur esprit de Saint-Sulpice. Tel est du moins le récit de Bausset « qui utilise souvent, comme on sait, des documents encore inédits ou aujourd'hui perdus. » Maurice Masson, *Fénelon et Mme Guyon*, p. 90. Il se peut que Fénelon lui-même ait refusé des postes qu'on lui offrait; mais dans la lettre XXXVIe du recueil Masson dont nous parlerons plus tard, est-on autorisé à découvrir des *raisons de diplomatie supérieure*? « Si l'on me nommait à un évêché, demande Fénelon, ne pourrais-je pas, sans blesser l'abandon (à la volonté divine), refuser, supposé que je sois manifestement attaché ici (la maison des *Nouvelles catholiques*) à un travail actuel pour des choses plus importantes que toutes celles que je pourrais faire dans un diocèse? »

Durant ses années de laborieuse retraite, il écrivit, à la demande de la duchesse de Beauvilliers, son *Traité de l'éducation des filles*. Certes, des jeunes filles il ne veut point faire des pédantes; plus d'un de nos contemporains le trouverait même bien réservé, bien timide, dans le choix des études qu'il permet aux femmes. Fénelon trace cependant aux studieuses curiosités de la femme un programme assez étendu. « Il ne se borne pas aux éléments de la grammaire et du calcul : il pousse jusqu'aux notions de droit, en sorte que la femme éloignée de son mari ou devenue veuve puisse suivre ses intérêts. Pour celles qui ont du loisir et de la portée, non seulement il autorise les histoires grecque et romaine qui étaient en usage, mais il recommande l'histoire de France qui n'avait pas place encore dans les études des jeunes gens... Il n'interdit enfin ni l'éloquence, ni la poésie, ni la peinture, ni même le latin. » Octave Gréard, *L'éducation des femmes par les femmes*. Il veut que la femme soit sérieusement et pratiquement chrétienne, préservée des spéculations stériles ou périlleuses, appuyée sur la connaissance de l'histoire, car « la religion est une histoire et doit être enseignée historiquement, » c. VI; capable enfin de saisir et même d'exposer les preuves qui accréditent le christianisme et l'Église catholique devant la raison et devant la conscience.

5° *Précepteur des enfants de France.* — Une nomination éclatante tira Fénelon de la demi-obscurité, de l'oubli dans lequel, d'après une remarque moqueuse de M. de Harlay, il paraissait se complaire. Le 17 août 1689, le duc de Beauvilliers, gouverneur du duc de Bourgogne depuis la veille, proposa et fit agréer au roi l'abbé de Fénelon pour précepteur des enfants de France. Des amis puissants, Beauvilliers, Bossuet, Mme de Maintenon qui le goûtait alors, avaient agi pour lui, mais rien ne prouve que l'abbé de Fénelon ait essayé de se pousser à un tel emploi. Saint-Simon l'accuse d'une ambition qui aurait tour à tour cherché inutilement des appuis chez les jésuites, chez les jansénistes, et il ajoute qu'il se serait rabattu sur Saint-Sulpice. « En règle générale, dit Brunetière, il est toujours prudent de commencer par ne pas croire Saint-Simon. » *Manuel de l'histoire de la littérature française*, 1898, p. 246. Il n'avait que vingt-deux ans en 1697, lorsque l'archevêque de Cambrai quitta Versailles pour n'y jamais revenir. D'ailleurs, quelles preuves Saint-Simon allègue-t-il de ses assertions? Assurément, l'ambition imputée à Fénelon aurait été mal avisée de demander des secours à une Compagnie chez laquelle l'injurieux duc et pair se plaît à signaler « l'ignorance, la petitesse des pratiques, le défaut de protection, le manque de sujets de quelque distinction. »

Les félicitations de Saint-Sulpice furent empreintes d'une tristesse inquiète, même sévère. « En vérité, écrivait Tronson à son élève, votre poste est bien dangereux; et avouez de bonne foi... qu'il faut une vertu bien consommée pour s'y soutenir... Vos amis vous consoleront peut-être sur ce que nous n'avez pas recherché votre emploi..., mais il ne faut pas trop vous appuyer là-dessus. On a souvent plus de part à son élévation qu'on ne pense. » L'accent de Bossuet est autre que celui de Tronson; il exprime la joie du maître qui se retrouve dans son disciple, et de l'ami qui sent revivre dans le neveu devenu précepteur des princes un oncle toujours regretté. Lettre à la marquise de Laval, 19 août 1689.

Les trois fils du dauphin, les ducs de Bourgogne, d'Anjou et de Berri, étaient confiés à Fénelon, mais c'est surtout l'aîné, héritier de la couronne, qui appelait l'attention de la France et méritait les soins du précepteur. On sait le portrait que Saint-Simon a tracé du jeune prince; après une peinture dont certains traits conviennent à Néron, l'inimitable mémorialiste ajoute: « De cet abîme sortit un prince affable, doux, humain, modéré, patient, pénitent, etc. » Fénelon avait ainsi fait un miracle; mais ce miracle, Saint-Simon l'exagère non par sympathie pour le précepteur, mais pour relever un prince sur le règne duquel il fondait tant d'espérances. « La plupart des traits dont se compose la première partie de ces peintures... ne peut évidemment se rapporter à un enfant, mais à un jeune homme de dix-huit ans pour le moins. Or, le duc de Bourgogne n'a que sept ans lorsque Fénelon devient son précepteur. S'il était à dix-huit ans tel que le peint Saint-Simon, il s'ensuivrait que les dix premières années des leçons de Fénelon n'ont servi absolument à rien; et cela, justement dans la période où un enfant est le plus capable de se transformer... Ce qui augmente encore la difficulté, c'est que, lorsque le duc de Bourgogne a dix-huit ans (l'âge auquel peut convenir le portrait tracé par Saint-Simon), nous sommes en 1700; et depuis le 17 août 1697, Fénelon est exilé dans son diocèse; sans compter que, pendant les deux années qui ont précédé, il n'a passé qu'un trimestre par an auprès de son élève. En sorte que cette miraculeuse transformation d'une espèce de monstre en une espèce d'ange, Fénelon l'aurait opérée absent et de loin. » Jules Lemaître, *Fénelon*, leçon IVe. La vérité, c'est que, par des soins intelligents, assidus, infatigables, d'un adolescent extrêmement orgueilleux, follement violent, fantasque à l'excès, Fénelon fit le prince irréprochable dont la France espérait tant et qu'elle a tant regretté.

Cette éducation dont la sévérité effraierait la mollesse contemporaine (les jeunes princes déjeunaient de pain sec et ne buvaient que de l'eau rougie), mais qui ne connut pas les rigueurs de ce fouet que Montausier prodiguait au grand-dauphin son élève, fut profondément religieuse, elle fut aussi très littéraire. Le duc de Bourgogne lisait l'Écriture et en particulier les livres sapientaux; il ajoutait à ces lectures un choix de lettres de saint Jérôme, de saint Augustin, de saint Cyprien, de saint Ambroise. Dans sa *Lettre sur les occupations de l'Académie française — projet de poétique* — Fénelon rappelle l'étonnante précocité de son élève, les inquiétudes que le péril de Joas, et même les larmes que la douleur d'Orphée, une dernière fois séparé d'Eurydice, avaient coûtées à l'enfant, lecteur charmé de Racine et de Virgile. L'histoire tenait aussi dans cette éducation une large place; nous le savons par ces *Dialogues des morts*, que le précepteur composait au fur et à mesure que le prince avançait dans la connaissance des auteurs et des faits historiques; nous le saurions sans doute par cette *Vie de Charlemagne*, œuvre de Fénelon, laquelle périt probablement, en février 1697, dans l'incendie du palais archiépiscopal de Cambrai. Le *Télémaque* aussi, qui doit dater des années 1693, 1694, fut écrit pour l'éducation du duc de Bourgogne. Lorsqu'en 1699, au lendemain de la condamnation des *Maximes des saints*, le *Télémaque* parut par l'indiscrétion d'un copiste, les mécontents, nombreux en France, et l'Europe y virent une satire de Louis XIV et de son gouvernement; de là, une partie du succès de ce livre. Dans cette œuvre, où une pensée chrétienne se dissimule sous des symboles empruntés à Homère et à Virgile, et où le lettré peut, avec Chateaubriand, admirer, comme dans toutes les autres œuvres du même écrivain, *des longueurs et des lenteurs de grâces* (c'est Chactas qui parle ainsi dans les *Natchez*), on ne cherchera pas les plans politiques de Fénelon (Mentor s'y souvient trop quelquefois des théories antiques qui sacrifiaient l'individu et la famille à l'État); mais on rencontre l'esprit du gouvernement qu'il voulait inspirer à son élève. Jusqu'à la fin, Fénelon a déclaré qu'il n'avait jamais eu l'intention de peindre et de critiquer Louis XIV. « Pour Télémaque, écrivait-il au P. Le Tellier, ... je l'ai fait dans un temps où j'étais charmé des marques de confiance et de bonté dont le roi me comblait. Il aurait fallu que j'eusse été non seulement l'homme le plus ingrat, mais le plus insensé pour y faire des portraits satiriques et insolents. J'ai horreur de la seule pensée d'un tel dessein. » Au P. Le Tellier, *Fragments d'un Mémoire sur les affaires du jansénisme, et sur quelques autres affaires du temps*, 1710.

Laissons le duc d'Anjou qui porta sur le trône d'Espagne un regrettable mélange d'étroits scrupules et de vertus royales, et le duc de Berri qui n'eut que peu de temps Fénelon pour maître. On s'est demandé si, malgré des soins assidus, malgré des qualités rares auxquelles Saint-Simon a rendu un hommage presque attendri, le duc de Bourgogne a été le prince modèle, et s'il eût été le roi idéal que Fénelon s'était appliqué à former. Depuis plus d'un demi-siècle, l'histoire a jugé avec sévérité l'élève et le maître, le maître plus encore que l'élève. On a reproché au maître de n'avoir corrigé son élève qu'en le mâtant, on s'est même effrayé par avance d'un règne qui n'a point commencé. S. de Sacy, supposant que le duc de Bourgogne devenu roi eût fait de son ancien maître un premier ministre, écrit : « Avec Fénelon à Versailles, jamais le duc de Bourgogne n'eût pu être que le sujet et l'élève... Peut-être vaut-il mieux pour tout le monde que Fénelon soit resté un grand évêque exilé, le duc de Bourgogne un jeune prince enlevé à l'amour de la France. » *Variétés littéraires, morales et historiques*, t. I, p. 64-65. Mieux cependant eût valu sur le trône le duc de Bourgogne que Louis XV; mieux eût valu Fénelon premier ministre, même parfois trop autoritaire ou trop minutieux, que le régent, Dubois, le duc de Bourbon, voire le cardinal Hercule de Fleury.

6° *Fénelon à l'Académie.* — C'est durant son précepteurat, et comme précepteur des enfants de France, que Fénelon fut élu membre de l'Académie française, où il fut reçu par Bergeret en remplacement de Pellisson (31 mars 1693). C'est aussi au temps de son précepteurat qu'il écrivit cette lettre anonyme à Louis XIV dont l'authenticité est incontestable. « On voit, par le contexte, qu'elle a dû être écrite au plus tôt en 1691,

après la mort du marquis de Louvois, et au plus tard en 1695, avant la mort de M. de Harlay, archevêque de Paris. » Gosselin, *Histoire littéraire de Fénelon*, part. I, a. 6, sect. III. Le ton de cette lettre est dur; tous les reproches ne sont pas justifiés. Est-il vrai que ceux qui avaient élevé Louis XIV lui aient donné « la crainte de tout mérite éclatant? » Mais Louis XIV avait compris Turenne, distingué le bourgeois Colbert, admiré Bossuet, choisi Fénelon lui-même. Les ministres sont jugés avec une sévérité qui exclut toute justice. Colbert n'avait écarté ni Duquesne ni Vauban; Louvois n'avait pas écarté Vauban, Catinat, Schonberg. C. Gaillardin, *Histoire de Louis XIV*, t. v, p. 444 sq. Ce qu'il faut louer dans cette lettre, c'est la peinture émue que l'auteur y trace des maux de la France, afin d'amener le roi à y remédier. Elle montre l'esprit que le précepteur avait porté à la cour, et l'indépendance qui lui était laissée dans ses fonctions. « Ce ne fut point l'écueil de sa fortune, » dit Paul Janet, employant un mot bien profane. L'écueil fut l'affaire du quiétisme.

7° *Le quiétisme.* — Le prêtre aragonais Michel de Molinos avait répandu dans le royaume de Naples des doctrines qui, retranchant de l'âme tout effort, tout acte, toute résistance aux convoitises de sa partie inférieure, toute espérance de la béatitude promise, toute réflexion sur elle-même, sur l'humanité sainte du Sauveur, sur les attributs de Dieu, sur le mystère de la Trinité, la plongeaient tout entière dans la contemplation de l'essence divine, où elle était censée trouver une pleine *quiétude*. La constitution d'Innocent XI, *Cælestis pastor* (20 novembre 1687), condamna soixante-huit propositions de Molinos; mais si les pires conséquences de ce qu'on appelait le *quiétisme* furent rejetées ou n'osèrent plus s'avouer, un quiétisme, adouci sans doute et épuré, allait s'introduire en France dans les ouvrages et par l'influence d'une femme.

Jeanne Rouvier de la Motte, veuve de Guyon qui entreprit le canal de Briare, s'était donnée à la pratique des bonnes œuvres avec un dévouement qui lui valut l'estime des évêques de Genève (d'Arenthon) et de Verceil. A ses débuts, on a signalé chez elle des dons éminents, abbé Gombault, *Mme Guyon*, 1910, mais à des vertus que contestèrent la prévention ou la calomnie, elle joignait une imagination ardente, qu'exalta encore la direction du barnabite Lacombe. Elle écrivit divers livres, étranges par le langage, par la doctrine, par les prophéties qu'ils contiennent : *Moyen court de faire oraison*; *Explication du Cantique des cantiques*, etc. En 1687, l'archevêque de Paris, Harlay, fit emprisonner Lacombe qui devait mourir fou en 1699, après avoir souscrit, l'année précédente, d'infamants aveux arrachés par la contrainte. Mme Guyon, sortie d'une détention de huit mois au couvent de la Visitation Saint-Antoine où elle avait été enfermée par ordre royal, était à cette date (1687) patronnée par d'illustres amitiés. Mme de la Maisonfort, sa parente, la duchesse de Charost, Mme de Miramion, le duc et la duchesse de Beauvilliers professaient pour elle une affectueuse estime. Mme de Maintenon l'avait introduite à Saint-Cyr où sa doctrine était goûtée. Cette doctrine, nous allons la résumer. D'après Mme Guyon, même dans la vie présente, la perfection de l'homme consiste en un acte continuel de contemplation et d'amour de Dieu, lequel, une fois produit, subsiste toujours à moins qu'on ne le révoque expressément. Il suivait de ce principe qu'une âme arrivée à la perfection n'est plus obligée aux actes explicites, distincts de l'acte de charité. Dans cet état de perfection, l'âme doit être indifférente à toutes choses, aux biens spirituels et au salut autant qu'aux biens temporels. Dans cet état aussi, l'âme doit rejeter toute idée distincte et par conséquent même la pensée des attributs de Dieu et des mystères de Jésus-Christ.

C'est en octobre 1688 que Mme Guyon se rencontra au château de Beynes, près de Versailles, chez la duchesse de Charost, avec Fénelon. Ils ne s'entendirent pas tout de suite. Le futur archevêque était « trop accoutumé à se servir de sa raison, » comme le lui reproche Mme Guyon, pour accepter tout de suite une doctrine que recommandait médiocrement le passé errant de la prophétesse. Les affinités de son âme tendre et parfois subtile l'attirèrent cependant vers une doctrine dans laquelle il croyait reconnaître l'enseignement d'écrivains chers à l'Église. Il éprouva pour Mme Guyon une sympathie et une admiration qu'il n'a jamais désavouées. « Je l'estimai beaucoup, écrivait-il; je la crus fort expérimentée et éclairée dans les voies intérieures, quoiqu'elle fût très ignorante. Je crus apprendre plus sur la pratique de ces voies en examinant avec elle ses expériences, que je n'eusse pu faire en consultant des personnes fort savantes, mais sans expérience pour la pratique. » *Réponse à la Relation sur le quiétisme*, c. I, n. 5. Et à l'abbé de Chanterac qui le représentait à Rome, il mandait : « Pour Mme Guyon, ne craignez point de dire qu'en croyant toujours ses livres censurables, ne connaissant point ses visions et ne doutant jamais de ses mœurs, je l'ai estimée, révérée comme une sainte, et crue très expérimentée sur l'oraison » (6 septembre 1698). Fénelon n'est-il pas allé plus loin? n'a-t-il pas accepté la direction de cette femme, dont sans doute il juge les ouvrages dignes de censure, faute d'une théologie suffisante chez leur auteur, mais dont il loue la piété et l'expérience dans les voies de Dieu? Il faut répondre par l'affirmation si l'on regarde comme authentiques les lettres attribuées à Fénelon par le pasteur vaudois Philippe Dutoit, qui les publia en 1767-1768, et qu'a rééditées en 1907, avec un soin scrupuleux et une rare érudition, M. Maurice Masson, professeur de littérature française à l'université de Fribourg en Suisse. M. Gosselin les avait écartées de son édition des *Œuvres complètes* de l'archevêque de Cambrai. Aux yeux du savant sulpicien, l'absence d'esprit critique chez Dutoit, son enthousiasme pour Mme Guyon, les contradictions manifestes que l'on signale entre cette correspondance et les écrits publiés par Fénelon, rendent irrecevable le témoignage du pasteur vaudois. « L'excellent abbé Gosselin, dit M. Maurice Masson, aurait passé outre si ces textes nouveaux lui avaient paru dignes de leur auteur. Mais — et c'est pour lui l'argument décisif qu'il indique en manière de conclusion — cette correspondance... aurait déparé l'austère élégance du Fénelon idéal qu'il se plaisait à reconstituer. Donner à son héros une position qu'il jugeait ridicule l'aurait fait souffrir... » *Introduction*, p. XVIII. De fait, si, comme de bons juges le pensent, la correspondance éditée par M. Maurice Masson après Dutoit est authentique, Fénelon en sort amoindri. On s'afflige des puérilités auxquelles se complaît l'ami de Mme Guyon, des rêves qu'elle lui raconte, des projets qu'elle lui expose. Une telle amitié, surtout telle qu'elle ressort du recueil de Dutoit, a été nuisible à son autorité; elle nuit encore à sa mémoire; mais lui a-t-elle servi à quelque chose, sinon à provoquer dans son âme, après sa condamnation, une humiliation bienfaisante? On a écrit qu'avant sa rencontre avec cette femme, Fénelon avait été « un abbé mondain, presque précieux, » et que Mme Guyon lui avait communiqué le recueillement et le goût de Dieu. De celui, dit-on encore, « qui sans elle n'aurait été qu'un homme d'esprit, cette demi-sainte, demi-folle, a fait un type d'humanité. » A de telles assertions, M. Gosselin n'eût pas souscrit, et, j'en suis sûr, il en est beaucoup qui, peut-être sans pousser aussi loin que ce vénérable sulpicien le culte de Fénelon, ne souscriraient point non plus. Que, d'après Brunetière, les lettres de la jeunesse de Fénelon soient « marquées aux signes de la préciosité; » la préciosité est un défaut littéraire qui ne nuit pas plus à la piété, que les *jeux de mots* de saint Pierre Chrysologue (l'expression est de Fénelon lui-même, *Lettre sur les occupations de l'Académie française*, 4), que les subtilités de saint Augustin, mêlées à tant de traits sublimes ou touchants, n'ont nui à la sainteté de ces éminents personnages. Quant au reproche de mondanité, sur quoi le fonde-t-on? Élève de ce Saint-Sulpice auquel il fut « toute sa vie dévoué avec un véritable attendrissement de cœur » (lettre à M. Leschassier, 22 mars 1706), dont il a tant goûté « l'esprit de simplicité et l'éloignement du siècle » (*ibid.*), il n'a donné à personne le droit de soupçonner qu'il lui ait jamais été infidèle. Nous avons remarqué l'esprit de zèle qui éclate dans ce sermon pour la fête de l'Épiphanie (6 janvier 1686), antérieur de trois ans à sa première rencontre avec Mme Guyon. Et de ce règlement de vie, rédigé avant 1683, vraisemblablement pour la duchesse de Beauvilliers, dira-t-on que la piété est absente?

Godet des Marais, évêque de Chartres, dans le diocèse duquel était située la maison de Saint-Cyr, prélat instruit et pieux, inquiéta Mme de Maintenon sur les idées de Mme Guyon. Tronson et Bourdaloue partageaient les craintes de l'évêque de Chartres. Fénelon engagea Mme Guyon à soumettre sa doctrine à Bossuet; celle-ci remit à l'évêque de Meaux sa *Vie* écrite par elle-même. Bossuet, avec cette ironie grave où il excelle, en cite des fragments dans sa *Relation sur le quiétisme*. Il crut avoir désabusé Mme Guyon, et il s'efforça de désabuser Fénelon, lequel, trop porté à confondre la doctrine du pur amour avec des erreurs qui la compromettraient s'il était possible, excusait les inexactitudes de langage d'une femme; à propos des grâces extraordinaires qu'elle prétendait avoir reçues, il rappelait saint Paul contraint par les nécessités de son ministère à faire son propre éloge, et disait avec l'apôtre qu'il faut éprouver les esprits. Mme Guyon demanda des juges, mi-partie ecclésiastiques et laïques, on ne lui accorda que des juges ecclésiastiques; c'étaient Bossuet, Noailles, évêque de Châlons, et le supérieur général de Saint-Sulpice, M. Tronson. Entre eux, du 10 juillet 1694 au 10 mars 1695, non sans des interruptions que nécessitaient les fonctions épiscopales de Bossuet et de Noailles, se tinrent, dans la maison de campagne du séminaire de Saint-Sulpice, les célèbres conférences d'Issy, destinées à marquer les limites de la vraie et de la fausse mysticité. Fénelon s'engageait beaucoup, lorsqu'il écrivait à Bossuet : « ...Je suis dans vos mains comme un petit enfant... Quand même ce que je crois avoir lu me paraîtrait plus clair que deux et deux font quatre, je le croirais encore moins clair que mon obligation de me défier de mes lumières, et je leur préférerais celles d'un évêque tel que vous... » Lettre du 28 juillet 1694. Il ajoutait : « Je tiens trop à la tradition pour vouloir en arracher celui qui en doit être la principale colonne en nos jours... » Cette confiance en Bossuet faiblit le jour où Fénelon s'aperçut que l'évêque de Meaux, en qui revivait toute la tradition des premiers siècles, n'avait jamais lu saint François de Sales ni saint Jean de la Croix. *Réponse à la Relation sur le quiétisme*, c. II, n. 18. D'ailleurs, dès à présent, il fait, sous la forme la plus humble, des réserves qui atténuent singulièrement ce qui précède. « Quoique mon opinion sur l'amour pur et sans intérêt propre ne soit pas conforme à votre opinion particulière, vous ne laissez pas de permettre un sentiment qui est devenu le plus commun dans toutes les écoles, et qui est manifestement celui des auteurs que je cite. »

II. L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI. — 1° *Nomination.* — Un événement considérable allait changer la vie de Fénelon, et faire d'un disciple docile, même trop docile du moins en paroles, l'égal de son maître. La mort de M. de Bryas laissait vacant l'archevêché de Cambrai. En vertu d'un indult d'Innocent XII (car le concordat de 1516 s'appliquait seulement aux provinces qui, à cette date, composaient le royaume de France), Louis XIV y appela l'abbé de Fénelon. Cet *évêché de campagne*, comme le nomme dédaigneusement Saint-Simon, conférait à l'élu les titres de duc de Cambrai et de prince du Saint-Empire; il lui valait un revenu de 200 000 livres. Cambrai enfin, en voie directe, n'était qu'à 35 lieues de Paris; le nouvel archevêque pouvait donc entretenir avec ses élèves et avec la cour des relations assez fréquentes. Désireux de garder Fénelon comme précepteur des jeunes princes, Louis XIV lui avait dit : « Les canons ne vous obligent qu'à neuf mois de résidence; vous ne donnerez à mes petits-enfants que trois mois, et vous gouvernerez de Cambrai leur éducation pendant le reste de l'année, comme si vous étiez à Versailles. » Fénelon, pourvu d'un archevêché dont les amples revenus suffisaient, et au delà, à toutes les exigences de sa charge, se démit de l'abbaye de Saint-Valéry qui lui avait été conférée en 1694. Nous le verrons même offrir pour les besoins de l'État l'abandon de sa pension de précepteur des enfants de France. Le roi loua le procédé et ne voulut pas en profiter.

2° *Continuation des conférences d'Issy.* — Nommé à l'archevêché de Cambrai, Fénelon fut associé aux conférences d'Issy. Trente articles avaient été rédigés. Nous les donnons.

1° Tout chrétien en tout état, quoique non à tout moment, est obligé de conserver l'exercice de la foi, de l'espérance et de la charité, et d'en produire les actes comme de trois vertus distinguées (distinctes).

2° Tout chrétien est obligé d'avoir la foi explicite en Dieu tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, rémunérateur de ceux qui le cherchent, et en ses autres attributs également révélés, et à faire des actes de cette foi en tout état, quoique non à tout moment.

3° Tout chrétien est pareillement obligé à la foi explicite en Dieu Père, Fils et Saint-Esprit, et à faire des actes de cette foi en tout état, quoique non à tout moment.

4° Tout chrétien est de même obligé à la foi explicite en Jésus-Christ Dieu et homme, comme médiateur, sans lequel on ne peut approcher de Dieu, et à faire des actes de cette foi en tout état, quoique non à tout moment.

5° Tout chrétien en tout état, quoique non à tout moment, est obligé de vouloir, désirer et demander explicitement son salut éternel, comme chose que Dieu veut, et qu'il veut que nous voulions pour sa gloire.

6° Dieu veut que tout chrétien, en tout état, quoique non à tout moment, lui demande expressément la rémission de ses péchés, la grâce de n'en plus commettre, la persévérance dans le bien, l'augmentation des vertus, et toute autre chose requise pour le salut éternel.

7° En tout état, le chrétien a la concupiscence à combattre, quoique non toujours également; ce qui l'oblige en tout état, quoique non à tout moment, à demander force contre les tentations.

8° Toutes ces propositions sont de la foi catholique, expressément contenues dans le symbole des apôtres, et dans l'oraison dominicale, qui est la prière commune et journalière de tous les enfants de Dieu; ou même expressément définies par l'Église, comme celle de la demande de la rémission des péchés, et du don de persévérance, et celle du combat de la convoitise, dans les conciles de Carthage, d'Orange et de Trente : ainsi les propositions contraires sont formellement hérétiques.

9° Il n'est pas permis à un chrétien d'être indifférent pour son salut, ni pour les choses qui y ont rapport. La sainte indifférence regarde les événements de cette vie (à la réserve du péché) et la dispensation des consolations ou sécheresses spirituelles.

10° Les actes mentionnés ci-dessus ne dérogent point à la plus grande perfection du christianisme, et ne cessent pas d'être parfaits pour être aperçus, pourvu qu'on en rende grâces à Dieu, et qu'on les rapporte à sa gloire.

11° Il n'est pas permis au chrétien d'attendre que Dieu lui inspire ces actes par voie et inspiration particulière; et il n'a besoin pour s'y exciter que de la foi qui lui fait connaître la volonté de Dieu signifiée et déclarée par ses commandements, et des exemples des saints, en supposant toujours le secours de la grâce excitante et prévenante. Les trois dernières propositions sont des suites manifestes des précédentes, et les contraires sont téméraires et erronées. (Le 12e et le 13e articles ont été ajoutés plus tard.)

14° Le désir qu'on voit dans les saints, comme dans saint Paul et dans les autres, de leur salut éternel et parfaite rédemption, n'est pas seulement un désir ou appétit indélibéré, mais, comme l'appelle saint Paul, une bonne volonté que nous devons former et opérer librement en nous avec le secours de la grâce, comme parfaitement conforme à la volonté de Dieu. Cette proposition est clairement révélée, et la contraire est hérétique.

15° C'est pareillement une volonté conforme à celle de Dieu, et absolument nécessaire en tout état, quoique non à tout moment, de vouloir ne pécher pas; et non seulement de condamner le péché, mais encore de regretter de l'avoir commis, et de vouloir qu'il soit détruit en nous par le pardon.

16° Les réflexions sur soi-même, sur ses actes et sur les dons qu'on a reçus, qu'on voit partout pratiquées par les prophètes et par les apôtres, pour rendre grâces à Dieu de ses bienfaits, et pour autres fins semblables, sont proposées pour exemples à tous les fidèles, même les plus parfaits, et la doctrine qui les en éloigne est erronée et les approche de l'hérésie.

17° Il n'y a de réflexions mauvaises et dangereuses que celles que l'on fait sur les dons qu'on a reçus pour repaître son amour-propre, se chercher un appui humain, ou s'occuper trop de soi-même.

18° Les mortifications conviennent à tout état du christianisme, et y sont souvent nécessaires; et en éloigner les fidèles, sous prétexte de perfection, c'est condamner ouvertement saint Paul, et présupposer une doctrine erronée et hérétique.

19° L'oraison perpétuelle ne consiste pas dans un acte perpétuel et unique qu'on suppose sans interruption, et qui ne doit jamais se réitérer; mais dans une disposition et préparation habituelle et perpétuelle à ne rien faire qui déplaise à Dieu, et à faire tout pour lui plaire. La proposition contraire, qui exclurait en quelque état que ce fût, même parfait, toute pluralité et succession d'actes, serait erronée et opposée à la tradition de tous les saints.

20° Il n'y a point de traditions apostoliques que celles qui sont reconnues par toute l'Église, et dont l'autorité est décidée par le saint concile de Trente. La proposition contraire est erronée, et les prétendues traditions apostoliques secrètes seraient un piège pour les fidèles, et un moyen d'introduire toutes sortes de mauvaises doctrines.

21° L'oraison de simple présence de Dieu, ou de remise et de quiétude, et les autres oraisons extraordinaires même passives, approuvées par saint François de Sales et les autres docteurs spirituels reçus dans toute l'Église, ne peuvent être tenues pour suspectes sans une insigne témérité; et elles n'empêchent pas qu'on ne demeure toujours disposé à produire en temps convenable tous les actes ci-dessus marqués : les réduire en actes implicites ou éminents en faveur des plus parfaits, sous prétexte que l'amour de Dieu les renferme tous d'une certaine manière, c'est en éluder l'obligation, et en détruire la distinction qui est révélée de Dieu.

22° Sans ces oraisons extraordinaires, on peut devenir un très grand saint, et atteindre à la perfection du christianisme.

23° Réduire l'état intérieur et la purification de l'âme à ces oraisons extraordinaires, c'est une erreur manifeste.

24° C'en est une également dangereuse, d'exclure de l'état de contemplation les attributs, les trois personnes divines et les mystères du Fils de Dieu incarné, surtout celui de la croix et celui de la résurrection; et toutes les choses qui ne sont vues que par la foi sont l'objet du chrétien contemplatif.

25° Il n'est pas permis à un chrétien, sous prétexte d'oraison passive ou autre extraordinaire, d'attendre dans la conduite de la vie, tant au spirituel qu'au temporel, que Dieu le détermine à chaque acte par voie et inspiration particulière; et le contraire induit à tenter Dieu, à illusion et à nonchalance.

26° Hors le cas et les moments d'inspiration prophétique ou extraordinaire, la véritable soumission que toute âme chrétienne, même parfaite, doit à Dieu, est de se servir des lumières naturelles et surnaturelles qu'elle en reçoit, et des règles de la prudence chrétienne, en présupposant toujours que Dieu dirige tout par sa providence, et qu'il est auteur de tout bon conseil.

27° On ne doit point attacher le don de prophétie, et encore moins l'état apostolique, à un certain état de perfection et d'oraison; et les y attacher, c'est induire à illusion, témérité et erreur.

28° Les voies extraordinaires, avec les marques qu'en ont données les spirituels approuvés, selon eux-mêmes, sont très rares, et sont sujettes à l'examen des évêques, supérieurs ecclésiastiques, et docteurs qui doivent en juger, non tant selon les expériences que selon les règles immuables de l'Écriture et de la tradition : enseigner et pratiquer le contraire est secouer le joug de l'obéissance qu'on doit à l'Église.

29° S'il y a ou s'il y a eu en quelque endroit de la terre un très petit nombre d'âmes d'élite, que Dieu, par des préventions particulières et extraordinaires qui lui sont connues, meuve à chaque instant de telle manière à tous actes essentiels du christianisme et aux autres bonnes œuvres, qu'il ne soit pas nécessa re de leur rien prescrire pour s'y exciter, nous le laissons au jugement de Dieu; et sans avouer de pareils états, nous disons seulement dans la pratique, qu'il n'y a rien de si dangereux, ni de si sujet à illusion, que de conduire les âmes comme si elles y étaient arrivées, et qu'en tout cas ce n'est point dans ces préventions que consiste la perfection du christianisme.

30° Dans tous les articles susdits, en ce qui concerne la concupiscence, les imperfections, et principalement le péché, pour l'honneur de Notre-Seigneur, nous n'entendons pas comprendre la très sainte Vierge sa mère.

31° Pour les âmes que Dieu tient dans les épreuves, Job, qui en est le modèle, leur apprend à profiter du rayon qui revient par intervalles, pour produire les actes les plus explicites de foi, d'espérance et d'amour. Les spirituels leur enseignent à les trouver dans la cime et plus haute partie de l'esprit. Il ne faut donc pas leur permettre d'acquiescer à leur désespoir et damnation apparente, mais avec saint François de Sales les assurer que Dieu ne les abandonnera pas.

32° Il faut bien en tout état, principalement en ceux-ci, adorer la justice vengeresse de Dieu, mais non jamais souhaiter qu'elle s'exerce sur nous en toute rigueur, puisque même un des effets de cette rigueur est de nous priver de l'amour. L'abandon du chrétien est de rejeter en Dieu toute son inquiétude, mettre en sa bonté l'espérance de son salut, et, comme l'enseigne saint Augustin après saint Cyprien, lui donner tout, *ut totum detur Deo*.

Lorsque les controverses provoquées par le quiétisme se furent aigries, Bossuet se plaignit non sans hauteur du refus opposé par Fénelon. « Qu'avons-nous à dire? demanda-t-il. — Qu'il dissimulait? Ou bien, qu'étant tout ce qu'il pouvait être, il est entré dans d'autres desseins, et l'a pris d'un autre ton?... A quoi servent les raisonnements quand les faits parlent? Ces faits montrent une règle et une raison plus simple et plus naturelle pour juger des changements de conduite; c'est en un mot d'être archevêque ou de ne l'être pas... » *Relation sur le quiétisme*, sect. v, 21, 22. De fait, la situation était changée; l'archevêque de Cambrai était un autre personnage que l'abbé de Fénelon. Quatre articles furent ajoutés, qui complétaient la doctrine émise dans les propositions précédentes, et Fénelon consentit à souscrire le tout. Nous donnons ces articles conformément à l'ordre qu'ils occupent dans la déclaration d'Issy.

12° Par les actes d'obligation ci-dessus marqués, on ne doit pas entendre toujours des actes méthodiques et arrangés; encore moins des actes réduits en formule et sous certaines paroles, ou des actes inquiets et empressés; mais des actes sincèrement formés dans le cœur, avec toute la sainte douceur et simplicité qu'inspire l'esprit de Dieu.

13° Dans la vie et dans l'oraison la plus parfaite, tous ces actes sont unis dans la seule charité, en tant qu'elle anime toutes les vertus, et en commande l'exercice, selon ce que dit saint Paul : *La charité souffre tout, elle croit tout, elle espère tout, elle soutient tout*. Or on en peut dire autant des autres actes du chrétien, dont elle règle et prescrit les exercices distincts, quoiqu'ils ne soient pas toujours sensiblement et distinctement aperçus.

33° On peut aussi inspirer aux âmes pieuses et vraiment humbles une soumission et consentement à la volonté de Dieu, quand même, par une très fausse supposition, au lieu des biens éternels qu'il a promis aux âmes justes, il les tiendrait, par son bon plaisir, dans des tourments éternels, sans néanmoins qu'elles soient privées de sa grâce et de son amour, qui est un acte d'abandon parfait, et d'un amour pur, pratiqué par des saints, et qui le peut être utilement, avec une grâce très particulière de Dieu par les âmes vraiment parfaites, sans déroger à l'obligation des autres actes ci-dessus marqués, qui sont essentiels au christianisme.

34° Au surplus, il est certain que les commençants et les parfaits doivent être conduits, chacun selon sa voie, par des règles différentes, et que les derniers entendent plus haut et plus à fond les vérités chrétiennes.

Bossuet et Noailles avaient condamné les ouvrages de Mme Guyon sans toutefois la nommer; et Bossuet, rassuré par l'apparente soumission de cette femme qui s'était retirée dans son diocèse, l'admit aux sacrements et lui donna un certificat d'orthodoxie (1er juillet 1695) dont elle devait abuser. Sortie secrètement de Meaux et cachée à Paris, elle répandit ses erreurs, et refusa d'abord la rétractation qu'exigeait Noailles, devenu archevêque. Après diverses captivités, elle fut mise en liberté le 21 mars 1703. C'est à Blois qu'elle mourut le 9 juin 1717. Nous allons voir à quel point Fénelon lui demeura obstinément fidèle.

Le 10 juillet 1695, l'archevêque de Cambrai avait été sacré à Saint-Cyr, dans la chapelle de Saint-Louis, en présence de ses royaux élèves et de Mme de Maintenon, par l'évêque de Meaux assisté des évêques de Châlons et d'Amiens. Bossuet, qui plus tard eut le tort de s'en défendre, avait manifesté le désir très légitime d'accomplir cet acte de paternité spirituelle. Quand il eut écrit, dans sa *Relation sur le quiétisme*, qu'il regardait depuis longtemps Fénelon comme imbu de cette erreur, l'archevêque de Cambrai lui demanda pourquoi il avait été si empressé d'imposer les mains, sans rétractation préalable, à un fauteur d'hérésie; et, pour rappeler un mot tristement célèbre, au *Montan* d'une autre *Priscille*. *Réponse à la Relation sur le quiétisme*, c. IV.

Bossuet et Fénelon avaient tous deux souscrit les articles d'Issy; mais les deux ouvrages qui parurent presque en même temps, l'*Instruction pastorale sur les états d'oraison*, et l'*Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*, montrèrent que leurs auteurs ne les entendaient ni ne les interprétaient de la même manière. Bossuet publia en mars 1697 le premier traité de son *Instruction pastorale sur les états d'oraison*, où sont combattues les erreurs des nouveaux mystiques. Le second traité, retrouvé et imprimé en 1897 par M. Levesque, de la Compagnie de Saint-Sulpice, donne les principes de l'oraison chrétienne.

Le traité publié par Bossuet comprend dix livres et se divise en deux parties. On y retrouve Bossuet tout entier avec sa plénitude de doctrine et son éloquence. Le côté faible, c'est qu'il ne discerne pas d'un clair regard le motif spécifique de la charité : la perfection souveraine aimée d'un amour qui n'exclut pas l'espérance, mais qui en fait abstraction; sur ce point, Fénelon aura raison. « Pour Bossuet, a dit M. Levesque parlant du second traité, et cette remarque s'applique aussi au premier, l'amour de charité ne va pas sans l'amour de la béatitude *dont le motif est essentiel à tous nos actes*. » *Instruction sur les états d'oraison, second traité, Introduction*, 4. Les suppositions impossibles par lesquelles certains saints, dans un excès d'amour, renonçaient au salut, attirent peu Bossuet; toutefois, sa connaissance et son estime de la tradition le gardent de tout jugement qui serait irrévérencieux et injuste. Bossuet avait communiqué à l'archevêque de Cambrai son manuscrit, et lui demandait une approbation qui eût mis en évidence l'accord des conférenciers d'Issy. Cette approbation, Fénelon la refusa; il ne voulait ni adopter publiquement des idées qui toutes n'étaient pas les siennes, ni joindre son suffrage à la condamnation dont l'évêque de Meaux frappait les ouvrages de Mme Guyon. Voir lettre à Mme de Maintenon, 7 mars 1696. « Plusieurs croiront, disait Bossuet, que ces livres (ceux de Falconi, de Molinos, de Malaval, de Mme Guyon) ne méritent que du mépris, surtout celui qui a pour auteur François Malaval, un laïque sans théologie (sur Malaval, voir l'abbé Dassy, *Malaval, l'aveugle de Marseille*, dans les *Mémoires de l'Académie de Marseille*, 1868-1869), et les deux qui sont composés par une femme, comme sont le *Moyen court et facile* et l'*Interprétation du Cantique des cantiques*... »

De son côté, Fénelon avait composé l'*Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*. Par suite de l'indiscrète précipitation du duc de Chevreuse, le livre des *Maximes* parut dès février 1697, quarante jours avant l'*Instruction sur les états d'oraison*. Au dire de Fénelon, l'ouvrage avait été revu et approuvé par Noailles, devenu archevêque de Paris, par Tronson et Pirot. Sur l'approbation donnée par ce dernier docteur, voir Charles Urbain, *Revue d'histoire littéraire de la France*, 15 avril-15 juillet 1896. Nous savons la médiocre estime où Fénelon tenait l'archevêque de Paris, « esprit court et confus. » Lettre au duc de Beauvilliers, 30 novembre 1699. Quant à Tronson, s'il ne blâme pas, il n'approuve point davantage; le prudent sulpicien avoue qu'il a trouvé dans les *Maximes* « des endroits qui le passaient; » il s'en rapporte au jugement de l'archevêque de Paris que Fénelon lui a dit favorable. De fait, l'archevêque de Cambrai entrait seul dans le champ de bataille.

3° *Doctrine des Maximes des saints*. — Nous allons résumer le livre des *Maximes* d'après l'analyse que M. Gosselin en a donnée. Fénelon distingue d'abord cinq amours ou plutôt, comme il l'explique lui-même, cinq états différents d'amour de Dieu : 1° l'*amour purement servile*, qui aime Dieu pour des biens distincts de lui; 2° l'*amour de pure concupiscence* par lequel on n'aime Dieu que comme l'instrument unique de félicité que l'on rapporte uniquement à soi; 3° l'*amour d'espérance* dans lequel le motif de notre bonheur prévaut encore sur celui de la gloire de Dieu... Cet amour n'est pas entièrement intéressé, car il est mélangé d'un commencement d'amour de Dieu pour lui-même, mais le motif de notre propre intérêt est son motif principal et dominant; 4° l'*amour intéressé*, amour de charité mélangé de quelque reste d'intérêt propre, mais qui est le véritable amour justifiant, parce que le motif désintéressé y domine; 5° le *pur amour* ou la *parfaite charité*, « qui est une charité pure, et sans aucun mélange du motif de l'intérêt propre. Ni la crainte des châtiments, ni le désir des récompenses n'ont plus de part à cet amour. Ces paroles, remarque M. Gosselin, « renferment la première proposition condamnée » par le bref d'Innocent XII. » Après ces notions préliminaires, Fénelon divise son ouvrage en 45 articles. Chaque article renferme deux parties : la première, intitulée *article vrai*, expose la doctrine des vrais mystiques sur le pur amour; la seconde, intitulée *article faux*, montre les abus que l'on fait ou que l'on peut faire de la doctrine des saints... Toutes les erreurs qu'il (le livre) renferme peuvent, au jugement de Bossuet, *Avertissement sur les écrits de M. de Cambrai*, II, se réduire à quatre principales : 1° Il y a dans cette vie un état habituel de pur amour, dans lequel le désir du salut éternel n'a plus lieu. 2° Dans les dernières épreuves de la vie intérieure, une âme peut être persuadée, d'une persuasion invincible et réfléchie, qu'elle est justement réprouvée de Dieu, et, dans cette persuasion

faire à Dieu le *sacrifice absolu* de son bonheur éternel. 3° Dans l'état du pur amour, l'âme est indifférente pour sa propre perfection et pour les pratiques de vertu. 4° Les âmes contemplatives perdent, en certains états, la vue distincte, sensible et réfléchie de Jésus-Christ... Pour comprendre dans cette analyse toutes les propositions du livre des *Maximes* condamnées par le bref d'Innocent XII, il faut ajouter deux autres erreurs à celles que nous avons exposées : 1° Tous les fidèles ne sont pas également appelés à la perfection, et n'ont pas la grâce qui les y pourrait conduire... 2° L'oraison ordinaire n'est que pour les imparfaits, et l'oraison extraordinaire est essentielle à la perfection. *Histoire littéraire de Fénelon, Analyse de la controverse du quiétisme*, a. 2, *Quiétisme mitigé du livre des Maximes*, p. 76-84.

« L'œuvre n'était pas encore parue, que l'auteur éprouvait le besoin de lui ajouter quelques correctifs, quelques atténuations avant de la livrer au public. » Albert Chérel, *Édition critique des Maximes des saints*, introduction. Fénelon prépara une seconde édition des *Maximes*, revue, corrigée et fort augmentée par lui-même, avec l'aide de ses amis, à la suite des premières critiques de ses adversaires. M. Chérel s'est demandé si Rome aurait condamné la seconde édition comme elle a fait de la première. «On en peut douter, dit-il, car un certain nombre de passages visés par le bref se trouvent modifiés ici. » Et cependant, il reconnaît que pour d'autres passages les corrections sont fort légères, que beaucoup sont laissés indemnes de tout changement, et il conclut : « La doctrine des Maximes eût donc paru peut-être encore sur certains points erronée et dangereuse. »

4° *Discussion des Maximes.* — L'opinion, qui devait plus tard se retourner en faveur de Fénelon, accueillit mal son livre. « Vous avez peu de partisans dans cette affaire, écrivait à l'auteur des *Maximes* l'un de ses plus courageux et dévoués amis, M. de Brisacier, supérieur du séminaire des Missions étrangères... Il est vrai qu'il ne se trouve presque personne qui ose vous soutenir ni dans la forme ni dans le fond; et vos meilleurs amis sont désolés de vous voir engagé dans une carrière dont vous ne pouvez sortir avec un entier agrément, et où certainement vous n'aviez nulle obligation d'entrer pour la gloire de Dieu, qui au contraire en souffrira. » Bossuet se tut pendant quinze jours, tout occupé à l'étude du livre de Fénelon; puis il rompit le silence. Est-il vrai que l'évêque de Meaux « ait demandé pardon au roi de ne lui avoir pas révélé le fanatisme de son confrère? » C'est ce qu'affirment, sans le prouver, le chevalier de Ramsay et le marquis de Fénelon; rappelons-nous d'ailleurs que le mot *fanatisme* n'avait pas au XVIIe siècle le sens odieux qu'il a de nos jours. « Croire sans comprendre, ni ce qu'on croit ni pourquoi on croit, ni si c'est Dieu qu'on croit, c'est fanatisme, c'est enthousiasme extravagant, » lisons-nous dans une des lettres attribuées à Fénelon par Dutoit et par M. Masson, *Fénelon et Mme Guyon*, lettre XCII^e^, p. 247; et c'est le même sens que l'archevêque de Cambrai donne au mot *fanatisme* dans ses lettres incontestablement authentiques sur la religion.

Au début de la controverse, les sentiments de Bossuet n'étaient point tout à fait ce qu'ils devinrent plus tard. Assurément, il jugeait les *Maximes* sans aucune indulgence. « Le livre, disait-il, est fort peu de chose; ce n'est que propositions alambiquées, phrase et verbiage. On est assez déchaîné contre tout cela. Il y aurait des propositions essentielles à relever. » Mais il ajoutait : « Nous garderons toutes les mesures de charité, de prudence et de bienséance. » A son neveu, l'abbé Bossuet, alors à Rome. Lettre du 11 février 1697.

Fénelon, invité à des conférences qui devaient se tenir à l'archevêché de Paris entre Noailles, Bossuet et Godet des Marais, refusa de s'y rendre, ou du moins n'accepta qu'à certaines conditions que Bossuet n'accepta point. Les conférences néanmoins eurent lieu, et aboutirent à une Déclaration qui, avec le consentement du roi, fut remise au nonce Delfini, le 6 août 1697. Elle fut publiée. Fénelon y répondit par une lettre à un ami (le duc de Beauvilliers) qui fut imprimée, traduite en italien et répandue à Rome. Fénelon aussi avait publié une *Instruction pastorale* où il s'efforçait d'établir la conformité de sa doctrine à celle des articles d'Issy. Ainsi commençait une controverse retentissante à l'heure même où le recours de Fénelon au souverain pontife aurait dû faire cesser tout débat. De l'aveu du roi, Fénelon avait porté sa cause au Saint-Siège, par une lettre du 27 avril 1697. Il y analysait la doctrine de son livre, la réduisant à sept chefs, la déclarant conforme à celle des articles d'Issy, et appelant en témoignage les évêques qui les avaient dressés. *Tuum est judicare, Sanctissime Pater, disait-il à Innocent XII; meum vero in te Petrum, cujus fides nunquam deficiet, viventem et loquentem audire ac revereri.*

Louis XIV ne permit point que Fénelon allât se défendre lui-même à Rome. Des rigueurs ou des menaces atteignirent les amis de Fénelon. Mme de Maintenon ne pardonnait pas à l'archevêque le goût qu'elle avait ressenti pour ses idées, et les démarches imprudentes auxquelles ce goût l'avait entraînée; plus tard, si l'on en croit Hébert, curé de Versailles, le *Télémaque* l'irritera. Lettre de Fénelon au duc de Chevreuse, fin de 1699 ou commencement de 1700. Elle fait renvoyer de Saint-Cyr trois religieuses, entre autres Mme de la Maisonfort. Fénelon, relégué dans son diocèse, perdit le titre de précepteur des enfants de France (août 1697); ses auxiliaires dans l'éducation des princes, MM. de Léchelle et Dupuy, furent destitués; l'abbé Claude Fleury ne conserva sa place de sous-précepteur que par le crédit de Bossuet. Le duc de Beauvilliers lui-même fut menacé dans sa fonction de gouverneur du duc de Bourgogne.

Entre les deux adversaires, la controverse dura plus de dix-huit mois (d'août 1697 à mars 1699), aux regards attentifs de la France et de l'Europe (Leibniz, à plusieurs reprises, s'efforce de résoudre ce qu'il appelle « l'énigme de l'amour désintéressé »; le bénédictin Lami, dans son traité *De la connaissance de soi-même*; Malebranche, dans son traité *De l'amour de Dieu*, étudièrent la question; Bourdaloue se prononce contre le quiétisme; Rancé, dans une lettre à Bossuet de mars 1697, juge la doctrine de Fénelon avec une sévérité hautaine). M. Gosselin a donné la longue énumération des œuvres polémiques de Fénelon et un court commentaire de chacune d'elles. *Histoire littéraire de Fénelon*, part. I, a. 1, sect. III. Nous allons reproduire cette énumération. Réponse de M. l'archevêque de Cambrai à la *Déclaration* de M. l'archevêque de Paris, de M. l'évêque de Meaux et de M. l'évêque de Chartres, contre le livre intitulé : *Explication des maximes des saints*; Réponse à l'ouvrage de M. de Meaux intitulé : *Summa doctrinæ*; *Dissertation* sur les véritables oppositions entre la doctrine de M. l'évêque de Meaux et la mienne; Lettre de M. l'archevêque de Cambrai à M. l'archevêque de Paris sur son *Instruction pastorale* du 27 octobre 1697; *Responsio illustr. D. archiepiscopi Cameracensis ad epistolam illustr. D. Parisiensis archiepiscopi*; Lettres de M. l'archevêque de Cambrai à M. l'évêque de Meaux, en réponse aux *Divers écrits* ou *Mémoires*, sur le livre intitulé : *Explication des maximes des saints*; Lettres de M. l'archevêque de Cambrai pour servir de réponse à celle de M. l'évêque de Meaux; *Réponse* de M. l'archevêque de Cambrai à l'écrit de M. de Meaux, intitulé : *Relation sur le quiétisme*; Réponse de M. l'archevêque de Cambrai aux *Remarques* de M. l'évêque de Meaux sur la *Réponse à la Relation*; Lettres de M. l'archevêque de Cambrai pour servir de réponse à la *Lettre pastorale* de M. l'évêque de Chartres, sur le livre intitulé : *Explication des maximes des saints*; Lettre de M. l'archevêque de Cambrai à M. l'évêque de Chartres, en réponse à la *Lettre d'un théologien*; Lettre de M. l'archevêque de Cambrai à M. l'évêque de Meaux, pour répondre à son ouvrage latin intitulé : *De nova quæstione tractatus tres*; *Les principales* propositions du livre des *Maximes*, justifiées par des expressions plus fortes des saints auteurs; Lettres de M. l'archevêque de Cambrai à M. l'évêque de Meaux en réponse à l'écrit intitulé : *Les passages éclaircis*; Préjugés décisifs pour M. l'archevêque de Cambrai contre M. l'évêque de Meaux; Lettre de M. l'archevêque de Cambrai sur la *Réponse* de M. l'évêque de Meaux à l'ouvrage intitulé : *Préjugés décisifs*; *Lettres* de M. l'archevêque de Cambrai à M. l'évêque de Meaux sur les douze propositions qu'il veut faire censurer par les docteurs de Paris.

On a reproché à Bossuet la véhémente âpreté de sa controverse; c'est qu'à ses yeux *il y allait de toute la religion* (à l'abbé Bossuet, lettre du 18 novembre 1697). C'est pour le même motif que Bossuet, dans sa *Relation sur le quiétisme* (juin 1698), porta la controverse de la région des idées sur le terrain des faits; il voulait enlever tout crédit au champion d'une erreur qu'il jugeait redoutable, et à la fausse prophétesse qui l'avait inspiré. Fénelon, dans sa *Réponse à la Relation sur le quiétisme*, déploya toutes les ressources d'une dialectique habile et pressante, d'une ironie fine, parfois d'une indignation éloquente. Un point avait particulièrement et très justement blessé l'archevêque de Cambrai dans la *Relation sur le quiétisme*. A propos de Fénelon et de Mme Guyon, Bossuet avait rappelé les noms de Montan et de Priscille. Sect. XI, 8. En vain, pour atténuer l'odieux d'un tel rapprochement, Bossuet écrira-t-il plus tard : « On n'a jamais soupçonné entre eux qu'un pur commerce d'illusion de l'esprit, » *Remarques sur la réponse de M. l'archevêque de Cambray*, a. 11; il n'en avait pas moins fait une blessure inguérissable au cœur de l'ancien ami qui pouvait répliquer : « ...Ma prétendue illusion ne ressemble point à celle de Montan. Ce fanatique avait séparé de leurs maris deux femmes qui le suivaient. Il les livra à une fausse inspiration qui était une véritable inspiration de l'esprit malin... Tel est cet homme, l'horreur de tous les siècles, avec lequel vous comparez votre confrère..., et vous trouvez mauvais qu'il se plaigne d'une telle comparaison. Non, Monseigneur, je ne m'en plaindrai plus. Je n'en serai affligé que pour vous. » *Réponse aux remarques de M. l'évêque de Meaux. Conclusion.*

Le fait le plus grave qu'au cours de cette longue et affligeante controverse la critique, même une critique bienveillante, ait relevé chez Fénelon, c'est le reproche adressé à Bossuet d'avoir révélé la confession de Mme Guyon et la sienne propre. Sans doute, l'archevêque de Cambrai ne prétendait parler que d'une pure confidence — et l'apologiste de Fénelon a mis en lumière certaines expressions qui écartèrent l'idée d'une confession sacramentelle : « Je lui ai laissé par écrit cette confession générale de toute ma vie... M. de Meaux doit avoir oublié que je lui ai laissé quelque temps par écrit une confession générale de toute ma vie, » H. Brémond, *Apologie pour Fénelon*, p. 313; mais la remarque de Bausset subsiste : « Le mot de confession, prononcé d'une manière absolue et sans aucune restriction, ne pouvait, selon l'acception commune, offrir au public que l'idée d'une confession sacramentelle, » *Histoire de Fénelon*, l. III, 4; et l'archevêque de Cambrai dut donner les explications que nous avons rapportées. Cf., dans la *Quinzaine* du 1er août 1903, l'article de M. Charles Urbain : *Bossuet et les secrets de Fénelon*, article indulgent pour celui-ci.

5° *Condamnation des Maximes.* — La cause s'instruisait à Rome « avec une majestueuse lenteur, » Lanson, *Bossuet*, c. VIII, laquelle décourage ou irrite parfois les impatiences, mais rassure et garantit tous les droits. L'archevêque de Cambrai, défendu auprès d'Innocent XII par le bon renom de sa théologie docile aux enseignements du Saint-Siège, défendu aussi par le cardinal de Bouillon, Reyssié, *Le cardinal de Bouillon*, Paris, 1899, avait pour mandataire son parent, l'abbé de la Cropte de Chanterac, âme pieuse et candide, « ne regardant que Dieu, » comme le lui recommandait son illustre ami (lettre du 29 octobre 1698), mais que déconcertait parfois la sublimité et aussi la subtilité fénelonienne. Le principal agent de Bossuet était son neveu, l'abbé Bossuet, non encore prêtre, qui « poursuivait Fénelon avec la passion d'un chasseur. » Lanson, *Bossuet*, c. VIII. Il écrivait de l'auteur des *Maximes* : « C'est une bête féroce qu'il faut poursuivre pour l'honneur de l'épiscopat et de la vérité jusqu'à ce qu'on l'ait terrassée et mise hors d'état de faire aucun mal. » Lettre du 25 novembre 1698. Un autre agent de l'évêque de Meaux, c'est l'abbé Phélipeaux, théologien savant mais retors, qui hait Fénelon et qui dénigre Rome. Lettre à Bossuet du 18 février 1698. Le procureur général des minimes, Roslet, partisan des jansénistes d'après le P. Daubenton (lettre à Fénelon du 23 octobre 1711; *J'appelle un chat un chat et Rolet un fripon*, écrira de lui, en 1732, l'abbé de Beaumont), le bénédictin dom Estiennot, le prélat Giori, familier d'Innocent XII, combattaient Fénelon de toutes leurs forces.

Une année entière fut employée à l'examen du livre de l'archevêque de Cambrai et des écrits publiés pour l'attaquer ou pour le défendre. Soixante-quatre séances, de six ou sept heures chacune, furent consacrées à l'analyse du livre des *Maximes*. Les seuls examinateurs assistèrent aux douze premières séances; Innocent XII chargea les cardinaux Noris et Ferrari de présider leurs réunions. Trente-sept propositions, extraites du livre, furent examinées du 12 octobre 1697 au 25 octobre 1698. Sur les dix examinateurs, cinq votèrent constamment en faveur de l'ouvrage incriminé; il est vrai que leur opinion se fondait en partie sur les explications fournies par l'auteur. D'après les usages romains, un tel partage des voix équivalait à ce que nous appellerions un *non-lieu*. Vers cette date, Noailles faisait signer par soixante docteurs de Paris la censure de douze propositions extraites du livre des *Maximes*. Le pape, pressé sans doute par les instances de Louis XIV, mais décidé aussi et plus encore par le désir de terminer une controverse qui troublait les âmes — lui-même avait déclaré qu'il voulait juger cette affaire *ex cathedra*, Phélipeaux, *Relation du quiétisme*, part. I, l. II — le pape confia l'examen du livre incriminé au Saint-Office. Après des discussions qui remplirent trente-sept séances, les cardinaux, membres de cette Congrégation, s'accordèrent à juger répréhensibles vingt-trois des trente-sept propositions qui avaient été soumises aux premiers examinateurs. Les cardinaux Albani (le futur Clément XI), Noris, Ferrari et Casanate, écarté d'abord comme trop étroitement lié avec l'abbé Bossuet, furent chargés de rédiger le décret. Les partisans de Fénelon eussent voulu qu'au lieu d'une censure qui l'atteignît directement, on se bornât à formuler douze canons où la doctrine quiétiste aurait été condamnée. Quel qu'ait pu être d'abord le désir du souverain pontife, Bausset, *Histoire de Fénelon*, l. III, 114; Algar Griveau, *Étude sur la condamnation du livre des Maximes des saints*, t. II,

c. XVII, § 2, Innocent XII passa outre, et, le 12 mars 1699, fut promulgué, sous forme de bref, le décret apostolique qui terminait ce long débat. Le pape condamnait vingt-trois propositions extraites du livre des *Maximes*; la 13e, concernant le trouble involontaire attribué à Jésus-Christ sur la croix, avait été insérée dans le livre par une méprise du duc de Chevreuse, et ne se lisait pas dans la traduction latine. La note d'*hérétique* n'était infligée à aucune de ces propositions, lesquelles étaient rejetées comme « téméraires, scandaleuses, mal sonnantes, offensives des oreilles pieuses, pernicieuses dans la pratique, et même respectivement erronées. » Les voici :

1° Il y a un état habituel d'amour de Dieu, qui est une charité pure et sans aucun mélange du motif de l'intérêt propre. Ni la crainte des châtiments ni le désir des récompenses n'ont plus de part à cet amour; on n'aime plus Dieu ni pour le mérite ni pour la perfection, ni pour le bonheur qu'on doit trouver en l'aimant.

2° Dans l'état de la vie contemplative ou unitive, on perd tout motif intéressé de crainte ou d'espérance.

3° Ce qui est essentiel dans la direction est de ne faire que suivre pas à pas la grâce avec une patience, une précaution et une délicatesse infinie. Il faut se borner à laisser faire Dieu, et ne parler jamais du pur amour que lorsque Dieu, par l'onction intérieure, commence à ouvrir le cœur à cette parole, qui est si dure aux âmes encore attachées à elles-mêmes, et si capable de les scandaliser ou de les jeter dans le trouble.

4° Dans l'état de la sainte indifférence, l'âme n'a plus de désirs volontaires et délibérés pour son intérêt, excepté dans les occasions où elle ne coopère pas fidèlement à toute sa grâce.

5° Dans cet état de la sainte indifférence, on ne veut rien pour soi, mais on veut tout pour Dieu; on ne veut rien pour être parfait ni bienheureux dans son propre intérêt, mais on veut toute perfection et toute béatitude, autant qu'il plaît à Dieu de nous faire vouloir ces choses par l'impression de sa grâce.

6° En cet état, on ne veut plus le salut comme salut propre, comme délivrance éternelle, comme récompense de nos mérites, comme le plus grand de tous nos intérêts; mais on le veut d'une volonté pleine, comme la gloire et le bon plaisir de Dieu, comme une chose qu'il veut et qu'il veut que nous voulions pour lui.

7° L'abandon n'est que l'abnégation ou renoncement de soi-même que Jésus-Christ nous demande dans l'Évangile, après que nous aurons tout quitté au dehors. Cette abnégation de nous-mêmes n'est que pour l'intérêt propre. Les épreuves où cet abandon doit être exercé, sont les tentations par lesquelles Dieu jaloux veut purifier l'amour, en ne lui faisant voir aucune ressource ni aucune espérance pour son intérêt propre, même éternel.

8° Tous les sacrifices que les âmes les plus désintéressées font d'ordinaire sur leur béatitude éternelle sont conditionnels. Mais ce sacrifice ne peut être absolu dans l'état ordinaire : il n'y a que le cas des dernières épreuves où ce sacrifice soit en quelque manière absolu.

9° Dans les dernières épreuves, une âme peut être invinciblement persuadée, d'une persuasion réfléchie et qui n'est pas le fonds intime de la conscience, qu'elle est justement éprouvée de Dieu.

10° Alors l'âme, divisée d'avec elle-même, expire sur la croix avec Jésus-Christ, en disant : *O mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonnée ?* Dans cette impression involontaire de désespoir, elle fait le sacrifice absolu de son intérêt propre pour l'éternité.

11° En cet état, l'âme perd toute espérance pour son propre intérêt; mais elle ne perd jamais dans sa partie supérieure, c'est-à-dire dans ses actes directs et intimes, l'espérance parfaite qui est le désir désintéressé des promesses.

12° Un directeur peut alors laisser faire à cette âme un acquiescement simple à la perte de son intérêt propre, et à la condamnation juste où elle croit être de la part de Dieu.

13° La partie inférieure de Jésus-Christ sur la croix ne communiquait pas à la supérieure son trouble involontaire.

14° Il se fait dans les dernières épreuves, pour la purification de l'amour, une séparation de la partie supérieure de l'âme d'avec l'inférieure... Les actes de la partie inférieure, dans cette séparation, sont d'un trouble entièrement aveugle et involontaire, parce que tout ce qui est intellectuel et volontaire est de la partie supérieure.

15° La méditation consiste dans des actes discursifs qui sont faciles à distinguer les uns des autres. Cette composition d'actes discursifs et réfléchis est propre à l'exercice de l'amour intéressé.

16° Il y a un état de contemplation si haute et si parfaite qu'il devient habituel : en sorte que toutes les fois qu'une âme se met en actuelle oraison, son oraison est contemplative et non discursive : alors elle n'a plus besoin de revenir à la méditation ni à ses actes méthodiques.

17° Les âmes contemplatives sont privées de la vue distincte, sensible et réfléchie de Jésus-Christ, en deux temps différents... Premièrement, dans la ferveur naissante de leur contemplation... Secondement, une âme perd de vue Jésus-Christ dans les dernières épreuves.

18° Dans l'état passif, on exerce toutes les vertus distinctes sans penser qu'elles sont vertus : on ne pense qu'à faire ce que Dieu veut; et l'amour jaloux fait tout ensemble qu'on ne veut plus être vertueux pour soi, et qu'on ne l'est jamais tant que quand on n'est plus attaché à l'être.

19° On peut dire en ce sens que l'âme passive et désintéressée ne veut plus même l'amour en tant qu'il est sa perfection et son bonheur; mais seulement en tant qu'il est ce que Dieu veut de nous.

20° Les âmes transformées... doivent, en se confessant, détester leurs fautes, se condamner et désirer la rémission de leurs péchés, non comme leur propre purification et délivrance, mais comme chose que Dieu veut, et qu'il veut que nous voulions pour sa gloire.

21° Les saints mystiques ont exclu de l'état des âmes transformées les pratiques de vertu.

22° Quoique cette doctrine (du pur amour) fût la pure et simple perfection de l'Évangile, marquée dans toute la tradition, les anciens pasteurs ne proposaient d'ordinaire, au commun des sujets, que les pratiques de l'amour intéressé, proportionnées à leur grâce.

23° Le pur amour fait lui seul toute la vie intérieure, et devient alors l'unique principe et l'unique motif de tous les actes délibérés et méritoires. Voir, plus haut, ESPÉRANCE, col. 662-671.

Le bref avait déjà paru lorsque parvint à Rome un mémoire menaçant de Louis XIV, rédigé par Bossuet, qui avait redouté que le pape ne s'en tînt à des canons, et ne condamnât point directement Fénelon. « Sa Majesté, disait le mémoire, voit avec étonnement et douleur qu'après toutes ses instances et qu'après toutes les promesses de Sa Sainteté, les partisans de ce livre (les *Maximes*) proposaient un nouveau projet qui tendait à rendre inutiles toutes les délibérations, etc. Il serait trop douloureux à Sa Majesté de voir naître parmi ses sujets un nouveau schisme, dans le temps qu'elle s'applique de toutes ses forces à détruire celui de Calvin. Et si elle voit prolonger par des ménagements qu'on ne comprend pas une affaire qui paraissait être à sa fin, elle saura ce qu'elle aura à faire, et prendra des résolutions convenables, espérant toujours néanmoins que Sa Sainteté ne voudra pas la réduire à de si fâcheuses extrémités. »

Bossuet, au premier moment, accueillit avec joie le bref de condamnation : « L'Église romaine, écrivait-il à son neveu, n'a fait de longtemps un décret si beau et si précis » (31 mars 1699). Des réflexions ultérieures diminuèrent un peu son contentement. « Ce qui a paru ici de plus fâcheux, écrivait-il, c'est le défaut de formalité. Sans bref joint au roi (Bossuet ne connaissait pas encore le bref adressé à Louis XIV), sans aucune clause aux évêques pour l'exécution; sans rien notifier à M. de Cambrai lui-même qui prétendra, faute de cela, cause d'ignorance du tout. » Lettre à l'abbé Bossuet du 6 avril 1699.

6° *Soumission de Fénelon.* — Fénelon *ne prétendit point cause d'ignorance.* Le jour même de la fête de l'Annonciation, où il apprit par son frère la condamnation romaine, il monta en chaire et prêcha sur la soumission due à l'Église et aux ordres des supérieurs.

« Pour moi, écrira-t-il quatorze ans plus tard au pape Clément XI (l'ancien cardinal Albani), aussitôt que j'ai appris que mon livre avait été condamné à Rome, je me suis hâté d'adhérer absolument à ce décret; j'ai devancé tous les évêques de France et mes adversaires eux-mêmes dans la condamnation de mon ouvrage. La forme (du bref) mal adaptée aux usages du parlement ne m'a pas empêché de répudier le livre de mon propre mouvement, et d'obéir fidèlement au vicaire du Christ. Je n'ai pas voulu distinguer le fait du droit; mais en mettant de côté toute exception et toute distinction, ma volonté a été de condamner tout le contexte du livre en répétant les qualifications du Très Saint Père. »

A un émissaire de dom Gerberon qui s'offrait à lui comme l'apologiste des *Maximes*, Fénelon avait répondu : « J'aimerais mieux mourir que de défendre directement ou indirectement un livre que j'ai condamné sans restriction et du fond du cœur par docilité pour le Saint-Siège » (3 décembre 1701).

Malgré tant de désaveux publics et privés, la pleine sincérité de sa soumission a été contestée, elle l'est encore. Son suffragant, l'évêque de Saint-Omer, l'intempérant et bruyant Valbelle, dans l'assemblée de la province, avança que les termes du mandement de Fénelon n'impliquaient pas un acquiescement intérieur. Bossuet lui-même n'était qu'à demi satisfait de l'attitude de l'archevêque. A propos d'une lettre dans laquelle Fénelon disait à l'évêque d'Arras, Guy de Sève : « Mon supérieur, en décidant, a déchargé ma conscience; il ne me reste plus qu'à me soumettre, à me taire et à porter ma croix dans le silence, » Bossuet écrivait à son neveu : « La lettre de M. de Cambray à M. d'Arras est ici prise fort diversement. La cabale l'exalte, et les gens désintéressés y trouvent beaucoup d'ambiguïté et de faste » (12 avril 1699). Phélipeaux reproduira en l'adoptant le doute des adversaires de Fénelon sur sa soumission. « ...On croyait qu'il ne songerait qu'à réparer le scandale qu'il avait donné à l'Église par une rétractation publique de ses erreurs; mais on n'y trouve rien d'approchant (dans son mandement)... On n'y voit rien qui marque un sincère repentir; il adhère au bref du pape par déférence ou par nécessité, et non par persuasion et par conviction... » *Relation du quiétisme*, part. II, l. IV. Dans son *Supplément aux histoires de Bossuet et de Fénelon par M. de Bausset*, c. I, n. 1, 37, Tabaraud a dit : « En se refusant obstinément à toute rétractation, en soutenant que la doctrine de son livre était étrangère aux erreurs condamnées, qu'il n'offrait que les propres maximes de tous les Pères de la vie spirituelle, sa soumission se réduisait à une simple adhésion, à un pur acquiescement de déférence, à ce silence respectueux contre lequel il se déchaîna avec tant de force dans l'affaire du jansénisme. » Et naguère, d'une plume très étrangère aux rancœurs jansénistes de Tabaraud, on écrivait : « Fénelon ne se soumet pas dans son cœur. Certes, il écrivit un mandement où il exprimait une totale soumission de respect, mais non pas une soumission intérieure. » Jules Lemaître, *Fénelon*, VIII, dans la *Revue hebdomadaire* du 12 mars 1910. De fait, certains passages de Fénelon ne semblent-ils pas justifier ces appréciations sévères? « Je puis bien, par docilité pour le pape, écrivait-il à l'abbé de Chanterac (lettre du 3 avril 1699), condamner mon livre comme exprimant ce que je n'avais pas cru exprimer; mais je ne puis trahir ma conscience pour me noircir lâchement sur des erreurs que je ne pensai jamais... » Et dans un Mémoire destiné au P. Le Tellier et qui est du commencement de 1710, l'archevêque de Cambrai exhale une plainte amère : « Feu M. de Meaux a combattu mon livre par prévention pour une doctrine pernicieuse et insoutenable, qui est de dire que la raison d'aimer Dieu ne s'explique que par le seul désir du bonheur. On a toléré et laissé triompher cette indigne doctrine qui dégrade la charité en la réduisant au seul motif de l'espérance. Celui qui errait a prévalu; celui qui était exempt d'erreur a été écrasé. » Ce langage est dur et très regrettable; il ne prouve cependant pas que Fénelon, comme le lui reproche Tabaraud, se soit retranché dans la distinction du fait et du droit, et dans le *silence respectueux*. A propos des ouvrages de Mme Guyon, il avait dit : « Le sens qui se présente naturellement... est selon moi le sens véritable, propre, naturel et unique des livres pris dans toute la suite du texte, et dans la juste valeur des termes. Ce sens étant mauvais, les livres sont censurables en eux-mêmes, et dans leur propre sens. » *Réponse à la Relation sur le quiétisme*, c. II, 35. Seulement, l'intention peut être droite, et l'expression a pu trahir une doctrine qui demeure orthodoxe. C'est ce que Fénelon a constamment affirmé en ce qui le concernait. Tabaraud s'étonne sans doute que, « dans des livres tout entiers, un auteur s'énonce autrement qu'il ne pense. » On aurait pu lui répondre qu'il ne s'agit pas de *livres tout entiers*, mais d'un seul livre, car les écrits explicatifs et apologétiques, publiés au cours de la controverse, n'ont pas été atteints par la censure pontificale. On avait bien tenté en France de les y comprendre; sur les seize assemblées provinciales qui acceptèrent solennellement la sentence romaine, il y en eut huit (entre autres, celle de Paris où prévalait Bossuet, et celle de Cambrai), qui demandèrent et obtinrent du roi la suppression de ces écrits; mais elles ne pouvaient étendre au delà de ses limites la condamnation portée par Innocent XII.

M. Algar Griveau a cru reconnaître une évolution dans la pensée de Fénelon. Il a essayé d'établir que le spectacle du quesnellisme, la crainte de paraître autoriser les cavillations jansénistes par des réserves qui en étaient fort différentes, amenèrent l'auteur du livre des *Maximes* à rejeter purement et simplement, sans réserve même du sens attaché par lui à son ouvrage, tout ce qui avait été censuré par le Saint-Siège. *Étude sur la condamnation du livre des Maximes des saints*, etc., t. II, c. XVIII, XIX.

Ajoutons, pour clore l'histoire du quiétisme, qu'une tradition, à laquelle un témoignage récemment publié par M. l'abbé E. Griselle donne une nouvelle force, raconte que, six mois avant sa mort, Fénelon fit don à son église métropolitaine d'un ostensoir d'or porté par un personnage symbolique (la Foi ou la Religion) qui foulait aux pieds plusieurs livres condamnés, entre autres, les *Maximes des saints*. Gosselin, *Histoire littéraire de Fénelon*, part. II, *Dissertation sur l'ostensoir d'or*, etc.; E. Griselle, *Fénelon. Études historiques*, p. 293 (extrait du livre de Guyot, ancien curé constitutionnel de Cambrai, *Hommage à Pie VII et à Napoléon*, Paris, 1802).

7° *Controverse janséniste.* — La controverse quiétiste était à peine close, que la controverse janséniste, qui paraissait presque assoupie depuis trente-quatre ans, se réveilla en 1702, avec le *Cas de conscience*. Dans cet écrit anonyme, on demandait si un prêtre pouvait légitimement absoudre le pénitent qui, sans admettre intérieurement que les cinq propositions fussent dans l'*Augustinus*, se contentait de garder sur ce point un *silence respectueux*. Quarante docteurs de Sorbonne, à qui la question avait été soumise, se prononcèrent pour l'affirmative, mais un bref du 12 février 1703 condamna le *Cas de conscience*. A la suite de Clément XI, la plupart des évêques de France réprouvèrent aussi cet ouvrage, et trente-cinq des docteurs signataires retirèrent leur souscription. Fénelon publia, le 10 février 1704, une *Instruction pastorale* qui établissait, par des preuves scripturaires et patristiques, et par la pratique

des plus anciens conciles, que l'Église est infaillible quand elle prononce sur l'orthodoxie ou l'hétérodoxie d'un texte. Avec cette perspicacité qui lui faisait si bien saisir le faible d'un argument et les contradictions d'un adversaire, il demandait aux disciples de l'évêque d'Ypres comment cette même Église, infaillible d'après eux, lorsqu'elle approuve le texte de saint Augustin, cesse de l'être quand elle rejette le texte de Jansénius. Cette objection, durant la longue controverse qui désormais l'occupera tout entier, l'archevêque de Cambrai ne se lassera point de la répéter. Il publie, en 1704 et en 1705, trois nouvelles *Instructions* qui présentent et renforcent l'enseignement contenu dans la première. Voir ÉGLISE, t. IV, col. 2190-2192. Il éclaire la conscience du successeur de Bossuet à Meaux, le futur cardinal de Bissy; il redresse les assertions de l'évêque de Saint-Pons, Montgaillard, sur les conditions auxquelles les quatre évêques réfractaires avaient été admis, en 1669, à l'illusoire *paix* de Clément IX. Il publie avec d'amples développements (15 juillet 1705) la bulle *Vineam Domini Sabaoth*, laquelle condamnait de nouveau le silence respectueux. Toujours prêt à dénoncer des doctrines et des tendances qui lui apparaissaient comme le suprême péril, Fénelon signale à l'autorité royale l'état de son diocèse, envahi ou menacé par le jansénisme; il écrit ce *Memoriale SS. N. D. clam legendum* qui, publié pour la première fois en 1822, eût allumé chez les nombreux accusés, s'ils l'avaient connu, d'inextinguibles ressentiments. Aucune des tentatives faites en Belgique ou en France pour éluder les jugements de l'Église n'échappe à sa vigilance (*Quatre lettres à l'occasion d'un nouveau système sur le silence respectueux* (1706); *Instruction pastorale sur le livre : Justification du silence respectueux* (1708); *Lettre sur l'infaillibilité de l'Église touchant les faits dogmatiques* (1709. Cette lettre contient un résumé net et précis de la controverse. D'autres lettres démêlent les subtilités dogmatiques d'obscurs jansénistes, Fouilloux et Hennebel.

Si dévoué au Saint-Siège dont il reconnaissait l'inerrance, Fénelon encourut cependant sur un point la critique de ses correspondants romains. On lui reprochait de n'opposer aux jansénistes que l'autorité du corps des pasteurs, et de se taire sur l'infaillibilité du pape. Lettre du P. Daubenton à son confrère le P. de Vitry, 24 mars 1709. Fénelon, dans ses lettres aux cardinaux Gabrielli et Fabroni, explique et justifie sa conduite. Alléguer à ses adversaires une doctrine qui n'était pas définie, ce serait renflammer les passions gallicanes, et donner aux jansénistes, dans leur résistance aux constitutions pontificales, de nombreux et redoutables alliés. Le mieux n'est-il point de partir d'un principe admis par les adversaires eux-mêmes — l'infaillibilité du corps des pasteurs dont le pape est de droit divin le chef — pour les amener à reconnaître et à rejeter leurs erreurs? *Nonne oportuit jansenistas ab episcopis congrua refutatione refelli? Nihil sane unquam profeceris, nisi, pro scholarum more, ex concesso ab adversariis medio, negatum consequens probetur. Epistola prima ad eminentissimum cardinalem Gabrielli*, 19 mai 1704. Fénelon avait appelé de ses vœux la bulle *Unigenitus*; lorsque, après une lente préparation, elle eut été promulguée (8 septembre 1713), l'archevêque de Cambrai la publia dans deux mandements qui la commentaient, l'un pour la partie française de son diocèse, l'autre pour la partie qui de la domination espagnole avait passé sous celle de l'empereur. Avec un zèle dont témoigne sa volumineuse correspondance, il s'attacha à la faire accepter dans tout le royaume, et à réprimer les opposants. L'assemblée du clergé d'octobre 1713 avait accepté la bulle; dans les provinces, soixante-dix évêques s'étaient prononcés comme les évêques de l'assemblée; mais six évêques avaient résisté. Le mobile et entêté Noailles menait l'opposition. Approbateur à Châlons des *Réflexions morales*, il s'était ensuite rétracté; mais à Paris, tout en maintenant la sentence portée par lui contre Quesnel, il avait défendu de recevoir la constitution *Unigenitus*. Mme de Maintenon, le roi lui-même négocient en vain avec leur archevêque. Pour en finir avec des résistances qui le fatiguent, pour rendre à l'Église de France une paix que troublent des passions sectaires, Louis XIV appelle la convocation d'un concile national; il charge Amelot de la solliciter à Rome. Fénelon préférait cette voie à un jugement par commissaires apostoliques contre lequel les prétentions françaises eussent éclaté, et à la voie des conciles provinciaux où les oppositions se fussent accusées davantage.

Il poursuit sans s'arrêter sa campagne antijanséniste. En 1711, il avait écrit une longue *Instruction pastorale* contre l'œuvre d'un familier de Noailles, la *Théologie* de Louis Habert, où, nonobstant le rejet formel des cinq propositions, il croyait reconnaître la doctrine de l'évêque d'Ypres. « Le vrai jansénisme, disait-il, consiste à dire que, depuis la chute d'Adam, l'homme se trouve entre deux délectations opposées, l'une du ciel pour la vertu, et l'autre de la terre pour le vice; en sorte qu'il est *nécessaire* que la volonté suive, en chaque moment, celle des deux délectations qui se trouve actuellement la plus forte, parce que l'attrait en est inévitable et invincible... Le sieur Habert embrasse précisément, comme Jansénius, ce système des deux délectations indélibérées... L'unique différence qui paraît entre eux, consiste en ce que Jansénius donne d'ordinaire à cette nécessité inévitable et invincible le nom de *simple* et que le sieur Habert lui donne le nom de *morale*... » Notons avec M. Gosselin que Fénelon juge la théologie de Louis Habert, *Theologia dogmatica et moralis ad usum seminarii Catalaunensis*, d'après l'édition de 1707; et que, dans les éditions de 1713 et de 1718, l'auteur modifia ou expliqua plusieurs propositions dures ou équivoques de la première édition.

L'*Instruction pastorale en forme de dialogue, sur le système de Jansénius*, parut vers le milieu de 1714. « Elle peut être considérée comme l'abrégé de tous » les ouvrages de Fénelon sur le jansénisme, « et comme renfermant un corps de doctrine complet sur les matières de la grâce. » Gosselin, *Histoire littéraire de Fénelon, Écrits sur le jansénisme*, 17. Dans les trois parties qui composent cette Instruction, l'auteur s'attache à montrer la conformité du système de Jansénius avec celui de Calvin sur la délectation, et son opposition à la doctrine de saint Augustin; il explique ensuite les principaux ouvrages de saint Augustin sur la grâce; il montre l'abus que les jansénistes en font, et l'opposition de leur doctrine à celle des thomistes, dont ils prétendaient s'autoriser suivant les occurrences. Enfin, il met en lumière la nouveauté du système janséniste, et les conséquences pernicieuses de cette doctrine au point de vue des mœurs. Cette Instruction a revêtu la forme de lettres (elles sont au nombre de vingt-quatre) qui rapportent un dialogue continu de l'auteur avec le janséniste, M. Frémont, et un converti du jansénisme, M. Perraut; Fénelon se rappelait Pascal. « Si l'on doute du grand pouvoir de l'art du dialogue sur les hommes, écrit-il, on n'a qu'à se ressouvenir des profondes et dangereuses impressions que les *Lettres à un provincial* ont faites dans le public. » Écrite avec cet abandon et, si l'on veut, avec cette négligence que l'on ne cherchera point dans les *Provinciales*, l'Instruction pastorale de Fénelon unit cependant quelquefois l'ironie ou l'éloquence à la clarté — témoin, dans la lettre XXIe, une invective indignée contre les suites du jansénisme; témoin, dans la lettre XIXe, la fine repré-

saille que, par la plume de l'archevêque, les casuistes raillés par Pascal exercent contre leurs hautains détracteurs.

On a contesté à Fénelon le droit de combattre le jansénisme. Saint-Simon a prétendu que le silence eût mieux convenu à un évêque naguère frappé par le saint-siège. D'ailleurs, ajoute-t-on, en poursuivant le jansénisme, c'étaient ses adversaires de la veille, c'étaient Noailles et les amis de Noailles que Fénelon poursuivait. Parce qu'il avait erré, il n'aurait pas eu le droit de remplir un impérieux devoir dans un diocèse où l'erreur sévissait, et de préserver les âmes qui lui étaient confiées! Dans sa résistance au jansénisme, de l'aveu d'un de ses implacables ennemis, Fénelon « était de bonne foi... Il a toujours combattu la grâce augustinienne; toujours considéré la religion d'Arnauld et de Nicole comme attentatoire à l'unité de l'Église. » Albert Le Roy, *La France et Rome de 1700 à 1715*, c. VI. Dans une doctrine qui altérait la notion de la liberté humaine et de la justice divine, il aperçoit pour le christianisme un péril redoutable. Voir, entre autres, la lettre au P. Le Tellier, 22 juillet 1713. De fait, comme le demandait Sainte-Beuve, encore *catholicisant* auprès de Lamennais, Diderot et les encyclopédistes n'auraient-ils pas dû un peu de leur haine irréligieuse à l'idée du Dieu tyrannique que leur présentait le jansénisme? Aussi, l'archevêque de Cambrai poursuit-il l'erreur partout où il croit la rencontrer; certaines réticences mêmes ne trouvent point grâce à ses yeux. De là, sa persistante sévérité pour l'édition bénédictine de saint Augustin, et même pour cette *Præfatio generalis*, quoiqu'elle fût l'œuvre de Mabillon, dont il a loué « la piété, la douceur et la grande érudition. » Lettre à dom Lami, 4 janvier 1708.

Fénelon respecte, sur l'accord de la grâce et du libre arbitre, les opinions que l'Église permet; il a toutefois ses préférences et c'est son droit. L'*augustinianisme* de Noris et de plusieurs théologiens d'Italie ne lui plaît guère; son orthodoxie inquiète craint qu'on ne le confonde avec le jansénisme. A l'école de Bossuet, il a sans doute été thomiste, voir *Traité de l'existence de Dieu*, part. I, n. 65; part. II, n. 116, 117; mais il semble de plus en plus fixé dans le congruisme. Il paraît bien tel dans ses lettres au bénédictin Lami *sur la grâce et la prédestination*, dont la dernière (tout en exagérant sans doute les probabilités de réprobation même pour les chrétiens) propose l'acte de pur amour comme la solution des questions anxieuses que le mystère de la prédestination peut soulever dans une âme. Sur les points où, toute orthodoxie mise à part, il y avait dissidence entre les théologiens, c'est vers l'opinion la moins sévère que Fénelon incline. Ainsi, dans une lettre au cardinal Gabrielli (22 septembre 1700), il défend, contre les menaces de l'assemblée du clergé, l'axiome familier aux scolastiques et cher à saint François de Sales : *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*. A propos des cérémonies chinoises, il raille l'impatience des rigoristes qui poussaient Rome à en condamner sans retard les partisans; soumis d'avance aux décisions du Saint-Siège, il expose les raisons que pouvaient alléguer les missionnaires jésuites, avocats d'une cause qui, d'ailleurs, n'a pas été gagnée. Lettres au P. de la Chaise, septembre 1702; au cardinal Gabrielli, septembre 1702; à MM. de Brisacier et Tiberge, 5 octobre 1702. L'amour de la vérité et des âmes est le seul intérêt qu'il poursuive. S'il écrit, contre la théologie de Louis Habert dont nous avons parlé, l'Instruction pastorale qu'il ne publia point par égard pour le désir du roi et pour les tentatives conciliantes du duc de Bourgogne, mais qu'on retrouve dans une Dénonciation de 1711, *tissu de morceaux* pris de ses ouvrages, c'est que cette théologie était le manuel des ordinands à Châlons où un autre Noailles avait succédé au cardinal; s'il fait d'infatigables efforts pour arrêter ou pour frapper d'impuissance l'opposition du cardinal de Noailles à la bulle *Unigenitus*, c'est qu'il voit tous les périls où cette opposition entraîne l'Église de France. « On peut croire, écrivait-il au P. Le Tellier, que je suis plein de ressentiment contre M. le cardinal de Noailles, mais ceux qui le croiront se tromperont beaucoup. Dieu m'est témoin que mon cœur n'est altéré en rien pour lui, que je le respecte de très bonne foi, et que je serais charmé si je trouvais, avant de mourir, des occasions de l'en convaincre. Personne, sans exception, ne souhaite plus que moi tout ce qui pourra le tirer d'embarras, sans nuire à la religion. Il n'y a rien que je ne fisse pour y contribuer; mais nous ne sommes les ministres de la religion que pour préférer Dieu à nous, la foi catholique à notre point d'honneur, et la décision de l'Église à tous nos préjugés. Notre gloire est de n'en avoir aucun, et de reculer avec une humble docilité dès que l'Église le demande. Autant qu'une paix sincère, entière et durable, qui mette la saine doctrine en pleine sécurité, est l'objet de tous mes désirs; autant une paix fausse, une demi-paix, une paix superficielle, qui augmente la contagion en la couvrant, me paraît pernicieuse et détestable. » Lettre du 17 septembre 1714.

Ferme contre l'erreur janséniste, et très résolu à n'admettre aux ordres et aux bénéfices ecclésiastiques que des candidats d'une doctrine irréprochable, Fénelon s'abstint, à l'égard des personnes soupçonnées de jansénisme, de toute rigueur injuste ou inopportune. Il blâme la destruction de Port-Royal, laquelle contrastait avec la tolérance ou la faveur dont jouissaient des opinions suspectes. « Pendant que ces théologies (celle de Louis Habert) mettent de si dangereux préjugés dans les esprits, écrivait-il, un coup d'autorité comme celui qu'on vient de faire à Port-Royal ne peut qu'exciter la compassion pour ces filles, et l'indignation pour leurs persécuteurs. » Lettre au duc de Chevreuse, 24 novembre 1709.

8° *Conduite envers les protestants.* — Telle fut, disons le tout de suite, la conduite de Fénelon envers les protestants de son diocèse. Durant la guerre de la succession d'Espagne, il réclame auprès du prince Eugène pour que la propagande protestante soit réprimée dans son diocèse. « J'espère, lui écrivait-il, que vous aurez la bonté d'agréer la liberté que je prends de vous demander votre protection pour toutes les églises de mon diocèse qui sont dans la ville ou dans le voisinage de Tournai. (Une partie du diocèse actuel de Tournai et de la ville épiscopale elle-même ressortissait à l'archevêché de Cambrai.) Je ne suis point surpris de ce que les Allemands, les Anglais et les Hollandais, qui ne sont pas catholiques, prennent des lieux convenables pour exercer leur religion dans le pays où ils font la guerre; mais j'ose dire, Monsieur, qu'ils n'ont aucun besoin de rendre cet exercice public et ouvert pour y attirer les catholiques. Il y a toujours, en chaque pays, des esprits légers et crédules que le torrent de la nouveauté entraîne, et qui sont facilement séduits. » Au prince Eugène de Savoie, 1708. Mais ce même archevêque, soucieux de préserver la foi de ses diocésains, veillait à ce qu'aucune contrainte n'imposât les pratiques religieuses à ceux qui n'y croyaient pas. Il fut informé que, dans les parties du Hainaut comprises dans son diocèse, il existait un grand nombre de paysans descendus d'anciens protestants, qui fréquentaient les églises pour mieux dissimuler leurs sentiments, et profitaient ensuite de la proximité des frontières pour aller remplir tous les actes de leur ancienne religion avec les protestants des pays voisins. Fénelon voyait avec douleur cette profanation... Il fit venir le ministre Brunier, qui avait la con-

fiance de ces malheureux, et lui dit : « Allez les trouver; prenez leurs noms et ceux de leur famille; remettez-les-moi, je vous donne ma parole qu'avant six mois je leur ferai avoir des passeports... » Bausset, l. V, c. VIII.

Une théologie exacte et charitable lui inspirait la conduite à tenir à l'égard des protestants moribonds. « S'ils sont malades, écrivait-il au maréchal de Noailles, à propos des soldats non catholiques au service de la France, on peut les faire visiter d'abord par quelque officier catholique... qui insinue quelque bonne parole. Si cela ne sert de rien, on peut aller un peu plus loin, mais doucement et sans contrainte, pour leur montrer que l'ancienne Église est la meilleure... Si le malade n'est pas capable d'entendre ces raisons, je crois qu'on doit se contenter de lui faire faire des actes de contrition, de foi et d'amour, ajoutant souvent : Mon Dieu, je me soumets à tout ce que la vraie Église enseigne, en quelque lieu qu'elle soit » (18 juin 1690). Ces conseils donnés avant qu'il fût évêque, il les a certainement répétés depuis et mis en pratique.

Au fils de Jacques II, le chevalier de Saint-Georges, qui fut son hôte à Cambrai pendant la guerre de la succession d'Espagne, Fénelon, pour le cas d'une restauration des Stuarts, donnait le conseil de respecter la liberté religieuse. Ramsay, *Histoire de la vie et des ouvrages de Fénelon*, Amsterdam, 1729, p. 393 sq. Quand, d'après Ramsay, l'archevêque disait au prétendant : « Accordez à tous la tolérance civile, non en approuvant tout comme indifférent, mais en souffrant avec patience tout ce que Dieu souffre, et en tâchant de ramener les hommes par une douce persuasion, » il parlait pour l'Angleterre d'alors, si passionnément protestante, non pour tous les temps et tous les pays. Contraindre les consciences, et *souffrir tout ce que Dieu souffre*, sont deux choses radicalement différentes. Cf. Bossuet, *Réponse à une consultation de Jacques II*, dans *Œuvres*, édit. Lachat, t. XXVIII, p. 471 sq.

L'*Essai sur le gouvernement civil* est présenté par Ramsay comme le résumé des entretiens de l'archevêque et du prétendant : résumé où d'ailleurs Ramsay avoue « qu'il ne s'est pas rigoureusement astreint à rendre compte de ce qu'il avait entendu. »

9° *Administration du diocèse.* — Archevêque d'un vaste diocèse, Fénelon l'administra avec une régularité et un zèle infatigables. « Le lendemain de votre arrivée, écrivait-il au chevalier Destouches qu'il n'osait appeler à Cambrai, je serai obligé de passer le vendredi et le samedi à l'examen de nos ordinands; le dimanche est la Pentecôte, jour de très longs offices; les jours suivants sont destinés aux entretiens de la retraite des ordinands; le vendredi nous ferons l'examen religieux pour l'ordination; le samedi je donnerai les ordres, c'est le 26 du mois; le 31 sera le jour de la procession du saint sacrement avec des offices sans fin... » Lettre du 11 mai 1714. Au même ami, il écrivait encore : « J'ai à visiter sept cent soixante-quatre villages. » Et à son neveu : « Je suis accablé de confirmations. » Au cours de ses visites pastorales, chaque matin, il entrait à l'église, confessait tous ceux qui se présentaient, montait en chaire, et exhortait à la pratique du christianisme les habitants des campagnes. A Cambrai même, il confessait tous les samedis dans sa cathédrale. Son séminaire avait tous ses soins; il ne tint pas à lui que les sulpiciens n'en fussent chargés. Mourant, il souhaitait que son successeur les appelât. « On ne peut rien de plus apostolique et de plus vénérable, » écrivait-il au P. Le Tellier. Il affirma, dans un Mémoire au chancelier Voysin, les droits du chapitre de Valenciennes contre les empiétements du pouvoir royal; dans le ressort de sa province, il défendit ceux du chapitre et de l'évêque de Tournai, Beauvau, usurpés par les Hollandais, qu'excitaient les jansénistes d'Utrecht.

Ses idées sur les droits de l'autorité spirituelle, et sur les rapports des deux puissances, Fénelon les a exprimées dans son admirable discours pour le sacre de l'électeur de Cologne, Clément-Auguste de Bavière, qui reçut de lui l'onction épiscopale, le 1er mai 1707, dans l'église collégiale de Saint-Pierre à Lille.

Durant toute cette guerre de la succession d'Espagne dont la Flandre était le théâtre, Fénelon exerça une action bienfaisante qui lui a mérité une gloire impérissable. Généreux en tout temps — la part faite aux convenances de son rang, il dépensait en aumônes les amples revenus de son siège — il donna sans compter lorsqu'il fallut remédier à des maux qui augmentaient sans cesse. Il nourrit une fois la garnison affamée de Cambrai avec des blés destinés à sa maison; après Malplaquet, il ouvrit son palais aux blessés, aux fuyards; les paysans, menacés par l'invasion, s'y réfugiaient aussi, et leurs bestiaux remplissaient les cours et les jardins de l'archevêché; de là, peut-être, cette fable de la vache perdue et retrouvée qui figure dans un bas-relief du tombeau de Fénelon, œuvre de David d'Angers. Les officiers français, les officiers ennemis prisonniers, présents à Cambrai, s'asseyaient à la table épiscopale qui compta parfois jusqu'à cent cinquante convives. L'archevêque n'oubliait pas son clergé ruiné par la guerre; aussi, prit-il à sa charge la taxe que l'usage du *don volontaire* imposait aux curés du diocèse. Il payait de sa personne comme de sa bourse; on le voyait dans les hôpitaux, portant à tous, compatriotes ou étrangers, des consolations; deux pauvres soldats, l'un suédois, l'autre allemand, furent convertis à la vraie foi par sa charité.

Ce bien qu'il accomplissait lui était facilité par la vénération dont tous l'environnaient, par la renommée en quelque sorte européenne dont il jouissait. Le prince Eugène de Savoie, le duc de Marlborough avaient donné à leurs troupes l'ordre de respecter ses terres; elles devinrent ainsi des lieux de refuge, et l'archevêque put mettre à la disposition de l'intendant de Flandre, pour la nourriture de l'armée française, le froment qu'elles produisaient. On lui offrit aussi, pour le protéger dans ses voyages, des escortes qu'il refusa. Emmanuel de Broglie, *Fénelon à Cambrai*, c. IV.

Cette guerre de la succession d'Espagne, Fénelon dans les mémoires qu'il adresse à ses amis de la cour, Chevreuse et Beauvilliers, s'efforce d'y mettre un terme; il veut la paix; pour l'obtenir, presque à la veille de Denain, ignorant encore que l'Angleterre se retire de la coalition, il est résigné aux plus douloureux sacrifices. « Il y a longtemps, écrit-il, qu'on nous donne, chaque année, de belles espérances de la désunion des alliés. Rien ne vient : l'État achève de se ruiner. Quatre places ne valent pas ce qu'on perd chaque année. Je tremble pour Cambrai, par amour pour la France; mais j'avoue qu'il faut finir au plus tôt, à quelque prix que ce soit. » *Mémoire pour la campagne de 1710.*

10° *Derniers travaux, à Cambrai.* — L'archevêque composa à Cambrai, pour le duc de Bourgogne avec lequel il n'avait de relations que par Chevreuse et Beauvilliers, l'*Examen de conscience sur les devoirs de la royauté*. Lorsque le jeune prince, par la mort de son père, fut devenu dauphin et héritier présomptif de la couronne, Fénelon écrivit pour lui ce qu'on a nommé les *Tables de Chaulnes*, du château de Picardie où elles furent dressées, en octobre 1711. Il y a résumé, comme dans un répertoire, ses vues sur le gouvernement de la France. C'est là qu'il faut chercher la politique de Fénelon. « L'idée qui domine tous ses plans nous semble être, pour nous servir d'un mot extrêmement moderne, une pensée de décentralisation. » Emmanuel de Broglie, *Fénelon à Cambrai*, c. VI. On a relevé, dans les *Tables de Chaulnes*, telle erreur digne de Salente

(l'établissement de lois somptuaires), telle interdiction où apparaît, sinon l'esprit de caste, du moins la méconnaissance des conditions vraies d'une aristocratie capable de durer et de servir (mésalliances interdites aux deux sexes : qu'eussent dit les duchesses, filles du bourgeois Colbert? C'étaient sans doute les unions des grands seigneurs avec les filles des *traitants* que visait Fénelon). Du reste, il retire aux nobles les justices seigneuriales, et il ne les exempte d'aucun impôt. Fénelon ne semble pas comprendre la nécessité pour la France d'avoir une marine forte. A prendre dans leur ensemble les *Tables de Chaulnes*, on peut en dire : « (Ce) programme, tout pénétré d'humanité, mais aussi de raison, accordait, pour tout l'essentiel, plus que ne demandaient, quatre-vingts ans plus tard, les cahiers du Tiers, mais excluait les plus dangereux rêves du XVIIIe siècle... » Jules Lemaître, *Fénelon*, IX, dans la *Revue hebdomadaire*, 19 mars 1910.

La mort du duc de Bourgogne (février 1712) emporta des projets et des espérances dont la réalisation paraissait prochaine, et fit au cœur de Fénelon une blessure qui ne se ferma point. L'archevêque de Cambrai ne se désintéressait cependant pas du bien public, et, prévoyant une inévitable régence, il écrivit ses quatre *Mémoires sur les précautions et les mesures à prendre après la mort du duc de Bourgogne*. Fénelon avait déjà perdu, en novembre 1710, l'abbé de Langeron, et à cette occasion il écrivait au vidame d'Amiens, fils du duc de Chevreuse : « Que les bons amis coûtent cher! La vie n'a d'adoucissement que dans l'amitié, et l'amitié se tourne en peine inconsolable » (15 novembre 1710). Il perdit tour à tour le duc de Chevreuse (5 novembre 1712) et le duc de Beauvilliers (31 août 1714). A partir de ces dates funèbres, « il est touché à mort; et d'année en année, rien n'est plus beau que ce dépouillement successif de lui-même. » F. Brunetière, *Manuel de l'histoire de la littérature française, Ve époque*. Sa douleur cependant ne l'absorba point. Il écrit pour le duc d'Orléans ses admirables lettres sur la religion, chef-d'œuvre d'apologétique. Il entretient avec des âmes choisies une correspondance que M. Lanson juge le plus beau des titres littéraires de Fénelon, et qui est aussi un titre à la reconnaissance de tous ceux que ces lettres ont consolés et soutenus. Peu de temps avant sa mort, il prépare l'impression du recueil qu'on a nommé *Manuel de piété*. Gosselin, *Histoire littéraire de Fénelon*, part. I, sect. IV, a. 2. Il répond à une requête de l'Académie française par sa lettre sur les occupations de cet illustre corps, œuvre qui rejoint les *Dialogues sur l'éloquence*, écrits dans sa jeunesse. De part et d'autre, c'est toujours le même esprit, le même goût du simple, du naturel et du familier. L'esprit de chimère n'est pas absent des *Dialogues sur l'éloquence*, remarque M. Paul Janet, « lorsque Fénelon attribue à l'inspiration du moment une puissance et une fécondité qu'elle n'a pas. » Voir aussi Anatole Feugère, *Bourdaloue, sa prédication et son temps*, part. I, c. I. Dans la *Lettre sur les occupations de l'Académie française*, des vues justes, ingénieuses, hardies, fécondes, se mêlent à des sévérités excessives, à des assertions paradoxales; mais, nonobstant ces défauts, on y découvre un critique de premier ordre. Les *Dialogues* et la *Lettre sur les occupations de l'Académie française* contiennent de judicieuses appréciations des Pères de l'Église considérés au point de vue de l'éloquence.

Fénelon mourut, le 7 janvier 1715, entouré des proches et des amis qui lui restaient. L'aumônier de l'archevêque a tracé de cette mort un édifiant et touchant récit. Voir Bausset, *Histoire de Fénelon*, l. VIII, c. XXI. Ses dernières paroles, en recevant le viatique, furent un acte de pur et confiant amour : « Oui, mon Sauveur Jésus-Christ contenu réellement dans cette hostie est mon Dieu... il est mon juge..., *mais je l'aime bien plus que je ne le crains.* » Récit de l'abbé Guyot, dans E. Griselle, *Fénelon. Études historiques*, p. 294.

D'après le marquis de Fénelon, Louis XIV, songeant au concile national qu'aurait sans doute présidé l'archevêque de Cambrai, prononça sur le défunt cette parole de froid regret : *Il nous manque bien au besoin.* Mme de Maintenon écrivit, le 10 janvier, à M. Languet, curé de Saint-Sulpice : « Je suis fâchée de la mort de M. de Cambrai; c'est un ami que j'avais perdu par le quiétisme. Mais on prétend qu'il aurait pu faire du bien dans le concile si on pousse les choses jusque-là. »

III. L'APOLOGISTE, LE PHILOSOPHE, LE THÉOLOGIEN, L'HOMME. — Sous ces divers aspects, Fénelon nous est déjà connu; nous n'avons guère qu'à préciser certains traits de sa physionomie et à compléter son portrait.

De bonne heure, Fénelon a été apologiste, parce que de bonne heure il a vu la nécessité de défendre la foi au milieu d'une société en apparence si fortement ordonnée. Dès 1685, dans son sermon pour l'Épiphanie, il avait signalé « un bruit sourd d'impiété », qui allait grandir à mesure que le règne de Louis XIV toucherait à sa fin. Son *Traité de l'existence et des attributs de Dieu* démontra à des esprits atteints ou menacés par le spinosisme, cette vérité primordiale et fondamentale. La première partie de cet ouvrage, composée selon le témoignage de Ramsay, dans la jeunesse de Fénelon, est, dit P. Janet, « une œuvre d'un caractère essentiellement populaire et de forme littéraire, sauf à la fin... C'est un écrit éloquent, d'une langue abondante et magnifique, dans laquelle Fénelon s'est inspiré des anciens, en développant le célèbre argument dit des causes finales, et, dans une langue plus moderne, des merveilles de la nature. » *Fénelon*, c. IX. Ce qui manque à cette première partie, ce sont certaines précisions scientifiques; Bossuet, dans la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, paraît bien plus au courant de la science de son temps. La première partie du Traité de Fénelon parut, en 1712, sans la participation de l'auteur; la seconde partie, réunie à la première, fut publiée en 1718 par les soins de Ramsay et du marquis de Fénelon. Dans la seconde partie, l'auteur part du doute méthodique de Descartes, établit, par le principe d'évidence, la réalité de son existence, et prouve l'existence de Dieu par l'imperfection de l'être humain, par l'idée que nous avons de l'infini, par celle que nous avons de l'être nécessaire, par la nature même des idées. Adversaire de Malebranche en théologie, il se rencontre sur le terrain philosophique avec l'hardi oratorien; lui aussi représente cette doctrine moins sûre que brillante qui, au XIXe siècle, devait se nommer l'*ontologisme*. Voir part. II, c. IV. Le c. V traite longuement des attributs divers que Fénelon fait découler tous de la notion de Dieu. Ici se présente une objection qui porte plus haut que la théorie fénelonienne, et qui vise l'enseignement catholique. « On se demande, écrit M. Paul Janet, comment la pluralité des personnes divines peut s'entendre dans un être absolument un, d'une suprême unité. » Non certes, à cette question l'on ne répondra pas que « c'est l'esprit humain qui distingue les personnes divines, pour proportionner la nature divine à la nature humaine, » car, comme le remarque M. Paul Janet, ce serait « détruire la réalité des personnes divines considérées en elles-mêmes, et par conséquent dessécher le christianisme à sa source. » On pourra dire que « c'est une question de foi, » et ajouter même que « la philosophie n'a rien à y voir » pourvu que la philosophie ne s'évertue pas à découvrir une contradiction entre la suprême unité de Dieu et la trinité des personnes divines. Sans doute,

lorsque nous regardons la personne humaine — la seule que l'expérience et la raison nous révèlent — nous la voyons subsister dans une nature numériquement distincte; autant nous comptons de personnes, autant nous comptons de natures; mais la raison nous contraint-elle d'affirmer qu'il en est ainsi en Dieu? Elle sait que l'unité infinie est aussi l'infinie richesse, l'infinie perfection; et elle ne peut, *a priori*, opposer une fin de non-recevoir à la révélation qui lui découvre en Dieu trois relations subsistantes, trois personnes dirons-nous avec la théologie et l'Église, en attachant à ce mot *personnes* un sens supérieur à celui qu'il a dans le langage humain. Notons-le d'ailleurs, pour que la pluralité des personnes altérât l'invulnérable unité de la nature divine, il faudrait que le concept de la nature et le concept de la personne fussent identiques; or ces concepts sont distincts, ils sont irréductibles.

Dans tout l'ouvrage, à de hautes spéculations s'entremêlent des effusions pieuses qui rappellent celles dont abondent les *Confessions* de saint Augustin.

Les *Lettres* de Fénelon *sur divers sujets de religion et de métaphysique* « peuvent être considérées comme la suite et le complément du *Traité de l'existence et des attributs de Dieu.* » Gosselin, *Histoire littéraire de Fénelon*, part. I, a. 1, sect. I, n. 2. Au nombre de sept, ces lettres, dont la première était adressée au duc d'Orléans, futur régent, traitent des vérités fondamentales, regardées surtout au point de vue du XVIIe siècle : l'existence d'un Dieu infiniment parfait et souverainement libre, et la réfutation du spinosisme; la liberté et l'immortalité de l'âme; la nécessité d'un culte intérieur et extérieur; l'existence enfin et l'autorité de l'Église catholique. Dans la VIe lettre où il indique les moyens variés dont Dieu se sert pour a tirer les âmes droites, où il indique l'indispensable nécessité d'une préparation morale chez quiconque cherche la vérité religieuse, Fénelon révèle une psychologie pénétrante, une sûre et consolante théologie.

Signalons aussi sa *Lettre à M. l'évêque d'Arras sur la lecture de l'Écriture sainte en langue vulgaire.*

Nous n'avons pas encore dit quelle était la doctrine de l'archevêque de Cambrai sur un point dont l'importance, capitale de tout temps, l'a paru davantage encore lors du concile du Vatican qui a élevé au rang de dogme une vérité certaine. A la différence de la plupart des théologiens français du XVIIe siècle, Fénelon était *ultramontain*. L'avait-il toujours été? Si un Mémoire, découvert parmi les lettres écrites de Saintonge, copié par un secrétaire de l'abbé Grégoire, et attribué par celui-ci à Fénelon, est authentique, il faut reconnaître que le futur archevêque a été gallican à ses débuts. M. Émery croyait ce Mémoire l'œuvre de Claude Fleury, et de fait, on y retrouve les idées principales des *Discours sur l'histoire ecclésiastique*. Au point de vue doctrinal, l'auteur rejette l'infaillibilité personnelle et même l'infaillibilité officielle du pape; l'indéfectibilité du Saint-Siège lui suffit. Au point de vue disciplinaire, il veut que l'action romaine soit surveillée et limitée. M. Gazier s'est autorisé de *critères internes* pour attribuer ce Mémoire à Fénelon, dont il croit y reconnaître le style et la manière de procéder : phrases courtes, simples et pourtant imagées; entrée en matière vive et précise; parfaite netteté dans la distribution des idées; développement historique serré; alinéas numérotés. L'auteur du Mémoire fait allusion à la *Vie de Charlemagne*, œuvre de Fénelon qui périt dans l'incendie de son palais. C'est vers 1688 que M. Gazier place la composition du Mémoire. Les raisons qu'il allègue ne paraissent pas décisives; rien d'ailleurs d'étonnant à ce que l'abbé de Fénelon, à une certaine époque, ait partagé certaines idées de Fleury et de Bossuet.

Quelques défiances que l'auteur du Mémoire manifeste à l'égard de Rome, il affirme la nécessité de « connaître de sang-froid et sans passion les vraies maximes de l'Église gallicane *qui sont modérées et pleines de subordination pour le Saint-Siège*; » l'auteur redoute, comme la redoutera plus tard l'archevêque de Cambrai, l'intervention du parlement dans les affaires de l'Église.

Quoi qu'il en soit de l'origine de ce Mémoire, la *Dissertatio de summi pontificis auctoritate* nous donne l'irrécusable témoignage des sentiments de Fénelon dans la dernière période de sa vie. L'archevêque de Cambrai écrivait après l'assemblée de 1682, car il raconte, au c. VIIe de sa Dissertation, une pressante discussion qui eut lieu alors entre Bossuet, lequel défendait fortement l'indéfectibilité doctrinale du Saint-Siège, et l'évêque de Tournai, Gilbert de Choiseul, qui n'hésitait pas à la rejeter. M. Émery avait publié ce fragment de la Dissertation dans son édition des *Nouveaux opuscules de l'abbé Fleury*; et la Dissertation parut intégralement pour la première fois en 1820. La thèse de Fénelon, dont on remarquera l'extrême réserve, est celle-ci : *Sententia quæ docet pontificem... non posse ullo modo definire aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum, certissima est et asserenda*, c. II. Fénelon prouve sa thèse par de nombreux textes empruntés à la tradition et par une argumentation pressante. Craignant que l'Église ne parût quelquefois manquer d'un centre déterminé, par exemple, pendant la vacance du Saint-Siège, il s'attache à montrer dans l'assentiment du clergé romain parlant avec son chef, non pas seulement une caractéristique de l'*ex cathedra*, comme il le fut autrefois, mais une condition même de l'exercice de l'infaillibilité doctrinale. Or, cette infaillibilité, c'est le pape qui la possède, et c'est à lui qu'il appartient de choisir le meilleur moyen de notifier à toute l'Église son irréformable décision.

Si dévoué à une doctrine que la France ecclésiastique avait officiellement désertée, Fénelon, nous l'avons dit, dut se justifier de l'avoir trop peu défendue dans l'affaire du jansénisme. Il allègue au cardinal Gabrielli les motifs qui lui ont commandé le silence sur ce point (lettre du 25 août 1704); en 1707, il rappelle au cardinal Fabroni que son mandement pour l'acceptation de la bulle *Vineam Domini* contient une nette affirmation de la promesse qui assure à Pierre le droit d'être obéi en matière de foi. *Neque certe quisquam alius antistes hæc commemorare ausus est*, ajoute-t-il avec une modeste fierté. Il soutient aussi dans une lettre à Gabrielli (1707) la manière dont les évêques français avaient accepté par voie de jugement la constitution apostolique. « Il conclut, dit M. Gosselin qui résume la dernière partie de a lettre de Fénelon, que les évêques étant, par l'institution de Jésus-Christ lui-même, soumis à la juridiction du souverain pontife, n'ont pas le droit d'examiner, de réformer ou de supprimer le jugement du Saint-Siège; mais qu'ils ont cependant le droit, en acceptant sa décision, de prononcer avec lui, *par voie de jugement*, en attestant que cette décision s'accorde avec la tradition des Églises particulières. » *Histoire littéraire de Fénelon*, part. I, a. 1, sect. II, n. 4.

La doctrine de Fénelon, traitée de subtilité par dom Guéranger, a été défendue par le P. Matignon, *Études religieuses*, janvier, mai 1870.

Sur la question que le 1er article de la Déclaration de 1682 avait tranchée d'une manière si radicale et si contraire à un enseignement presque universel, Fénelon propose une solution d'*entre deux*, qui devait être adoptée et défendue par Gosselin, *Pouvoir du pape au moyen âge*. Fénelon n'admet ni le pouvoir direct, ni le pouvoir indirect du souverain pontife sur le temporel; il explique l'intervention des papes dans les conflits des rois et des peuples par un pouvoir directif qui aurait fait d'eux les casuistes suprêmes de la chrétienté. La

fidélité à l'Église était au moyen âge la première clause du contrat qui liait les sujets à leurs princes, et l'essentielle condition de la légitimité de ceux-ci; nul n'avait comme le pape autorité pour décider s'il y avait eu en certains cas infraction au contrat, pour prononcer sur une culpabilité qui entraînait la déposition. *Ecclesia*, dit Fénelon, *neque destituebat, neque instituebat laicos principes, sed tantum consulentibus gentibus respondebat quid, ratione contractus et sacramenti, conscientiam attineret. Hæc non juridica et civilis, sed directiva tantum et ordinativa potestas, quam approbat Gersonius*, c. XXXIX. Cette théorie, quoique vraie, est incomplètement explicative.

On trouvera aussi que l'archevêque de Cambrai a jugé avec les préventions du XVIIe siècle la conduite de certains papes (*Hæc eadem potestas quæ in Leone, aut Agathone, aut Gregorio Magno, blanda et chara fuit, in Gregorio VII et Bonifacio VIII exterruit gentes*, c. XL); mais il est clair comme le jour que le traité *De summi pontificis auctoritate* a été inspiré par le plus pur amour de l'Église et du Saint-Siège. Fénelon condamne fortement les fréquentes intrusions des magistrats séculiers dans le domaine spirituel; il appelle de tous ses vœux une plus étroite union des Églises particulières — notamment de l'Église de France — avec le centre de l'unité.

Fénelon, *Œuvres complètes*, 10 in-12, Paris, 1810; 23 in-8°, Versailles, 1820; 3 in-4°, Paris, 1835; 10 in-4°, Paris, 1851; 8 in-8°, Paris, 1854; Albert Chérel, Nouvelle édition du livre des *Maximes des saints*, revu, corrigé et augmenté par l'auteur même, Paris, 1911; *Correspondance*, 11 in-8°, Paris, 1821; Barbier de Montault, *Lettres inédites de Fénelon*, Paris, in-12, 1863; M. Cagnac, *Lettres inédites à la duchesse de Chevreuse et au duc de Chevreuse*, in-8°, Paris, 1894; Id., *Lettres de direction*, in-12, Paris, 1902; *Sermons*, dans les *Orateurs sacrés* de Migne, 1847, t. XXVIII.

Bossuet, *Œuvres complètes*, voir t. II, col. 1089; Ramsay, *Histoire de la vie et des ouvrages de Messire François de Salignac de la Motlhe-Fénelon*, in-12, Amsterdam, 1727; L.-F. de Bausset, *Histoire de Fénelon, archevêque de Cambrai*, 3 in-8°, Paris, 1808; 2e édit., 1809; in-4°, Versailles, 1817; 4e édit., Paris, 1823; Phélipeaux, *Relation de l'origine, du progrès et de la condamnation du quiétisme répandu en France*, 2 in-12, 1733; Gosselin, *Histoire littéraire de Fénelon*, in-8°, Lyon et Paris, 1843; A. Bonne, *La controverse de Bossuet et de Fénelon sur le quiétisme*, Mâcon, 1850; Griveau, *Étude de la condamnation du livre des Maximes des saints*, 2 in-12, 1878; L. Crouslé, *Bossuet et Fénelon*, 2 in-8°, Paris, 1894; Matter, *Le mysticisme en France au temps de Fénelon*, in-12, Paris, 1866; Guerrier, *Mme Guyon. Sa vie et sa doctrine*, Paris, 1881; Paul Janet, *Fénelon*, Paris, 1892; Sainte-Beuve, *Causeries du lundi* 1850, t. II; 1854, t. X; L. Boutié, *Fénelon*, in-8°, Paris, 1900; H. Druon, *Fénelon, archevêque de Cambrai*, 2 tom., Paris s. d.; Brunetière, *Études critiques sur l'histoire de la littérature française*, 2e série; *Manuel de la littérature française*, Paris, 1898; Emmanuel de Broglie, *Fénelon à Cambrai*, Paris, 1884; H. Sackebant, *Fénelon et le séminaire de Cambrai*, Cambrai, 1902; Maurice Masson, *Fénelon et Mme Guyon*, 1907; Albert Delplanche, *Fénelon et ses amis*, 1910; Brémond, *Apologie pour Fénelon*, Paris, 1910; M. Cagnac, *Études critiques sur Fénelon*, in-12, Paris, 1910; Lemaître, *Fénelon*, Paris, 1910; E. Griselle, *Fénelon, Études historiques*, Paris, 1911; Huvelin, *Bossuet, Fénelon, le quiétisme*, 2 in-12, Paris, 1912. Voir aussi la *Revue Fénelon*, fondée par M. Griselle en 1911.

A. LARGENT.

FENIS (Jean-Léonard de), controversiste renommé, né à Tulle vers 1626, admis dans la Compagnie de Jésus en 1642. Ses talents d'orateur et d'écrivain lui acquirent une grande célébrité dans la prédication et dans la controverse avec les protestants. Il mourut à Bordeaux, le 27 janvier 1688. Ses ouvrages plusieurs fois réimprimés, d'une haute valeur doctrinale, gardent encore un intérêt historique : 1° *Controverses familières où les erreurs de la religion prétendue réformée sont réfutées par l'Écriture, les conciles et les Pères*, Paris, 1683; trad. flamande, Bruges, 1698; 2° *Nouvelle méthode pour instruire les nouveaux convertis et pour convertir ceux qui sont encore dans le schisme*, Paris, 1682; 3° *Traité de la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie : pour réponse au nouvel écrit de Monsieur Claude, ministre de Charenton*, Paris, 1683; 4° *Traité de la foy, où l'on établit la divinité de Jésus-Christ et la vérité de l'Église romaine*, Tulle, 1683; 5° *Instruction familière pour les nouveaux convertis*, Bordeaux, 1686.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 636; *Acta eruditorum Lips.*, 1683, p. 530 sq.

P. BERNARD.

FENNACCIOLI Thomas, théologien italien de la seconde moitié du XVIIIe siècle, a publié : *Summæ theologicæ S. Thomæ Aquinatis, quinti Ecclesiæ doctoris, catena argentea, ipsius angelici præceptoris verbis contexta, ordine alphabetico disposita, marginalibus notis illustrata, ad usum studiosæ juventutis in Taurinensi gymnasio, ceterisque universitatibus, viginti annorum spatio, opera et studio Thomæ Fennacioli, Asculani, absoluta*, in-fol., Fano, 1761. L'ouvrage devait avoir trois volumes : le 1er seul a été imprimé.

Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, 1823, t. XL, p. 29.

B. HEURTEBIZE.

FERCHIO Mathieu, né dans l'île de Veglia sur la côte de l'Istrie, le 24 janvier 1583, entra encore enfant chez les mineurs conventuels et fit sa profession religieuse en juillet 1599. Après avoir étudié à Bergame, à Padoue et au collège de Saint-Bonaventure à Rome, il fut à son tour chargé d'enseigner et presque toute sa vie se passa dans la chaire de professeur. On le trouve régent des études chez ses confrères à Rimini en 1611, à Venise en 1617. L'année suivante, comme il accompagnait le ministre général dans sa visite en France, il fut élu ministre de la province de Lyon, ou de Saint-Bonaventure, fonction d'ailleurs qu'il exerça très peu de temps. En 1623, il était nommé assistant du ministre général, puis le temps de sa charge expiré, on l'envoyait à Padoue, où l'université le réclamait comme professeur de théologie. Le P. Ferchio y passa les quarante dernières années de son existence qui s'achevait le 8 septembre 1669.

Un de ses biographes l'appelle emphatiquement un « minotaure scientifique »; son érudition était vaste et servie par une conversation agréable et des mœurs polies. On en trouve la preuve dans les nombreux travaux qu'il donna au public et dont voici une liste probablement incomplète. Après avoir été bonaventuriste dans sa jeunesse, il s'attacha plutôt aux doctrines scotistes dans son enseignement et ses premiers travaux furent pour défendre le docteur subtil. Passant par Cologne, il avait visité son tombeau et il publia contre un chanoine de cette ville une *Apologia pro Joanne Duns Scoto in Joannem Fridericum Matenesium*, in-8°, Cologne, 1619. Rentré dans la province de Lyon, il fit paraître contre Bzovius la *Correptio scotica J. D. Scoti doct. subt. vitam et mortem explicans*, Chambéry, 1620. De retour en Italie, il donna une troisième apologie *in Paulum Jovium Novocomensem*, Bologne, 1620, avec laquelle il rééditait les deux premières. La *Vita beati Joannis Dunsii Scoti franciscani doctoris subtilis*, Bologne, 1622, 1623, fut la suite naturelle de ses premiers travaux, et on les trouve réunis avec la date de Bologne et Naples, 1629.

Une fois installé dans sa chaire à l'université de Padoue, le P. Ferchio reprit la plume et ne la déposa plus avant la fin de sa carrière. Il commença par publier deux discours, *Orationes metaphysica et theologica*, prononcés tous deux le 12 mars en 1629 et 1631 à l'université, Padoue, 1631. Au cours des années suivantes, il publia dans la même ville : *Istri seu Danubii ortus aliorumque fluminum ab Aristotele in primo Meteoro inductorum. Accessit Lacus*

asphaltitis confirmatio, in-4°, 1632; *Oratio in Joannem Duns Scotum habita in universitate Patauiensi, 3 novembris 1634*. Il mit ensuite la main à l'édition de l'ouvrage de son confrère le P. Fabri, *Expositiones et disputationes in XII libros Aristotelis*, qu'il fit précéder de la vie de leur auteur, Venise, 1637. Il rentra en scène pour son compte avec ses *Discussiones scoticæ*, in-4°, Padoue, 1638, dans lesquelles il se propose d'établir que les *Reportata Parisiensia* édités par Jean Mayer et la Métaphysique ne sont pas des œuvres authentiques de Scot. L'année suivante, il éditait les *Vestigationes peripateticæ*, in-4°, Padoue, 1639, où il traite de diverses questions controversées, *de factione ex nihilo, de efficientia primi entis, de unitate Dei, de forma separabili*, etc. Ses confrères, les PP. Belluti et Mastrio, combattirent ses conclusions, ce qui lui donna occasion de publier la *Defensio Vestigationum peripateticarum... ab offensionibus Belluti et Mastrii*, in-4°, Padoue, 1646. Mastrius répliqua par son ouvrage *Scotus et scotistæ, Bellutus et Mastrius expurgati a probrosis querelis Ferchianis*, qui, composé en 1647, fut seulement édité à Ferrare en 1650 par Paul Pinzarini, médecin de Meldola et compatriote de Mastrio; la *Defensio* du P. Ferchio fut condamnée, *donec corrigatur*, par un décret du Saint-Office, le 12 mai 1655. Entre temps, il avait édité un opuscule *De fabulis Palestini stagni adversus Aristotelem*, Padoue, 1641, et un autre petit livre « composé par manière de récréation sur le plus excellent poème de la langue toscane, » dit-il, *Osservationi sopra il Goffredo del Signor Torquato Tasso*, in-12, Padoue, 1642, ainsi que deux autres traités : *De personis producentibus Spiritum Sanctum*, in-4°, Padoue, 1644; *De cælesti substantia ejusque ortu ac motu in sententia Anaxagoræ*, in-4°, Padoue, 1646. Pendant que le P. Ferchio publiait la Défense de ses *Vestigationes*, son confrère, le P. Pierre Martyr Rusca, éditait son *Epitome theologicum ex Magistro Sententiarum et subtili doctore Joanne Scoto*, 4 parties en un in-12, Padoue, 1647. Après quelques années de travail, il édita son ouvrage principal, au dire de Franchini, *De productione Filii Dei*, in-4°, Venise, 1650; Padoue, 1667. Les années ne diminuaient pas l'ardeur combative du vieux conventuel et il partait en campagne contre le médecin génois Fortunio Liceti, qui venait de publier son ouvrage *De quæsitis per epistolas a claris viris responsa Fortunii Liceti*, Bologne, 1640, et il fit paraître sous forme de dialogue ses *Observationes super epistola prima libri de septimo quæsitis, quæ est de creatione Filii Dei ad intra*, in-4°, Venise, 1652, dans lesquelles il établissait que Liceti avait commis plus de 130 erreurs théologiques. Celui-ci fit entendre quelques protestations et Ferchio insista dans sa *Recognitio peripatetica Aristotelis ut magistri, Liceti ut discipuli, an omnium Aristotelicorum celeberrimi?* in-4°, Padoue, 1656, où il affirme que Liceti ne comprend pas Aristote. Revenant à ses anciennes tendances bonaventuristes, le P. de Veglia publia son *Tractatus theologicus de angelis, ad mentem S. Bonaventuræ*, 2 in-4°, Padoue, 1658, 1665, dans lequel, au dire de Barthélemy de Barberiis, *Cursus theologicus*, Lyon, 1687, il se montre *fidelissimus bonaventurista*. Un opuscule spirituel : *Il gusto offitto di Giesù Cristo nostro signore*, Venise, 1663, condamné par le Saint-Office, 16 avril 1664, fit suite à ce travail, ainsi que le *Præcursor de beatissimæ Virginis immaculatæ conceptu*, in-4°, Padoue, 1668. Le P. Ferchio avait obtenu, le 2 janvier 1666, la permission, renouvelée en 1672, d'imprimer un traité de saint Bonaventure *In Metheora Aristotelis*, découvert dans un manuscrit du *Sacro Convento* d'Assise, mais ce traité resta inédit. Après sa mort, son successeur dans la chaire de l'université de Padoue, le P. Félix Rotondi de Monte Leone, réédita sa *Vita Scoti* avec des additions, in-8°, Padoue, 1671.

Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1650; Franchini, *Biblioso fia e memorie letterarie di scrittori conventuali*, Modène, 1693; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. minorum*, Rome, 1808.

P. Édouard d'Alençon.

FERDINAND DE JÉSUS, que sa chaude et apostolique éloquence devait faire surnommer, en Espagne le Chrysostome de son siècle, naquit à Jaën en 1571. Reçu dans l'ordre des carmes déchaussés en 1588 par saint Jean de la Croix, il ne tarda pas à se distinguer par l'ardeur de sa piété et par l'étendue de sa science. Sa prodigieuse facilité de travail jointe à son extrême austérité firent de ce parfait religieux un excellent professeur de philosophie, puis de théologie, en même temps qu'un prédicateur aussi goûté que zélé et un écrivain à la plume intarissable. Son érudition, aussi bien dans les sciences profanes que dans les questions religieuses, était vraiment étonnante. Il n'écrivit pas moins d'une cinquantaine d'ouvrages, la plupart in-4°, à savoir, des commentaires sur la logique, la physique, le *De anima* d'Aristote, des grammaires grecque et hébraïque, et aussi des discussions historiques sur son ordre. Il publia notamment : *Commentaria super Iam IIæ D. Thomæ, a. q. VI ad XVII* et *a. q. XLIX ad LIV*, 2 in-4°, Coïmbre 1606; *Commentaria in Iam IIæ partem D. Thomæ, a. q. I usque ad XXVI*, in-4°, Baeza, 1613. Le P. Ferdinand de Jésus est aussi l'auteur des ouvrages théologiques suivants qui sont restés inédits : *Tractatus de Trinitate; De legibus; De peccatis; De gratia et merito; In IIam IIæ a q. I ad VI inclusive; De regulis fidei, de Ecclesia, de pontifice, de conciliis, de Scriptura sacra, de traditionibus; De charitate; De sacramentis in genere; De pænitentia; De justitia et jure; De forma et modo absolvendi a casibus papæ reservatis; Opusculum de miraculis; Opusculum de throno excelso Dei, pro immaculata Virginis conceptione.*

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 469; Henri du T. S. Sacrement, *Collectio scriptorum ordinis carmelitarum excalceatorum*, Savone, 1884, t. I, p. 199; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1823, t. XI, p. 31; Feller, *Biographie universelle*, Paris, 1848, t. III, p. 512.

P. Servais.

1. **FERNAND Charles,** bénédictin, né à Bruges vers le milieu du XVe siècle, mort à Saint-Vincent du Mans, le 10 juin 1517. D'une famille pauvre, il vint à Paris avec son frère Jean, et tous les deux mettant à profit leurs connaissances musicales firent partie de la chapelle royale. Une tradition rapportée par Trithème, *Script. ecclesiastici*, c. MCXXXV, mais qui ne semble pas appuyée de preuves sérieuses, nous représente Charles Fernand comme atteint de cécité, ce qui ne paraît pas pouvoir s'accorder avec les divers emplois qu'il eut à remplir. Dans les loisirs que lui laissait sa charge de musicien il se plaisait à étudier les belles-lettres; la lecture de Cicéron faisait ses délices et il obtint d'enseigner la littérature latine. Il s'acquit promptement une grande réputation et fut considéré comme un des restaurateurs de la bonne latinité. Mais ces succès ne lui procuraient pas la tranquillité que son âme désirait : aussi se décida-t-il à renoncer au monde et il fit profession de la règle bénédictine vers 1492 à l'abbaye de Chezal-Benoît où son frère Jean le suivit. Quelques années plus tard, Charles Fernand fut envoyé à l'abbaye de Saint-Vincent du Mans où il eut à remplir les fonctions de chantre et de bibliothécaire. Il y mourut le 10 juin, d'après le nécrologe de ce monastère, et selon toute vraisemblance, en l'année 1517. Des écrits de ce bénédictin nous avons à mentionner : un commentaire sur le traité de Robert

Gaguin contre le dominicain Vincent Baudello, qui dans un écrit avait attaqué le privilège de l'immaculée conception : *Roberti Gaguini adversus Vincentium de Castronovo de conceptu et mundicia Mariæ Virginis decertatio cum commentario Caroli Ferrandi*, in-4°, Paris, 1489; *Oratio de santa Catharina*, in-fol., Paris, 1505; *Epistolæ familiares*, in-8°, Paris, 1506; *De animi tranquillitate libri duo F. Caroli Fernandi oratoris clarissimi et benedictinæ institutionis observantissimi*, in-4°, Paris, 1512; *Epistola parænetica observatoris regulæ disciplinæ, ad Sagienses monachos, F. Caroli Fernandi ejusdem institutionis accuratissimi et dissertissimi professoris*, in-8°, Paris, 1512; *Speculum disciplinæ monasticæ religiosi docti et perquam diserti patris Caroli Fernandi*, in-4°, Paris, 1515; *Confabulationes monasticæ bonæ eruditionis et casti eloquii plenissimæ venerandi et diserti admodum patris Caroli Fernandi monachi sancto Benedicto professi in quatuor libellos divisæ. Cum vocum et sententiarum quarumdam explanatione a fronta posita*, in-8°, Paris, 1516.

Valère André, *Bibliotheca belgica*, p. 120, 121; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. VII, p. 405; Du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis*, t. V, p. 869; dom Calmet, *Commentaire sur la règle de saint Benoît*, t. I, p. 78, 593; dom Jean Colomb, *Mémoires pour servir de supplément et de correctif aux écrivains qui ont parlé de Charles Fernand*, dans le *Journal de Verdun*, décembre 1755; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ord. S. Benedicti*, t. III, p. 203; t. IV, p. 178, 382, 585, 637, 711; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoît*, t. I, p. 321; dom Piolin, *Histoire de l'Église du Mans*, t. V, p. 211, 212, 257; dom U. Berlière, *Charles et Jean Fernand de Bruges*, dans la *Revue bénédictine*, 1900, p. 261, 337.

B. Heurtebize.

2. **FERNAND Louis,** orientaliste et théologien, né à Toulon le 3 octobre 1645, mort à Paris le 11 mars 1699. Ses premières études terminées dans sa ville natale, il se rendit à Lyon où il apprit l'hébreu; puis âgé de vingt ans, il vint à Paris d'où il alla à Mayence avec le dessein de travailler à une traduction du texte hébreu de la Bible. Son projet ayant échoué, il revint en France, prit ses grades à Orléans et se fit recevoir avocat au parlement de Paris. Parmi ses nombreux écrits dont beaucoup sont demeurés manuscrits nous mentionnons : *Conspectus seu synopsis libri hebraici qui inscribitur : Annales regum Franciæ et regum domus Othomaniæ*, in-8°, Paris, 1670; *Réflexions sur la religion chrétienne contenant les prophéties de Jacob et de Daniel sur la venue du Messie avec quatre discours, le premier du sénat des Juifs, le second des prosélytes, le troisième des paraphrases chaldaïques, et le quatrième de l'année des Juifs*, 2 in-12, Paris, 1679 : à un critique anonyme de cet ouvrage il répondit par une lettre publiée dans le *Journal des savants*, 1er septembre 1792; *Liber psalmorum cum argumentis, paraphrasi et annotationibus*, in-4°, Paris, 1683 : la préface en a été publiée séparément sous le titre : *Dissertationes criticæ de hebræa lingua, Origene, Hieronymo, Scripturarum divinitate*, in-8°, Paris, 1701; *Traité de l'Église contre les hérétiques et principalement contre les calvinistes*, in-12, Paris, 1685; *Réponse à l'apologie pour la réformation, pour les réformateurs et pour les réformés*, in-12, Paris, 1685, contre le ministre Jurieu; *Psaumes de David en latin et en français selon la Vulgate*, in-12, Paris, 1686; *Lettre de Monsieur Ferrand à Monseigneur l'évêque comte de Beauvais, pair de France*, sur le monachisme de saint Augustin, dans le *Journal des savants*, 30 août et 6 septembre 1688; *Discours où l'on fait voir que saint Augustin a été moine*, in-12, Paris, 1689; *Summa biblica, seu dissertationes prolegomenicæ de S. Scriptura*, in-12, Paris, 1690 : volume unique d'un ouvrage qui devait en avoir huit; *De la connaissance de Dieu*, in-12, Paris, 1706.

Le Long, *Bibliotheca sacra*, in-fol., 1723, t. I, p. 723; Moréri, *Dictionnaire historique*, 1759, t. V, p. 97; Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, part. IV, in-8°, 1719, p. 279; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 429-431.

B. Heurtebize.

1. **FERNANDEZ Antoine,** théologien dogmatique et exégète, né à Coïmbre, en 1518, reçu dans la Compagnie de Jésus en 1572, fut successivement professeur de théologie et d'Écriture sainte à l'Académie d'Évora, supérieur de la maison professe à Goa et prédicateur à Lisbonne. Il mourut à Coïmbre, le 14 mai 1628. Son grand ouvrage in-folio : *Commentarii in visiones Veteris Testamenti*, Lyon, 1617, plusieurs fois réimprimé, est devenu extrêmement rare.

P. Bernard.

2. **FERNANDEZ Antoine,** jésuite portugais, né à Lisbonne en 1569 ou 1570, entré au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1587, fut envoyé à Goa en 1601, et de là en Éthiopie où il travailla pendant plus de trente ans à l'évangélisation du pays. Il a composé un ouvrage extrêmement précieux pour l'histoire religieuse de l'Éthiopie : *Flagellum mendaciorum sive tractatus de erroribus Ethiopiæ*, imprimé en langue et caractères éthiopiens à Goa, 1642. Quand le patriarche Alphonse Mendez fut exilé par ordre de l'empereur schismatique Fasiladas, le P. Fernandez l'accompagna à Goa, où il mourut le 12 novembre 1642.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 646; Franco, *Imag. di virtude o Nov. de Evora*, p. 600 sq.; Emm. d'Almeida, S. J., *Historia Æthiopiæ*, édit. C. Beccari, Rome, 1908, t. VII, p. 472-477, et *passim*.

P. Bernard.

3. **FERNANDEZ Pierre,** théologien de l'ordre de Saint-Augustin, né à Romio de Abajo, paroisse de Cabezon (Asturies), entra au couvent des augustins de Valladolid et y prononça ses vœux religieux le 19 novembre 1871. Ordonné prêtre, il fut envoyé à Rome, où il obtint le diplôme de docteur en théologie. De retour en Espagne, il enseigna la théologie au collège de la Vid et en 1885 fut nommé bibliothécaire de l'Escurial, où les augustins ont une communauté florissante. Il remplit aussi la charge de définiteur de la province augustinienne du Sacré-Cœur ou de Madrid. Sa mort survint le 12 janvier 1896. Le P. Fernandez est l'auteur d'un cours de théologie, où il fait preuve d'une grande érudition, bien qu'il soit souvent prolixe et confus. Sa mort prématurée ne lui a permis de publier que trois volumes de son œuvre : *Cursus theologicus in usum scholarum* : 1° *De religione et Ecclesia, ac de locis theologicis*, Madrid, 1895; 2° *Introductio in sacram Scripturam*, Madrid, 1891; 3° *De sacramentis et novissimis*, Madrid, 1892. Il a publié aussi : *De gratia et libero arbitrio*, dans *Revista augustiniana*, Valladolid, t. V (1881), p. 137-148, 339-351, 429-443, 553-560; t. VI, p. 40-48; c'est une réfutation des théories molinistes du P. Gérard Schneeman; *De verbali sacrorum Bibliorum inspiratione : dissertatio critico-theologica, ibid.*, t. VII (1883), p. 343-350; t. VIII, p. 19-25, 123-128, 211-218; *Syllabus scriptorum ordinis sancti Augustini, quotquot reperiri potuerunt*, La Vid, 1883; *Num Augustinus theologus?...* dans *Ciudad de Dios*, 1887, t. XIII, p. 435-454.

Moral, *Catalogo de escritores augustinos españoles*, dans *Ciudad de Dios*, 1903, t. LX, p. 660-662.

A. Palmieri.

FERRAND FULGENCE, un homonyme et un disciple, un parent peut-être, de saint Fulgence de Ruspe, suivit le grand évêque dans son exil de Sardaigne, et devint en 520 diacre de l'Église de Carthage. On ne sait rien de ses dernières années. Facundus d'Her-

miane, dans son *Apologie des Trois Chapitres*, IV, 3, *P. L.*, t. LXVII, col. 624, parle, dès 546, de Fulgence Ferrand, comme n'étant déjà plus.

Il nous est resté de Ferrand une *Vie de saint Fulgence*, une *Breviatio canonum*, et douze lettres. La *Vie de saint Fulgence*, *P. L.*, t. LXV, col. 117-150, paraît avoir été composée vers 535, presque aussitôt après la mort du héros. L'authenticité de l'ouvrage prête le flanc sans doute aux objections; mais on n'en saurait méconnaître l'importance historique. La *Breviatio canonum*, *P. L.*, t. LXVII, col. 949-962, la première collection systématique de canons qu'ait vue l'Afrique, un peu avant 546, donne, sous 232 numéros, des extraits des conciles grecs selon la *versio hispana* et des conciles d'Afrique, dont quelques-uns ne nous sont pas autrement connus. Ces extraits sont rangés méthodiquement sous les divisions suivantes: l'évêque, le prêtre, le diacre, les clercs, la pénitence, la procédure, le service divin. Des lettres de Ferrand, *P. L.*, t. LXV, col. 887-950, nulle n'offre plus d'intérêt que la longue et savante lettre adressée *aux diacres romains Pélage et Anatole*. *P. L.*, t. LXVIII, col. 921-928. Ces deux diacres avaient demandé à Ferrand son avis sur l'édit de l'empereur Justinien contre les Trois Chapitres. Ferrand répond que l'édit de l'empereur est un attentat à l'autorité du concile de Chalcédoine (451), lequel n'a point censuré les ouvrages de Théodore de Mopsueste, mais a reçu formellement Théodoret de Cyr et Ibas d'Édesse dans la communion de l'Église; sinon, c'en serait fait de l'autorité de toutes les décisions des conciles. Six autres lettres de Ferrand parlent également théologie. L'une d'elles est adressée à l'abbé Eugippius touchant le mystère de la Trinité, contre les ariens. Il n'en a paru pendant longtemps qu'un extrait, *P. L.*, t. LXVII, col. 907-908; mais le cardinal Mai en a retrouvé le texte intégral dans le *codex Casinas*, du XIe siècle. *Scriptorum veterum nova collectio*, t. III, 2, p. 169-184. C'est du même codex que Reifferscheid a exhumé cinq nouvelles lettres inédites de Fulgence Ferrand, lettres courtes et sans intérêt général comme sans grande valeur. *Index scholarum in univers. litterarum Vratislaviensi per biennium ann. 1871-1872 habendarum.*

Fr. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Litteratur des kanonischen Rechts im Abendlande*, Gratz, 1870, t. I, p. 799-802; A. Tardif, *Histoire des sources du droit canonique*, Paris, 1887, p. 114; Fessler-Jungmann, *Institutiones patrologiæ*, Inspruck, 1896, t. II *b*, p. 423; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, nouv. édit. franç., Paris, 1905, t. III, p. 152-153.

P. GODET.

FERRARE. Voir FLORENCE (*Concile de*).

FERRARI Zacharie, religieux augustin de la congrégation de Lombardie, au XVIe siècle, fut élu provincial et travailla à enrichir la bibliothèque du couvent de Saint-Marc à Milan. Il édita l'ouvrage suivant de Gilles de Rome : *Tractatus de laudibus divinæ sapientiæ nostri Ægidii romani bituricensis archiepiscopi*, Padoue, 1553. On lui attribue un *Tractatus de sacramento pœnitentiæ* inédit. C'est à tort que Ossinger lui assigne la Vie de saint Casimir, roi de Pologne, composée par le nonce Zacharie Ferreri et insérée dans les *Acta sanctorum*, t. I martii, p. 347-351.

Argelati, *Bibliotheca scriptorum mediolanensium*, Milan, 1745, t. I, col. 606, 607; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 334, 335.

A. PALMIERI.

FERRARIS Lucius, des mineurs de la stricte observance, naquit à Solero, près d'Alexandrie (Italie), fut provincial de son ordre, et passa une partie considérable de sa vie dans la Ville éternelle, comme consulteur d'un grand nombre de Congrégations romaines, principalement de celle du Saint-Office. Sa célébrité lui vient cependant surtout d'un ouvrage qu'il composa sous forme de dictionnaire, très utile et très connu des théologiens et des canonistes. Le titre, un peu long, indique parfaitement l'objet, la manière et le but : *Prompta bibliotheca canonica, juridica, moralis, theologica, necnon ascetica, polemica, rubristica, historica, de principalioribus et fere omnibus quæ in dies occurrunt, nec penes omnes facile ac promple reperiri possunt, ex utroque jure, pontificiis constitutionibus, conciliis, sacrarum Congregationum decretis, S. R. Rotæ decisionibus, ac probatissimis et selectissimis auctoribus, accurate collecta, et ordine alphabetico congesta, adjecto indice materiarum absolutissimo.* Les éditions en furent fort nombreuses, preuve incontestable de la valeur du travail, qui parut, pour la première fois, en 3 in-fol., à Bologne, 1746. Nous citerons ici les principales qui ont suivi : 10 in-fol., Rome, 1760-1766; 8 in-fol., 1767; Bologne, 1763; 9 in-4°, 1766; 11 in-4°, Venise, 1782, avec un supplément; 9 in-4°, Rome, 1784-1790, bien meilleure que les précédentes. Les moines du Mont-Cassin en ont donné, en 1844, une excellente édition en 7 in-fol., qu'ils ont enrichie de notes contenant les décrets de toutes les Congrégations romaines qui manquent dans les éditions antérieures, ou qui furent portés depuis. L'abbé Migne en publia aussi une édition en 8 in-8°, Paris 1860, renfermant une foule de notes et une sextuple table des matières des auteurs cités, des nominations pontificales, des décrets des conciles et de ceux des Congrégations, 8 in-8°, 1884. Plus récemment, la typographie polyglotte de la Propagande a publié une nouvelle édition soigneusement revue, 9 in-fol., Rome, 1885-1898, à laquelle le P. Bucceroni, professeur à l'université grégorienne, a ajouté un volume entier intitulé : *Supplementum promptæ bibliothecæ Lucii Ferraris continens recentiora acta Sanctæ Sedis et recentiores resolutiones ac decreta SS. romanarum Congregationum.*

Dans sa *Prompta bibliotheca*, Ferraris a cité plus de sept cents auteurs, mais, dans le conflit d'opinions, il a pris soin, comme il l'a dit lui-même dans sa préface, d'éviter les extrêmes et de s'en tenir à la voie moyenne : *In omnibus decisionibus meis, quantum in me fuit, semper curavi, ut nec rigidiores sectarer opiniones, nec aliam in oppositam deflecterem laxitatem.* Aussi est-il rangé communément parmi les auteurs graves et probabilistes. Cf. Ballerini, *Compendium theologiæ moralis*, 2 in-8°, Rome, 1880-1882, t. I, p. XVII; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busembaum medullam*, 7 in-8°, Prato, 1890-1893, t. VII, p. 428; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. II, p. 831. Il s'était montré fidèle, en cela, à suivre le conseil de son maître, le docteur séraphique, qu'il avait pris pour guide et dont il avait perpétuellement sous les yeux la formule rappelant que trop de rigueur *sæpe damnat salvandum*, tandis que plus de douceur *sæpe salvat damnandum*. S. Bonaventure, *Compendium theologiæ*, l. II, c. XII.

Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 1620-1621; *Kirchenlexikon*, t. IV, col. 1380 sq.

T. ORTOLAN.

FERRÉ Vincent, dominicain espagnol, fut un des théologiens les plus en renom de son temps. Né à Valence, il entra dans l'ordre au couvent de Sant' Esteban de Salamanque. Il enseigna la théologie dans les principaux *studia generalia* de sa province, en particulier à Burgos où il conquit le grade de maître en théologie. Vers 1654, il fut appelé à Rome, en qualité de régent du collège Saint-Thomas de la Minerve; il occupa cette charge jusqu'en 1672. A cette époque, il

revint en Espagne; il fut prieur du couvent de Salamanque, puis régent des études. Il mourut le 7 mars 1683. On a de lui : *Tractatus theologici in I^am^ partem S. Thomæ a q. I ad XIV inclusive*, in-fol., Salamanque, 1675, t. I; *aq. XV ad XXVI*, *ibid.*, 1766; t. II; *aq. XXVII ad CV ibid.*, 1678, t. III; 2° *In I^am^, a q. I ad XIX*, in-fol., Salamanque, 1679, t. I; *a q. XIX, a. 6, ubi de conscientia ad LXXXIII*, *ibid.*, 1681, t. II; *aq. CIX, de gratia Dei, ad CXIII de justificatione*, *ibid.*, 1690, t. III (posthume). *Accessit tractatus de merito ad q. CXIV R. P. M. F. Francisci Perez a Serna ejusdem conventus filii, et in Gregoriano Vallisoletano collegio emeriti regentis pro complemento hujus operis*; 3° *Tractatus de virtutibus theologicis et vitiis eis oppositis, juxta miram doctrinam D. Thomæ*, etc., 2 vol., Rome, 1669. Villanueva lui attribue encore : 1° *In III^am^ partem divi Thomæ. De mysterio incarnationis, usque ad q. XXIII*; 2° *De fide Cajetana*, nous ignorons de quoi il s'agit; 3° *Opuscula varia*, dont quelques-uns ne sont que des réponses à des consultations de l'Inquisition romaine. Ces derniers ouvrages, du temps de Villanueva, se conservaient manuscrits au couvent de Saint-Étienne de Salamanque.

Echard, *Scriptores ord. præd.*, Paris, 1719, 1721, t. II, p. 696-697; J. Villanueva, *Bibliothecæ scriptorum ord. prædcontinuatio*, ms.

R. COULON.

FERRERAS (Jean de), théologien et historien espagnol, né en juin 1652 à Labaneza, dans le diocèse d'Astorga, mort à Madrid le 8 juin 1735. Il commença ses études chez les jésuites de Lemos et les continua en divers couvents de dominicains, près de Sahagun et à Valladolid. De là il alla suivre les cours de l'université de Salamanque. Ordonné prêtre, il ne tarda pas à s'acquérir une grande réputation comme orateur. Après avoir rempli divers postes, il fut nommé curé de Saint-Pierre de Madrid par le cardinal Portocarrero qui le choisit comme son confesseur. Il exerça les fonctions de qualificateur et de reviseur près le tribunal de l'Inquisition et refusa plusieurs évêchés. Philippe V le nomma son bibliothécaire et il fut un des premiers membres de l'Académie de Madrid fondée en 1713. En cette qualité il prit une part très active à la composition du dictionnaire espagnol qui fut achevé d'imprimer en 1739. Il écrivit une histoire d'Espagne : *La historia de España*, 16 in-4°, Madrid, 1700-1727, qu'il défendit contre ses détracteurs par un écrit intitulé : *Don Juan de Ferreras vindicado*, Madrid, 1729. Cet ouvrage fut traduit en plusieurs langues; Vaquette d'Hermilly le publia en français : *Histoire générale d'Espagne, traduite de l'espagnol avec des notes historiques et critiques*, 10 in-4°, Paris, 1751. De cet écrivain nous mentionnerons encore : *Disputationes theologicæ de fide theologica*, in-4°, Alcala, 1692; *Dissertatio de prædicatione Evangelii in Hispania per sanctum apostolum Jacobum Zebedæum*, Madrid, 1705; *Dissertatio apologetica de prædicatione sancti Jacobi in Hispania, Johanni V Portugalliæ regi nuncupata*, Madrid, 1705; *Dissertacion del monacatu de San Milan*, Madrid, 1724; *Disputationes theologicæ de Deo ultimo hominis fine*, in-4°, Madrid, 1735; *Disputationes de Deo uno et trino, primoque rerum omnium creatore*, 2 in-4°, Madrid, 1735.

Don Blas Ant. Nasarre y Ferriz, *Elogio historico de don Juan de Ferreras*, Madrid, 1743; *Diccionario de la lengua castillana* 6 in-fol., Madrid, 1726-1729, t. I et VI : dans ce dernier se trouve la liste de tous les ouvrages imprimés et manuscrits de Jean Ferreras; Moréri, *Dictionnaire historique*, 1759, t. V, p. 102; Giraud et Richard, *Bibliothèque sacrée*, 1823, t. XI, p. 58; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 1017-1018.

B. HEURTEBIZE.

FERRERI Pierre-Marie, théologien dogmatique, né à Palerme en 1677, entré dans la Compagnie de Jésus en 1694, enseigna la théologie à Brescia. Il a laissé des *Instruzioni in forma di catechismo per la pratica della dottrina cristiana*, Palerme, 1732, qui ont eu, malgré leur ampleur et leur forme savante, de très nombreuses éditions à Venise, Parme, Milan, Rome, Naples, etc., et qui ont rendu son nom populaire dans toute l'Italie. Le P. Ferreri mourut après 1737.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 686.

P. BERNARD.

1. FERRETTI Auguste, né à Rome, le 31 août 1845, entra, en 1862, dans la Compagnie de Jésus et, après avoir complété ses études théologiques à Rome et en Angleterre, devint professeur à Poitiers, puis à Laval, au grand scolasticat des jésuites. En 1880, il occupa la chaire de philosophie morale au Collège romain. Recteur de l'université grégorienne de 1896 à 1901, il quitta, à cette dernière date, sa chaire pour assumer la direction de la province romaine. En 1904, par raison de santé, il démissionna de cette charge et se retira au collège *Pio latino-americano* où il mourut le 1er mars 1911. Il a publié : 1° son cours de philosophie morale : *Institutiones philosophiæ moralis*, 3 vol., Rome, 1887; 2e édit., 1893; 2° un traité *De essentia boni malique moralis*, Rome, 1905; 3° de nombreux articles dans la *Civiltà cattolica*, dont il faut retenir surtout, parus en opuscules détachés : *L'officio morale della beneficenza*, Rome, 1907; *Il problema morale, esame critico-filosofico*, Rome, 1909.

Civiltà cattolica, 11 mars 1911, p. 741.

A. MICHEL.

2. FERRETTI MASTAI André, exégète italien, oncle paternel de Pie IX. Né en 1752 à Sinigaglia, il entra à l'Oratoire de Rome, d'où il sortit pour devenir chanoine de sa ville natale, puis évêque de Pesaro, où il mourut en 1822. On a de lui : *Gli Evangelii uniti tradotti e commentati*, 2 vol., Rome, 1817. Cette excellente concorde, accompagnée d'un bon commentaire, fut rééditée par Pie IX en 1863 et traduite en français par l'abbé de Lezeleuc, mort évêque d'Autun, 2 in-8°, Paris, 1866.

Villarosa, *Scrittori filippini*, t. I, p. 129.

A. INGOLD.

FERRI Ange, religieux augustin du XVIe siècle, né à Venise, prit part au concile de Trente, et, le 1er mars 1562, il y prêcha en présence de Pie IV. En 1565, il fut élu provincial de la Pouille, et il mourut à Bari en 1567. On a de lui : 1° *Oratio in sacrosancto œcumenico concilio tridentino coram patribus in dominica tertia quadragesimæ*, dans Labbe, *Sacrosancta concilia*, Venise, 1733, t. XX, col. 150-155; 2° *Conciones quadragesimales*; 3° *Conciones in Evangelia totius anni*; 4° *De cælibatu.*

Panfilo, *Chronica ordinis fratrum eremitarum S. Augustini*, Rome, 1581, p. 127; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 337.

A. PALMIERI.

1. FERRIER (ou FERRER) Boniface, frère de saint Vincent Ferrier, naquit à Valence (Espagne) en 1355, et suivit d'abord le cours de droit à Pérouse (Italie) où le célèbre Baldo attirait la jeunesse par son enseignement. En 1373, Boniface revint en Espagne et alla terminer ses études à l'université de Lérida, où il prit le grade de docteur. Rentré dans sa patrie, il y exerça la profession d'avocat et se distingua par sa science, son intégrité et son éloquence. La ville de Valence l'élut magistrat plusieurs fois et son ambassadeur auprès du roi d'Aragon. Deux fois il siégea avec honneur parmi les sept jurés annuels, qui présidaient au gouvernement du royaume de Valence. Ayant perdu en peu de temps son épouse et neuf de ses enfants, il songea sérieusement à quitter les charges

publiques et à s'enfermer dans un monastère. Son frère, saint Vincent, l'engagea à se faire chartreux au monastère de la Porte-du-Ciel près de Valence. Boniface y entra le 21 mars 1396 et, par dispense, fit les vœux après trois mois de noviciat. On lui accorda aussi la faveur de recevoir les ordres majeurs le même jour (2[illegible] juillet) et il célébra la première messe le jour de l'Assomption de la même année. En 1400, il fut fait prieur de son monastère et visiteur de la province de Catalogne. Étant venu en France pour le chapitre général, il alla demander une audience à Benoît XIII à Avignon, où résidait aussi son frère, saint Vincent, confesseur du souverain pontife. Pierre de Lune revit avec joie son ancien ami de Valence et l'obligea à rester à la cour papale en qualité de son conseiller. L'année suivante (1402) il l'envoya à Paris traiter avec le roi de France sa délivrance de la contrainte dont le peuple d'Avignon usait à son égard. Le 23 juin 1402, Boniface fut élu prieur de la Grande-Chartreuse et général de l'ordre. A cette époque, les chartreux étant divisés en deux obédiences, la juridiction de dom Boniface ne s'étendait que sur les monastères d'Espagne et de France qui adhéraient au pape d'Avignon. Afin de faciliter l'union des deux obédiences cartusiennes en un seul corps, dom Boniface abdiqua son généralat le 21 avril 1410 et fut remplacé par dom Jean de Griffenberg, prieur de la chartreuse de Paris, qui avait été élu par les définiteurs du chapitre général avec l'assentiment des délégués des deux obédiences. Benoît XIII n'ayant pas voulu ratifier l'acte d'abdication fait par dom Boniface, celui-ci fut contraint d'agir encore comme prieur de la Grande-Chartreuse et général de l'ordre, mais, en dehors des maisons d'Espagne toujours adhérentes au pseudo-pontife, toutes les provinces de l'ordre demeurèrent fidèles à dom Jean de Griffenberg. Le même antipape employa dom Boniface au service de sa cause, et il ne paraît pas que celui-ci se soit détaché de son obédience avant de mourir. Quoi qu'il en soit, dom Boniface ne vit pas la fin du grand schisme d'Occident, étant mort précisément le 29 avril 1417, plus de six mois avant l'élection de Martin V. Dans *Las Provincias*, journal de Valence, n. du 17 et 18 avril 1895, M. Joseph Morrò Aguilar a raconté comment il avait découvert, le 10 avril de la même année, dans l'ancien cimetière de la chartreuse supprimée de Val-de-Christo, au diocèse de Segorbe, les restes de dom Boniface Ferrier, dont l'évêque diocésain fit la reconnaissance officielle trois jours après.

Le plus grand ouvrage de dom Boniface est sa traduction de la Bible en dialecte valencien, avec le concours d'autres personnes doctes. Cf. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 1469. Les deux exemplaires manuscrits d'une traduction de la Bible dans le même dialecte, qui, selon le *Dictionnaire de bibliologie catholique* de Migne, t. I, col. 1156, sont à la Bibliothèque nationale de Paris, peuvent bien être des copies de la traduction de dom Boniface. En 1478, on imprima à Valence (Espagne), in-fol., le texte de cette version revu et corrigé par Bahrel, dominicain. Cf. Hain, *Repertorium*, n. 3159. La S. Inquisition d'Espagne ayant ordonné de brûler les traductions anciennes des Livres saints, il est vraisemblable que l'exemplaire de cette édition existant encore aujourd'hui à la bibliothèque Mazarine de Paris, sous le n. *1228*, soit l'unique exemplaire entier qui ait échappé à la destruction. Néanmoins, les derniers feuillets de l'Apocalypse ont été réimprimés par Rodriguez de Castro dans sa *Biblioteca de los rabinos españoles*, Madrid, 1781, et par Joachim-Laurent Villanueva dans son livre *De la leccion de la sagrada Escritura en lenguas volgares*, Valence, 1791.

Jacques Villanueva, dans l'appendice du t. IV de son *Viaje literario à las Iglesias de España*, 1801, a publié quatre opuscules de dom Boniface Ferrier : *Quare cartusienses non comedant carnes*; *De miraculis et sanctis in Cartusia*; *De approbatione et confirmatione Cartusiæ*; *De cæremoniis in Cartusia*, et y a ajouté une ordonnance relative à un novice et un rituel pour l'assistance des mourants et pour l'office de l'enterrement attribué à dom Boniface dans le manuscrit original.

Le *Tractatus de schismate*, autrement *Tractatus pro defensione Benedicti XIII*, ou *De schismate Pisano vel Specula contra vasa iræ super hæretica pravitate Pisana*, fut composé en 1411 pour répondre à un mémoire rédigé en cent quarante articles par le chartreux français, dom Guillaume de la Motte, procureur de la Grande-Chartreuse, résidant en Espagne, qui s'étonnait que dom Boniface eût repris, sur l'ordre de Benoît XIII, le titre et l'office de général après y avoir renoncé. La réponse de dom Boniface fit rentrer dom Guillaume dans l'obédience de Benoît XIII, mais Pierre d'Ailly, évêque de Cambrai, fit répandre une réfutation du traité de dom Boniface et une lettre à lui et à son frère, saint Vincent. Le traité *De schismate* a été publié par les bénédictins Martène et Durand, dans *Thesaurus novus anecdotorum*, t. II, col. 1435-1529, et par le chartreux Tromby dans son histoire des chartreux, t. VII, appendice II, p. CCI-CCLXII; dom Le Couteulx, dans *Annales ord. cartus.*, t. VII, en a donné plusieurs extraits. On trouve chez les mêmes auteurs la lettre de dom Boniface, *De conversione fratris Guillelmi de Mota et ejus ad Benedicti XIII obedientiam reversione*; *Ad Bonifacii Cartusiæ* (*prioris*) *Tractatum Responsio Petri Cameracensis*; *Epistola Petri Cameracensis ad priorem Carthusiæ et Vincentium fratrem* (*ejus*). Ces deux pièces se trouvent manuscrites aux archives du Vatican, cf. Migne, *Dictionnaire des manuscrits*, t. II, col. 1078, n. 4152, et col. 1082.

En 1756, François Perez Bayer trouva à Florence, chez l'archiviste du grand-duc, le ms. original de la *Relation* suivante, dont il prit une copie, et qu'il attribue, non sans raison, à dom Boniface Ferrier même : *Relatio itineris Bonifacii Ferrerii et D. D. Petri archiepiscopi Tarraconensis, episcoporum Mimatensis, Avenionensis, Sennetensis, Petri episcopi Segontini, Dominici Ram prioris Ecclesiæ Cæsaraugustanæ et fratris Didaci de Majorga ex ordine minorum electi Pacensis, qui ex urbe Perpiniaco anno 1409 ad concilium generale inibi congregatum Benedicti XIII nomine legati missi fuere; eorumque Pisam adventus, gestorumque ibidem historica narratio.*

Dom Le Couteulx, dans ses *Annales*, t. VII, a publié plusieurs ordonnances de dom Boniface concernant l'observance régulière et plusieurs documents relatifs à l'administration de quelques maisons de l'ordre. Dom Boniface écrivit aussi un *Traité sur la passion de Notre-Seigneur*, un recueil de sermons, un volume de lettres, une traduction en dialecte valencien du bréviaire, du martyrologe et des épîtres de l'année, et des remarques sur l'exercice de la justice dans le royaume de Valence. Les *Declarationes et responsiones super quibusdam dubiis... per Bonifacium Ferrerium, monachum carthusianum* font partie du manuscrit de 1508 qui est conservé à la bibliothèque de Grenoble, sous le n. *655*.

La Vie de dom Boniface Ferrier, écrite par le chartreux dom Alfaura († 1672) se trouve ms. à Utiel, près de Valence (Espagne), chez M. Joseph Morrò Aguilar, avocat et notaire. Une autre Vie, composée par dom Jean-Baptiste Civera y Monllor, vicaire de la chartreuse de la Porte-du-Ciel († 1655), se trouve dans l'histoire de cette maison écrite en latin et conservée dans les archives de la Grande-Chartreuse.

Cette Vie se trouve presque en entier dans les *Annales ord. cartus.* de dom Charles Le Couteulx, t. VII, et dans les *Ephemerides ord. cartus.* de dom Léon Le Vasseur, au 29 avril, t. I, p. 520-541. Un abrégé italien se trouve dans l'histoire des chartreux de Tromby, t. VII, appendice II, p. CCXCVI-CCXCVII. M. Taria, *La Cartuja de Porta-Cœli*, Valence, 1897, a donné le meilleur résumé de la Vie de dom Boniface Ferrier. Tromby, *op. cit.*, a rapporté dans le second appendice, p. LIV-LVIII, les témoignages de Dorland, de Sutor, de Petrejus, de Bostius, et de l'anonyme chartreux du Val-Dieu. On peut aussi consulter les vies de saint Vincent Ferrier.

S. Autore.

2. FERRIER Jean, controversiste célèbre dans l'histoire du jansénisme, né à Valady (Aveyron), le 20 janvier 1614, admis dans la Compagnie de Jésus le 22 avril 1632, enseigna pendant de longues années la théologie dogmatique au scolasticat de Toulouse et prit de bonne heure une part très vive aux discussions soulevées par l'affaire janséniste depuis la condamnation portée par Innocent X. Son premier ouvrage : *Le jansénisme condamné par la bulle d'Innocent X, ou réfutation d'un libelle dans lequel les jansénistes soutiennent que les propositions de Jansénius n'ont pas été condamnées dans le sens qu'ils les défendent*, in-4°, Toulouse, 1654, eut un immense succès et assura au P. Ferrier un rang hors de pair comme controversiste. L'année suivante, comme épilogue à l'affaire du duc de Liancourt, une polémique ardente et serrée s'engagea entre Arnauld et le P. Ferrier à la suite d'un nouvel écrit : *Avertissement à M. Arnauld sur la lettre qu'il a écrite à un prêtre qui ne vouloit pas absoudre un janséniste*, Toulouse, 1655. Arnauld se défendit, suivant sa coutume, en attaquant l'auteur dans la *Lettre à une personne de condition*, 1655, que le P. Ferrier fit suivre bientôt de sa *Réponse à une lettre de M. Arnauld*, Toulouse, 1656. Comme la question du probabilisme fournissait à ses adversaires une ample matière d'attaques directes et de plaisanteries amères ou facétieuses, le P. Ferrier remit fort simplement les choses au point en publiant *Les sentiments des plus probables casuistes sur la probabilité des opinions dans la morale*, in-4°, Toulouse, 1659, ouvrage aussitôt réimprimé, in-8°, 1659. La même année, il soutint à Toulouse une thèse théologique sur « la probabilité », qui, suivant le mot de Bayle, « fit grand bruit. » Cf. Thomas Anglus, *Monumetham exeantatus*, p. 51 sq.; Bayle, art. *Ferrier*.

En 1663, dans l'espoir d'arriver à un « accommodement entre molinistes et jansénistes, » s'ouvrit, à l'instigation de l'évêque de Comminges et sur l'ordre du roi, une série de conférences auxquelles prirent part l'abbé de Valcroissant et les docteurs de La Lane et Girard, sans que le P. Ferrier, sur qui reposait la défense de l'orthodoxie, pût obtenir de ses adversaires la moindre concession. Il s'ensuivit une guerre violente de pamphlets. Le P. Ferrier répondit avec une grande modération aux attaques dirigées contre lui par la *Relation fidèle et véritable de ce qui s'est fait depuis un an dans l'affaire des jansénistes, pour servir de réponse à divers écrits qu'on a publiés sur ce sujet*, Paris, 1664. Arnauld, qui menait avec une incroyable activité toute cette campagne de diatribes et d'intrigues, attaqua avec une extrême virulence la loyauté et la bonne foi du P. Ferrier. Cf. Arnauld, *Œuvres*, édit. de 1778, t. XXI, p. 640-664; t. XXII, p. 230-428; *Lettres*, t. I, p. 475-496, 488-497.

Le P. Ferrier, méprisant les attaques personnelles, poursuivit infatigablement son œuvre de polémique doctrinale. Successivement parurent les ouvrages suivants : *L'idée véritable du jansénisme avec les conclusions que l'on doit prendre pour empescher les progrès de cette hérésie*, Paris, 1664; *La soumission apparente des jansénistes et la décision de l'Eglise touchant le droit, quand ils promettent la foy pour les dogmes et le respect pour le fait*, Paris, 1667. La Lane, Pavillon, évêque d'Alet, Arnauld et Nicole opposèrent à ces écrits, très favorablement accueillis en France, des démentis et des attaques passionnés. La seconde des *Imaginaires* est dirigée tout entière contre *L'Idée véritable du jansénisme*. Cf. *Acta erudit.*, 1683, p. 476-484; Arnauld, *Œuvres*, t. XXI, p. 665-687. Le P. Ferrier se justifia aisément et remit les choses au point dans un dernier ouvrage : *Réfutation d'un libelle publié par les disciples de Jansénius contre l'écrit intitulé : « La soumission apparente des jansénistes, »* où l'on fait voir que la doctrine précise et déterminée que Jansénius défend dans son Augustin et ses disciples dans leurs écrits a été condamnée par le Saint-Siège dans les cinq propositions, Toulouse, 1667. Ce fut une nouvelle explosion de pamphlets dont la violence se manifestait jusque dans les titres. Mais les injures ne suppléaient point les raisons. Il suffit de parcourir la réponse de Noël de La Lane : *Conformité de Jansénius avec les thomistes sur le sujet des cinq propositions contre le P. Ferrier, jésuite, avec la conviction de ses falsifications et impostures et la Réfutation de ce que le R. P. Annat a allégué dans son livre de la conduite de l'Église touchant ce point*, pour mesurer toute la faiblesse de la cause défendue par les jansénistes et plus encore de leur argumentation. Entre les doctrines thomistes et les assertions jansénistes, la différence était trop éclatante pour ne point frapper un esprit même prévenu. Le P. Ferrier n'eut pas de peine à en fournir la démonstration dans son traité sur la science moyenne : *Responsio ad objectiones vincentianas, sive ad argumenta quibus P. Vincentius Baronius ex ordine prædicatorum scientiam mediam impugnat tertia parte suæ Manuductionis ad theologiam*, Toulouse, 1668, ouvrage qui contient un très lucide exposé et une solide défense de la doctrine communément admise dans la Compagnie de Jésus.

Le P. Jean Ferrier, laissant dès lors des polémiques devenues inutiles, se consacra tout entier à la publication des traités dogmatiques qu'il avait enseignés à Toulouse. Il venait de faire paraître le premier volume : *Joannis Ferrerii e Societate Jesu theologiæ tomus primus. De Deo uno, juxta sancti Augustini et sancti Thomæ principia*, Toulouse, 1668, et il préparait l'édition des volumes suivants, lorsqu'il fut choisi par ses supérieurs pour remplacer le P. Annat dans sa charge de confesseur du roi. Louis XIV s'applaudit de ce choix qui mit en plein relief la haute sagesse et les éminentes vertus du P. Ferrier. Cette nomination fut pour les jansénistes, qui ne désarmèrent point pour autant, un coup des plus sensibles et leur crédit à la cour en fut vivement ébranlé. Le P. Ferrier mourut quatre ans après, dans la maison professe de Paris, le 29 octobre 1674.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 693 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 1907, t. III, col. 1027 sq.

P. Bernard.

FERRY Jean-Blaise, né à Saint-Romain-de-Valenchères (Puy-de-Dôme), le 26 février 1846, fit ses études au petit séminaire de Verrières (Loire), et en 1863 entra en philosophie au grand séminaire de Clermont. En 1869, il vint à Paris au séminaire Saint-Sulpice suivre le *grand cours*, et après la guerre en 1871 fut reçu à la solitude ou noviciat de la Compagnie de Saint-Sulpice. Envoyé d'abord à Rodez pour enseigner la philosophie, il ne tarda pas à revenir à Clermont pour le cours de théologie dogmatique. Le supérieur du grand séminaire, aidé d'un des professeurs, M. Thibaut, avait déjà donné, en 1875, une seconde édition du *Compendium universæ theologiæ* de M. Vincent. Une 3e édition considérablement augmentée

fut publiée en 1882-1883, avec la collaboration de M. Ferry sous le titre : *Theologia dogmatica et moralis in compendium redacta, auctore A. Vincent*, etc. Dans la 4e édition, en 1886, l'œuvre était tellement modifiée et augmentée qu'on supprima le nom de M. Vincent et on l'intitula : *Theologia dogmatica et moralis ad mentem S. Thomæ Aquinatis et S. Alphonsi de Ligorio, auctoribus professoribus theologiæ seminarii Claromontani, e Societate S. Sulpitii.* Désormais l'ouvrage prit le nom de Théologie de Clermont et eut de nombreuses éditions. Les trois volumes de la partie dogmatique étaient l'œuvre de M. Jean Ferry: la morale avait pour auteur M. Thibaut, avec la collaboration du frère aîné de M. Ferry, Blaise-Antoine (1833-1898), qui fut professeur de théologie morale à Dijon et au séminaire Saint-Sulpice à Paris. Jean Ferry, qui avait quitté sa chaire de théologie de Clermont en 1890, était allé demander au climat d'Hyères le rétablissement de sa santé. Revenu durant les vacances à la campagne du séminaire de Clermont-Ferrand, il y mourut, le 12 août 1896.

L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, Paris, 1900, t. II, p. 522, 527, 532.

E. Levesque.

FÊTES. — I. Origine et institution. II. Réduction de leur nombre. III. Observance. IV. Raison d'être des fêtes. V. Questions diverses.

I. Origine et institution. — L'institution des fêtes remonte aux origines de l'humanité religieuse ; aussi les fêtes font-elles partie de la religion sociale de tous les peuples. Tous les peuples ont connu des jours consacrés tout particulièrement au culte de la divinité. Les Juifs avaient, en plus du sabbat, des fêtes, comme celles de la Pâque, de la Pentecôte, des Tabernacles, de l'Expiation, de la Dédicace, des Pourim, etc., qui toutes rappelaient des événements marquants de leur histoire. Les autres peuples avaient aussi leurs fêtes fixes ou mobiles, néoménies, solstices, anniversaires d'événements particulièrement heureux, anniversaires de victoire, de l'élection ou chef, de sa naissance, etc. Le monde gréco-romain, dans lequel le christianisme obtint sa première expansion, avait lui aussi ses fêtes, les *feriæ*, jours qui appartenaient en propre aux dieux, « institués à cause des dieux, » et qui s'opposaient aux jours qui appartenaient aux hommes. Ce jour-là, continue M. C. Jullian, voir *Feriæ*, dans le *Dictionnaire* de Daremberg et Saglio, l'homme devait aux dieux toutes ses actions, tous ses sentiments, toutes ses pensées. Ce n'étaient pas des jours d'oisiveté, mais plutôt des jours de relâche pour toute occupation purement humaine. Et ce culte comprenait des fêtes privées, comme celles de la famille, des collèges; des fêtes publiques, comme celles de l'État romain, des quartiers, des fêtes d'anniversaires historiques, qui toutes arrêtent tout travail et suspendent toutes les affaires publiques et privées.

Les fêtes chrétiennes se formèrent sur ce double modèle juif et gréco-romain. On eut d'abord les fêtes juives transposées, Pâques et la Pentecôte, fêtes générales de toutes les communautés chrétiennes, et qui, surtout à ce titre, furent longtemps les seules. Puis, s'adjoignirent, dès le IIe siècle, dans les diverses communautés, des fêtes particulières et locales, celles des martyrs de qui on célébra le *dies natalis*, le jour de leur naissance au ciel, c'est-à-dire de leur martyre, avec anniversaire. Cf. *Epist. Eccles. Smyrnen. de martyrio Polycarpi*, *P. G.*, t. v, col. 1043. Tertullien confirme cette discipline pour le commencement, et saint Cyprien pour le milieu du IIIe siècle, et désormais les documents abondent. Les *natalitia* des martyrs sont partout célébrés dans leur église, sur le lieu où reposent leurs ossements, dans les monuments élevés à leur mémoire. Certains *natalitia* dépassent même les limites de l'Église locale, et s'il n'est pas surprenant de voir le culte de saint Cyprien s'étendre en Afrique hors de Carthage, par exemple, à Hippone, au temps de saint Augustin, *Serm.*, CCCXII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1420 sq., et de même celui d'autres martyrs africains, *Serm.*, CCCXXV, *ibid.*, col. 1447, il paraît moins normal d'y constater le culte de saint Laurent. *Serm.*, CCCIII, *ibid.*, col. 1393. On se communiquait les fêtes un peu comme on se communiquait les Actes des martyrs, et cet échange devait peu à peu amener à la généralisation ou mieux à l'universalisation de certaines fêtes.

Entre temps s'opérait l'institution d'autres fêtes universelles par leur objet : la fête de Noël sous sa double forme : l'Épiphanie en Orient et en Gaule, Noël proprement dit en Occident. L'Épiphanie était la Noël orientale, la *manifestation* du Seigneur. Attestée en Thrace au commencement du IVe siècle, à l'époque de la persécution de Dioclétien, elle est, au cours de ce siècle, célébrée partout en Orient; en Occident nous la constatons à Vienne en 361, Ammien Marcellin, XXI, 3; en 380, à Saragosse où sont réunis des évêques d'Espagne et d'Aquitaine. Concile de Saragosse (380), can. 4. A Rome et en Afrique on célèbre d'abord la Noël du 25 décembre, qui est attestée au moins en 336 dans le calendrier philocalien. Dès le commencement du Ve siècle, l'échange est fait entre les deux fêtes : elles sont acceptées partout. Vient ensuite la fête de l'Ascension, « mais il est impossible d'en trouver trace avant le milieu du IVe siècle. » Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 1909, p. 244. Les autres fêtes de Notre-Seigneur sont de beaucoup postérieures : la Circoncision, d'abord nommée jour octave du Seigneur, *octabas Domini*, apparaît en Gaule dans le dernier tiers du VIe siècle (au concile de Tours de 567, can. 17), et en Orient coïncide avec la fête de saint Basile dès le VIIIe siècle; celle de l'Invention de la croix est constatée aussi vers la fin du VIIIe siècle en Occident; celle de l'Exaltation, célébrée en Palestine au IVe siècle, est introduite à Rome au VIIe; la Transfiguration, vers la fin du XIe siècle en Espagne, mais n'entre dans le calendrier de l'Église universelle que beaucoup plus tard; celles de la Fête-Dieu et du Sacré-Cœur sont encore beaucoup plus récentes.

Les fêtes de la sainte Vierge ont apparu elles-mêmes successivement. La plus ancienne, la Purification, que l'on rencontre à Jérusalem dès la seconde moitié du IVe siècle, Duchesne, *op. cit.*, p. 278, doit sans doute ce privilège d'ancienneté au fait qu'elle était considérée plutôt comme fête du Seigneur, sous le titre de Présentation de Jésus au temple; d'aucuns affirment l'existence d'une fête de l'Assomption ou *Dormition* en Orient dès le IVe siècle; en Occident, nous la constatons au VIIe; au Ve siècle peut-être remonterait, en quelques endroits d'Orient, la fête de l'Annonciation, et certainement au VIIe siècle en Occident. Au VIIe siècle aussi la fête de la Nativité. Si l'on excepte une fête placée, en Espagne, le 18 décembre, jour où l'on fête, d'après le supplément *pro aliquibus locis*, l'*Exspectatio partus*, et qui est mentionnée par le can. 1 du Xe concile de Tolède (656), les autres sont plus récentes. Au IXe siècle, semble-t-il, on voit apparaître en Irlande la fête de la Conception, qui s'implanta ensuite en Angleterre et en Normandie, puis dans l'Église entière.

Parmi les fêtes des saints, on voit apparaître, comme fêtes générales et assez tôt, celles de saint Jean-Baptiste, attestées à Tours vers la fin du Ve siècle dans le calendrier de saint Perpet, puis, certainement, et comme fête de précepte, la Nativité du précurseur, concile d'Agde, can. 21, 63; celle de saint Pierre et saint Paul a des attestations plus anciennes puisqu'elle est mentionnée à Rome dès l'année 336 dans le calendrier philocalien, ainsi que le *Natale sancti Petri de cathedra*,

le 22 février, qui dès le Ve siècle se célébrait en Gaule, à Tours, et qui est fixée en certaines Églises, dès le VIe siècle, au 18 janvier. Celle de saint Pierre ès liens ne fut longtemps qu'une fête romaine locale, celle de la dédicace de la basilique eudoxienne dans la première moitié du Ve siècle. Quant aux autres apôtres, à part les fêtes de saint Jean l'évangéliste et de saint Jacques le Majeur, qui existent en Orient à la fin du IVe siècle, suivies bientôt de celle de saint Jacques le Mineur, puis celles de saint André et de saint Philippe au VIe siècle, les fêtes des autres sont plus récentes. Très anciennes sont les fetes de saint Étienne premier martyr (IVe siècle), du pape Sixte II, de saint Laurent; viennent ensuite les fêtes des confesseurs, de saint Martin de Tours et du pape saint Silvestre au Ve-VIe siècle. Le culte de l'archange saint Michel a sa fête dès le VIe siècle. D'autres fêtes de saints sont attestées par les calendriers locaux et le Sacramentaire léonien; en même temps que saint Maxime de Turin donnera la théorie de ces fêtes en recommandant de sanctifier toutes les fêtes des martyrs et des confesseurs. *P. L.*, t. LVII, col. 427.

L'accroissement du nombre des fêtes allait obliger à faire à quelques-unes un traitement différent. Les unes étaient solennisées comme le dimanche, les autres n'entraînaient que la récitation de l'office liturgique pour les moines et les clercs. La liste des fêtes chômées est très diverse selon les diocèses. Voici toutefois quelques indications. Le concile d'Agde (506) impose la discipline dominicale à Noël, l'Épiphanie, l'Ascension, Nativité de saint Jean-Baptiste, et autres *maximi dies*, can. 21, 63. Les statuts synodaux de Sonnatius de Reims ajoutent, avec la fête de la Circoncision, celles de l'Annonciation, de l'Assomption, de la Nativité de la sainte Vierge, des apôtres saint Pierre et saint Paul et de saint André; mais ces statuts sont-ils bien du VIIe siècle? Les conciles de Clermont (535), can. 15, et de Rouen (650), can. 15, mentionnent l'obligation, mais ne donnent pas l'énumération des fêtes; la liste de saint Boniface, l'apôtre de l'Allemagne au VIIIe siècle, ajoute la fête de la Purification. *Statuta sancti Bonifacii*, can. 36, Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 386-388. A Cliff's-Hoo (747), on n'énumère pas les *majores festivitates*, can. 14, sauf celles de saint Grégoire et de saint Augustin de Cantorbéry, can. 17. Mansi, *ibid.*, col. 400. Les Capitulaires de Charlemagne, de 810-813, can. 19, donnent la liste suivante : Noël, saint Étienne, saint Jean l'évangéliste, Circoncision, Épiphanie et son octave, Purification, Pâques et sa semaine, la Litanie majeure, l'Ascension, la Pentecôte, saint Jean-Baptiste, saint Pierre et saint Paul, saint Martin, saint André, on laisse douteux l'Assomption. *Monumenta Germaniæ historica, Capitular.*, t. I, p. 179. Le catalogue de Rodulfe de Bourges contient en outre non seulement des fêtes purement locales, mais encore celles de l'Assomption, de saint Laurent, de saint Michel archange. *Capitul.*, can. 27, Mansi, t. XIV, col. 956. Le capitulaire de Gauthier d'Orléans y joindra les fêtes des saints Innocents, de l'Invention et de l'Exaltation de la sainte croix et cinq fêtes locales. *Capitul.*, can. 18, Mansi, t. XV, col. 508. Ailleurs ce sont encore l'anniversaire de la Dédicace, les fêtes des douze apôtres, *Capitul. Heitonis*, can. 8, *P. L.*, t. CV, col. 764; Burchard, *Decret.*, l. II, can. 77, *P. L.*, t. CXL, col. 640, et l'on marque expressément *reliquæ vero festivitates per annum non sunt cogendæ ad feriandum.* Mais il convient de citer tout particulièrement la liste du pape saint Nicolas, qui comprend les fêtes *Beatæ Mariæ Virginis et sanctorum duodecim apostolorum ac evangelistarum, atque præcursoris Domini Joannis et sancti Stephani primi martyris*, et en plus les fêtes locales accoutumées. *Ad consulta Bulgaror.*, c. XI, Mansi, t. XV, col. 407. C'est pour ainsi dire l'énoncé d'un droit commun. Ici ou là on continue d'ajouter à ce cadre des fêtes locales. Bornons-nous à un rapide et succinct relevé. Le concile de Szabolch, en Hongrie (1092), mentionne, en plus des dimanches, 32 jours fériés, can. 38, Mansi, t. XX, col. 779-780; on en trouve presque autant à Toulouse en 1219, can. 4, Mansi, t. XXII, col. 1136; 50 environ à Oxford, en 1222, mais 25 n'imposent qu'un demi-chômage; une quarantaine au Mans, en 1247, Mansi, t. XXIII, col. 764; plus de quarante et, en outre, une douzaine avec demi-chômage, à Worcester, en 1240, Mansi, t. XXIII, col. 547-548; 54 à Cognac, en 1260; une quarantaine, à Liége, en 1287, et à Rodez, Tulle et Cahors, en 1289; 46 à Coutances, en 1300; 47 à Pont-Audemer, en 1305, etc. Bref, plus d'un quart de l'année était soustrait au travail et consacré par tous les fidèles uniquement au culte divin. Une réaction se préparait, réclamée de partout.

II. Réduction de leur nombre. — Les premiers efforts pour obtenir cette réduction sont constatés dès le XVe siècle, au concile provincial de Reims de 1408. Gerson s'y était élevé contre l'excessive multiplicité des fêtes, soit parce qu'elle empêchait les artisans de gagner leur vie, soit à cause des dangers qui en résultaient pour la moralité : oisiveté avec toutes ses funestes conséquences, ivrognerie, jeux dangereux, dépenses excessives, bals, luxure de tout ordre; il y voyait, en un mot, la source de tous les maux : *ita ut, quod pro honore Dei et pro animarum salute fuit sapienter institutum, vertitur in contumeliam ejus et salutis detrimentum. Sermo factus in concil. Remen. anno Domini 1408*, IIIa partitio, provisio IVa, Mansi, t. XXVI, col. 1065. Et les mêmes idées étaient reprises par son élève Nicolas de Clémangis. Mais il fallut attendre au siècle suivant pour voir prendre à ce sujet des mesures efficaces. Tandis qu'en Angleterre allaient s'élever les réclamations d'Henri VIII, au concile de Ratisbonne de 1524, le légat Campeggio opérait une réduction effective. D'après l'art. 20 des Constitutions, ne seraient plus désormais fêtes chômées générales, en Allemagne, en dehors des dimanches, que Noël et les trois jours suivants, la Circoncision, l'Épiphanie, le lundi et le mardi de Pâques, l'Ascension, la Saint-Georges, le lundi et le mardi de la Pentecôte, la Fête-Dieu, la Purification, Annonciation, Assomption et Nativité de la sainte Vierge, les *Natalitia* des apôtres, saint Jean-Baptiste, sainte Madeleine, saint Laurent, la dédicace de saint Michel, la Toussaint, la Saint-Martin, la Saint-Nicolas, la Sainte-Catherine. Aux autres fêtes autrefois chômées le travail sera permis après la messe. *Constitut. ad cleri Germaniæ reformationem, a card. Campeggio ...1524*, Mansi, t. XXXII, col. 1088. Cette législation ne visait que l'Allemagne. En France et ailleurs rien ne fut changé pour l'instant. En 1565, le concile de Cambrai invitait les évêques à examiner s'il n'y aurait pas lieu de défalquer de la liste des fêtes quelques jours où on permettrait le travail. Part. VI, *De cultu*, c. XI, Mansi, t. XXXIII, col. 1404. C'est la même motion qui est présentée quelques années plus tard, en 1583, à Bordeaux : les évêques réduiront dans la mesure du possible le nombre des fêtes, mais ils sanctionneront par des peines l'observance de celles qu'ils maintiendront, § 6, *De festis*, Mansi, t. XXXIV, col. 753.

Ce fut le pape Urbain VIII qui prit le premier une mesure d'ensemble, par la constitut on *Universa*, du 13 septembre 1642. En même temps il annulait en pratique le droit des évêques d'instituer de nouvelles fêtes; car non seulement il ajoutait à leur intent on : *ab indictione sub præcepto novorum festorum studeant abstinere*, § 3, mais ce conseil fut entendu pratiquement dans le sens d'une prohibition pure et simple. Voir une réponse de la S. C. des Rites, du 23 juin 1703

ad 2um, *Decreta authentica*, n. 2113 (3651). Sous couleur de donner une fixation uniforme, cette constitution, bien que le pape s'en défendît, opérait un mouvement de recul qui ne devait pas s'arrêter de sitôt. A la liste d'Urbain VIII, Clément XI ajouta, il est vrai, en 1708, la fête de l'Immaculée Conception; mais, dès le premier tiers du XVIIIe siècle, sur les instances du concile de Tarragone de 1727, Benoît XIII, en 1728, accorda des réductions pour une partie de l'Espagne. Le 3 septembre 1742, Benoît XIV faisait de même pour l'évêque de Calahorra, puis, la même année et les années suivantes, pour Pampelune, Badajoz, Ceuta, Séville, Mondonedo, Malaga, Valladolid; pour Nice, le 11 avril 1745. Déjà auparavant il inaugurait, d'abord pour le diocèse de Wilna, le 27 mai 1743, une discipline nouvelle qu'il étendit à toute la Pologne, le 1er septembre 1745 : par ces deux indults on renvoyait au dimanche les fêtes de précepte qui tombaient en semaine durant les mois de juillet, août et septembre, sauf la fête de l'Assomption. On se posa même la question s'il ne fallait pas opérer une réduction générale. Mais après une sérieuse étude et de nombreuses consultations, Benoît XIV décida de n'accorder que des réductions partielles aux évêques qui en feraient la demande. En 1748, il en accordait une pour tout le royaume de Naples et pour les diocèses de Messine et de Palerme en Sicile; en 1754, ces réductions furent accordées à l'Autriche; nous constatons des mesures analogues pour Guastalla et Meissen (1770), Portalègre (1771). En 1775, se présente encore, si l'on peut ainsi parler, une nouvelle innovation. Dans un bref du 23 mai de cette année, accordant une réduction des fêtes pour le diocèse de Posen, nous trouvons l'énoncé de deux dispositions qui ont été étendues plus tard, non seulement comme par le bref lui-même à la Pologne et à la Prusse Orientale, mais aux autres pays où des réductions analogues furent opérées. Afin de rappeler le souvenir des apôtres dont les fêtes n'étaient plus chômées, on ajouterait, le 29 juin, fête de saint Pierre et de saint Paul, dans l'office la mémoire de tous les apôtres, et de même la mémoire de tous les martyrs à la fête de saint Étienne du 26 décembre, que l'on conservait. *Paternæ charitati*, § 4. On sait quelles furent les réductions opérées en France lors du Concordat, par le décret du 9 avril 1802. Dans l'empire français il ne restait, en dehors du dimanche, que quatre fêtes chômées : Noël, l'Ascension, l'Assomption et la Toussaint, les autres étaient abolies ou renvoyées au dimanche. Par suite d'indults particuliers, les autres pays avaient des listes diverses. Voir *L'année ecclésiastique et les fêtes des saints* (*Heortologie*) de Kellner, trad. Bund, p. 48 sq. Aujourd'hui, en vertu du récent décret *Supremi disciplinæ*, du 2 juillet 1911, les fêtes chômées de droit commun sont réduites à huit : Noël, la Circoncision, l'Épiphanie, l'Ascension, saint Pierre et saint Paul, l'Assomption, la Toussaint et l'Immaculée Conception.

III. Observance. — Les seules fêtes conservées *de præcepto* imposent la double obligation de l'*assistance à la messe* et de l'*abstention des œuvres serviles*, dans les mêmes conditions que pour le dimanche. Voir Dimanche, t. IV, col. 1311 sq.

1° *L'assistance à la messe* est la première constatée, puis imposée. Cf. concile d'Agde (506), can. 21, 64; concile d'Orléans (511), can. 25; de Clermont (535), can. 15; d'Orléans (541), can. 3; sermons de saint Césaire d'Arles, CCLXXX, CCLXXXI, *inter opera S. Augustini*, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2274 sq. C'est dès lors un point acquis, si bien que l'expression *festos dies celebrare* comprend sans aucun doute pour personne l'assistance à la messe. Cette obligation est aussi celle qui a le plus longtemps duré comme on le verra bientôt.

2° *Abstention des œuvres serviles.* — Elle se constate presque aussi anciennement que l'obligation de l'assistance à la messe, et à cela rien d'étonnant puisqu'elle était imposée aux fêtes du paganisme romain. Cf. pour l'Église, *Constit. apost.*, l. VIII, c. XXXIII, *P. G.*, t. I, col. 579 sq. L'obligation se précise surtout à partir du VIe siècle, où l'on introduit pour exprimer l'observance du dimanche et des fêtes le mot *sabbatizare*. Saint Césaire d'autre part énonce en ces termes la règle générale : *ut in solemnitatibus sanctorum ...otium haberent et a terreno negotio cessarent. Serm.*, CCLXXX, *inter opera S. Augustini*, t. XXXIX, col. 2274. Quant aux autres textes, indiquons seulement quelques références. Concile de Mâcon (585), can. 2, Maassen, *Concil.*, p. 166; *Statuta S. Bonifacii, archiep. Moguntinen.*, can. 36, Mansi, t. XII, col. 386; concile de Mayence (813), can. 36, *Monumenta Germaniæ historica, Concilia*, t. II, p. 269-270; concile de Meaux (845), can. 77, Mansi, t. XIV, col. 840; concile de Cliff's-Hoo II (747), can. 17, Mansi, t. XII, col. 400; concile d'Aenham (1009), can. 15, Mansi, t. XIX, col. 308; *Leges ecclesiasticæ Canuti regis* (*sæculare concilium*), can. 14, *ibid.*, col. 562, etc. L'abstention des œuvres serviles allait jusqu'à celle des plaids et marchés, c'est-à-dire jusqu'à l'exclusion de tout ce qui, n'étant pas pour le service direct de Dieu, n'était pas non plus nécessaire à la vie.

Lorsque le nombre des fêtes se fut accru outre mesure, la réduction, nous l'avons vu, porta d'abord sur l'abstention des œuvres serviles. La première concession porta sur les menus travaux. Nous en avons un exemple dans le concile d'Oxford de 1222, qui répartissait les fêtes en trois séries : l'une, celle des grandes fêtes, où tout travail était interdit; une autre, où les menus travaux étaient permis selon l'usage des lieux; la troisième enfin où le travail de la terre lui-même était permis, mais après la messe, can. 8. Mansi, t. XXII, col. 1153. Cf. concile de Worcester (1240), Mansi, t. XXIII, col. 547. Cette discipline eut un grand succès. Le même principe inspira aux statuts synodaux de Rodez, Tulle et Cahors, la division des fêtes en deux séries dont la seconde admettait le travail après la messe, *Synodalia statuta Cadurcen., Ruthenen. et Tutelen. Ecclesiarum* (1289), can. 31, Mansi, t. XXIV, col. 1054; ainsi que les décisions du concile de Prague de 1350, can. 46. Mansi, t. XXVI, col. 398. Ce fut le moyen terme adopté lors des premières réductions opérées par les souverains pontifes. Ainsi décida Benoît XIII en 1728; ainsi continuèrent Benoît XIV, const. *Cum semper*, du 3 septembre 1742, § 2 : *audita missa, laboriosis suarum artium exercitationibus, servilibusque operibus, sine ullo prorsus conscientiæ scrupulo vacare possint.* Const. *Inter sollicitas*, du 11 avril 1745, § 2, à peu près le même texte, pour Nice, formule indéfiniment répétée ensuite; Pie VI, const. *Cum sicut*, du 28 septembre 1790, pour Bahia, au Brésil. L'obligation d'assister à la messe en ces demi-fêtes n'étant plus accompagnée du chômage complet ne fut pas observée bien scrupuleusement. Beaucoup s'en exemptaient sans scrupule; seuls les chrétiens plus fervents y demeuraient fidèles. De là vint peut-être le nom de *fêtes de dévotion*. On vit bientôt les papes supprimer cette obligation elle-même, à la demande des évêques ou des chefs d'État.

3° *Les vigiles.* — Ces mêmes papes supprimaient le jeûne annexé jusque-là à la vigile des fêtes supprimées. La vigile faisait partie de la préparation à la fête : le célèbre calendrier de saint Perpet, évêque de Tours, l'un des plus anciens que nous possédions, indique en effet pour chaque fête en quelle église se passera la vigile. S. Grégoire de Tours, *Historia Francor.*, l. X, c. XXXI, *P. L.*, t. LXXI, col. 566-567. Il y avait connexion intime et normale entre grande fête et vigile. Or dans le concept de la vigile entrait depuis les origines celui du jeûne et de son succédané l'abstinence. A la fin du XVe siècle, il y a autant de vigiles jeûnées qu'il y a de fêtes chômées, ou à peu près, sauf au temps pascal pour la vigile de saint Philippe et saint Jacques et à saint Jean l'évangéliste. Angelo de Clavasio, *Summa angelica de casibus conscientiæ*, v° *Jejunium*, n. 7. Urbain VIII dans la constitution *Universa* ne touchait pas aux vigiles; mais dans la suite on vit énoncée la suppression du jeûne à la vigile des fêtes supprimées : *a quacumque vigiliæ seu jejunii diebus præcedentibus, dummodo aliunde vel ratione quatuor temporum non præcipiatur... obligatione absolvimus*, const. *Paternæ charitati*, pour Posen, 23 mai 1775, § 8; la formule fut désormais de style. La même discipline fut renouvelée dans le décret du cardinal Caprara pour la réduction des fêtes, donné le 9 avril 1802 : *a jejunii etiam obligatione in diebus qui festa hujusmodi* (les fêtes supprimées) *proxime præcedunt prorsus absoluti censeantur et sint...*, § 3. Pour les autres fêtes, la vigile était ou maintenue ou renvoyée au samedi qui précédait la solennité.

Notons en terminant que soit l'obligation de l'assistance à la messe, soit celle de s'abstenir des œuvres serviles, soit celle de la vigile furent d'origine coutumière et le demeurèrent longtemps, et que les actes législatifs soit des conciles soit des papes confirmèrent l'obligation existante dans l'état où ces actes la trouvèrent plutôt qu'ils ne l'imposèrent à proprement parler.

IV. Raison d'être. — L'institution des fêtes, en particulier des fêtes chômées, ne fut pas un caprice de l'Église; elle a des raisons théologiques profondes. C'est, pour les fêtes de Notre-Seigneur, le rappel des mystères les plus impressionnants et les plus éducateurs de l'incarnation et de la rédemption; en même temps, Noël, la Circoncision, l'Épiphanie, l'Ascension, la Fête-Dieu nous invitent à mieux étudier et connaître Jésus-Christ, sa grandeur, sa bonté envers nous, le mal du péché, les conditions intérieures et extérieures de la rédemption, à ranimer notre foi par la considération des aspects divers de l'œuvre rédemptrice, enfin à rendre à Dieu un culte plus complet d'intelligence et de cœur; les fêtes de la sainte Vierge couvrent la religion d'un caractère de miséricordieuse piété et condescendance et font ressortir cet air de pureté et de candeur qui saisit l'âme et qui donne une confiance plus paisible, en même temps qu'elles montrent à quelles hauteurs peut s'élever l'âme humaine sans la souillure du péché; les fêtes des saints rappellent plus spécialement que les chrétiens forment ensemble une grande famille dont les membres s'entr'aident, les mérites des uns se communiquant aux autres; elles retiennent de plus notre attention sur l'exemple des diverses vertus que les saints nous ont donné : courage, persévérance, humilité, pureté : elles sont comme une leçon de choses, la sainteté en action, plus que les considérations un peu abstraites des offices dominicaux, ces leçons demeurent à la portée des intelligences communes, elles sont génératrices de vertus chrétiennes pratiques.

V. Questions diverses. — 1° *Qui a pouvoir d'instituer des fêtes?* — Durant de longs siècles, l'évêque avait pour chaque diocèse le pouvoir d'instituer des fêtes même chômées et d'approuver celles que la coutume chrétienne instituait; à plus forte raison les conciles provinciaux et nationaux. La pléthore que produisit cette discipline aboutit, on l'a vu à la constitution *Universa* où, sans nier le pouvoir des évêques, le pape les invitait à ne pas en user à l'avenir : *eosdem ordinarios in Domino monemus, ut ad ecclesiasticam ubique servandam æqualitatem de cætero perpetuis futuris temporibus ab indictione sub præcepto novorum festorum studeant abstinere.* Nous avons vu que l'on est allé plus loin et que le décret du 23 juin 1703 interprétait cette recommandation dans le sens de prohibition. De plus, par suite du règlement d'Urbain VIII, l'évêque ne peut non plus abroger les fêtes de droit commun. Enfin, ne pouvant modifier le bréviaire, l'addition ou la suppression de toutes fêtes lui est interdite.

2° *Classification des fêtes.* — Toutes les fêtes n'étaient pas également chômées dès l'origine. Il semble bien, à lire les discours des Pères, par exemple, de saint Augustin, que la célébration des fêtes était remise souvent à la bonne volonté des fidèles. Et lorsque le nombre des fêtes augmenta, le plus grand nombre eut un office particulier dont la récitation était imposée aux clercs ou aux moines, sans créer d'obligation aux laïcs. A côté des fêtes célébrées *in foro et in choro*, c'est-à-dire des fêtes de précepte, on eut les fêtes célébrées simplement *in choro*, dont l'office seul était obligatoire avec une solennisation diverse. Ces fêtes furent dites doubles ou simples; l'origine de cette qualification n'est pas encore bien connue. Dans le cours du temps, les doubles eux-mêmes reçurent une graduation allant du double dit mineur jusqu'au double majeur, double de seconde classe et de première classe; entre le double et le simple on marqua le semi-double. Mais ces diversités n'ont d'application que pour la récitation de l'office. Il n'entre pas dans notre plan de détailler davantage ces questions de pure discipline liturgique. Mais on notera que les fêtes de précepte ou chômées appartinrent naturellement au groupe des fêtes supérieures de rite.

3° *La messe pro populo.* — Ces fêtes de précepte donnèrent lieu à une obligation spéciale du prêtre corrélative à l'obligation imposée au peuple, l'application de la messe *pro populo*. Ce n'est pas une histoire facile à écrire que celle de l'application de la messe.

La messe dite à une intention privée remonte à une assez haute antiquité. Cf. Grégoire de Tours, *De gloria confessorum*, c. LXV, *P. L.*, t. LXXI, col. 875-876. Il semble toutefois que le cas normal était celui de l'application de la messe pour la communauté chrétienne. Mais le premier texte législatif dont la valeur ne soit pas douteuse paraît bien être le c. I, sess. XXIII, *De reformat.*, du concile de Trente. Peut-être à cette époque fut-il pour beaucoup une innovation, quoique le concile rattachât au précepte divin l'obligation d'appliquer la messe *pro populo*, car les résistances furent nombreuses et tenaces. La collection Pallottini cite un grand nombre de causes où la S. C. du Concile dut insister énergiquement sur l'obligation des curés. Le principe général était que le curé doit l'application de la messe *pro populo* toutes les fois que le peuple est tenu d'assister à la messe.

Par ce côté, il y a donc corrélation entre les deux obligations, celle du curé et celle du peuple. Les réductions successives ayant été considérées, non pas comme une abrogation de la loi, mais comme une dispense en faveur du peuple, l'obligation de la messe *pro populo* n'était pas abrogée : la corrélation complète n'eût pu être que la conséquence d'une dispense qui ne fut pas donnée en même temps. On comprend ainsi que le curé continue aujourd'hui d'être obligé à l'application de la messe quand le peuple est dispensé d'y assister : les motifs qui ont inspiré la dispense pour ceux-ci n'ayant pas été appliqués à celui-là. C'est pourquoi, sans aucun doute, la constitution *Supremi disciplinæ*, considérée à son tour comme le complément des réductions antérieures, n'a pas plus que ses devancières abrogé l'obligation du curé ou du prêtre à charge d'âmes pour les jours de fêtes dites supprimées.

4° *Dispense du jeûne et de l'abstinence.* — Un autre point qui est presque une complète innovation, c'est la dispense du jeûne et de l'abstinence pour les huit fêtes maintenues, const. *Supremi disciplinæ*, § 5 : *Quod si in aliquod ex festis quæ servata volumus, dies*

incidat abstinentiæ vel jejunio consecratus, ab utroque dispensamus. Jusqu'ici, seule la fête de Noël était exemptée par une coutume immémoriale, c. 3, X, *De observatione jejuniorum;* récemment, par un décret du 5 décembre 1895, le Saint-Office avait accordé aux ordinaires le pouvoir de dispenser du jeûne et de l'abstinence en certains jours de fêtes chômées. Désormais cette concession indultaire est devenue le droit commun : la dispense générale est accordée pour tous les jours de jeûne ou d'abstinence qui pourraient coïncider avec une fête chômée. Quant aux fêtes maintenues pour l'Église universelle, mais qui ont été supprimées précédemment pour certains pays, par exemple, l'Épiphanie, l'Immaculée Conception, à moins d'indult particulier, l'obligation de l'abstinence continue de peser sur elles dans les pays où elles ne sont pas chômées. S. C. du Concile, 28 août 1911, réponse à l'archevêque de Malines, *Canoniste contemporain*, 1912, p. 127.

Comme bibliographie, voir les constitutions pontificales et textes indiqués dans le cours de l'article; les canonistes et commentateurs du droit canonique au tit. XV, X, *De celebratione festorum*; Fr.-Xav. Zech, *De jure rerum ecclesiasticarum*, sect. II, tit. XXII, *De dominicis et festis*; Suarez, *De virt. et stat. relig.*, tr. II, l. II. Gretser, *De festis christian.*; Thomassin, *Traité des fêtes de l'Église*, Benoît XIV, *De festis D. N. J. C. et beatæ Mariæ virg.*, dans Migne, *Cursus complet. theologiæ*, t. XXVI. Ferraris, *Bibliotheca canonica*, v° *Festa*. Nilles, *De rationibus festorum*. *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ*. Kraus, *Real-Encyklopädie*, v° *Feste*. *Kirchenlexikon*, v° *Feste*. Baümer, *Histoire du bréviaire*, trad. Biron; Kellner, *Heortologie*, trad. Bund : *L'année ecclésiastique*; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5e édit., Paris, 1909; A. Villien, *Histoire des commandements de l'Église*, Paris, 1909, c. IV, p. 107-143.

A. Villien.

FÉTICHISME. — I. Nature. II. Caractères. III. Fétichisme et religion.

I. Nature. — Fétichisme vient du portugais *feitiço* (en latin *factitius*, artificiel, ou peut-être *fata*, fée) qui signifie objet enchanté. Ce sont les navigateurs du XVe siècle qui se seraient les premiers servis de ce mot pour désigner le culte que les noirs de l'ouest africain rendaient à des statuettes ou à des objets qu'ils considéraient comme leurs dieux. Ces objets du fétichisme offrent, aujourd'hui comme alors, la plus grande diversité : il y a des fétiches individuels et il y a des fétiches de famille ou de tribu; bien que la plupart ne soient que des êtres matériels, quelques-uns sont animés ou vivants : enfin s'il y en a qui sont arbitrairement choisis, il y en a d'autres, au contraire, qui se recommandent par leur importance naturelle, comme les fleuves et les montagnes, ou par leurs services, comme certaines espèces d'animaux. La seule chose qu'ils aient de commun, c'est l'influence mystérieuse qu'on leur attribue : « le fétichisme, dit Burton, est le culte ou, pour mieux dire, la propitiation des objets vivants ou inanimés auxquels est attribuée une influence mystérieuse, » *Voyage aux grands lacs de l'Afrique orientale*, trad. Loreau, Paris, 1862, p. 644; mais c'est précisément aussi cette influence qui paraît échapper davantage aujourd'hui aux historiens ou aux philosophes qui cherchent à en déterminer la signification. Leur embarras provient surtout de ce que le fétichisme n'existe presque plus, si j'ose ainsi dire, à l'état pur ou dans son état primitif. Le fétichisme régnait, en effet, principalement sur les tribus de la race noire en Afrique; mais celles-ci, pour la plupart, ont cédé peu à peu à la propagande musulmane ou se sont laissé pénétrer par l'influence chrétienne, catholique ou protestante; et voilà pourquoi il est si difficile de retrouver chez elles, où il semblerait cependant si naturel qu'on aille le chercher, un fétichisme qui n'ait pas été altéré par des principes étrangers. Ces tribus elles-mêmes, quand elles ne sont pas influencées de l'extérieur, possèdent déjà certaines notions, quoique basses et confuses, sur les esprits, sur la doctrine des transmigrations et sur la croyance aux mânes qui peuvent avoir été à leur tour une nouvelle source de confusion. Sans doute, on ne trouve point toujours chez des peuplades aussi primitives l'idée d'un esprit proprement dit ou d'un être purement spirituel, tel, par exemple, que l'ange ou le démon : ainsi dans aucune langue bantoue (ou même non bantoue, et plus simplement langue nègre non pénétrée par l'arabe ou par une autre langue non nègre), les missionnaires n'ont pu trouver, pour le catéchisme, le correspondant du mot démon ou satan; quelques-uns d'entre eux avaient cru le rencontrer dans l'idée indigène de possession; mais ils ont dû abandonner plus tard cette hypothèse, ayant été obligés de reconnaître que l'idée de possession, qui se rapporte, en effet, chez nous au démon, ne pouvait être rapportée chez les Bantous qu'aux mânes irrités. Du moins, cette croyance aux mânes est-elle incontestable; et bien qu'elle n'y soit peut-être pas toujours extrêmement développée, on y trouve cependant la distinction essentielle des mânes favorables, quoique irritables, et des mânes essentiellement mauvais (mânes des tribus étrangères et ennemies, ou mânes vagues dont la malfaisance s'est révélée un beau jour d'une façon insolite). Là où il n'y a point de vrais esprits, ce sont donc les mânes à qui l'on attribue l'influence mystérieuse que l'on reconnaît au fétiche; ainsi le fétiche devient-il la demeure, sinon d'un esprit indépendant, du moins d'une « âme désincarnée »; et ce qu'il y a d'extrêmement curieux, ce qui est très bien fait pour nous embarrasser, c'est qu'il est presque impossible aujourd'hui de s'en faire une idée différente : telle est, en effet, la conception que nous trouvons chez les historiens des religions et dans tous les récits des missionnaires. Mais si la croyance aux mânes est aujourd'hui si étroitement incorporée au culte des fétiches, ne pourrait-on pas supposer qu'elle a existé pendant longtemps à côté de lui, sans se confondre à proprement parler avec lui? Tous ceux qui ont traité du fétichisme sont convaincus sans doute de ce principe, qu'ils paraissent accepter comme un postulat indiscutable, que, l'influence du fétiche ne devant pas être rapportée à l'objet lui-même, on ne peut que l'attribuer à un esprit : c'est ainsi qu'ils sont nécessairement amenés à considérer le fétiche au moins comme la demeure d'une âme désincarnée. Mais la question n'est-elle pas précisément de savoir s'il n'y aurait pas un autre moyen d'expliquer l'influence du fétiche que de la rapporter soit à l'objet lui-même, soit à un esprit qui habite en lui, et s'il ne suffirait point, par exemple, d'admettre que, dans son état tout à fait primitif, le fétichisme ne faisait guère que concevoir les corps extérieurs, naturels ou artificiels, comme animés soit d'une vie essentiellement analogue à la nôtre soit des mêmes passions que nous? Il n'est pas étonnant que l'homme, dans l'ignorance où il était des qualités et des forces de la nature, ait commencé par imaginer au fond des êtres qui l'entourent une puissance obscure, bienfaisante ou malfaisante, qui « accomplit ou contrarie ses désirs, » qui « s'irrite ou s'apaise pour des motifs et par des moyens que la divination fait connaître au besoin. » Renouvier, *Essais de critique générale*, IVe essai, Paris, 1864, p. 222. Ainsi le fétichisme n'aurait été d'abord qu'une sorte d'animisme universel dans lequel le culte des mânes serait ensuite venu s'absorber; les croyances qui peuplent les éléments d'esprits invisibles, mais actifs, bienfaisants ou malfaisants, seraient donc encore supérieures à ce fétichisme primitif; mais on peut remarquer que les pratiques liées à ce conceptions plus hautes se rapprochent beaucoup de celles qu'il engendre lui-même; et c'est sans doute l'une des multiples raisons pour lesquelles la fusion de ces deux ordres de croyances était inévitable et devait être si peu remarquée.

II. Caractères. — Quelle que soit du reste l'hypothèse que l'on adopte sur la nature du fétichisme, on lui reconnaît généralement deux caractères essentiels qui sont encore les caractères distinctifs du fétichisme actuel. — 1° Le premier, c'est que le fétichisme est étranger à tout concept d'ordre universel. Ainsi, « amené par l'insistance d'un missionnaire à convenir de l'existence d'une cause absolue, le sauvage remarque aussitôt que cette cause ne le concerne en rien et ne l'intéresse point. Son salut dépend exclusivement de ses fétiches. » Renouvier, *loc. cit.*, p. 230, 231. Les fétiches ne sont même point comparables aux dieux du polythéisme; ils ont, si l'on peut ainsi dire, beaucoup moins d'extension ou de généralité; et leur influence comme leur existence sont renfermées dans des limites beaucoup plus étroites. « Presque tous les dieux du fétichisme, dit Comte, sont éminemment individuels, et chacun d'eux a sa résidence inévitable et permanente dans un objet particulièrement déterminé; tandis que ceux du polythéisme ont, de leur nature, une bien plus grande généralité, un département beaucoup plus étendu, quoique toujours propre, et enfin un siège infiniment moins circonscrit. Cette différence fondamentale constitue sans doute, pour le fétichisme, une aptitude plus prononcée à correspondre spontanément, avec une exacte harmonie, à l'état primitif de l'esprit humain où toutes les idées sont nécessairement, au plus haut degré, particulières et concrètes. » *Cours de philosophie positive*, LIIe leçon, édit. Schleicher, Paris, 1908, t. V, p. 29, 30. Cela ne veut pourtant point dire que le caractère du fétichisme, au point de vue intellectuel, soit la stupidité; et on remarque, au contraire, dans toutes les populations fétichistes une très grande facilité dans la perception des rapports qui touchent leur utilité ou qui intéressent leurs passions; mais cette multiplicité infinie des fétiches s'explique suffisamment « par l'arbitraire et la mobilité d'un jugement tout livré à des associations d'idées que ni la raison ne maîtrise ni la seule expérience ne forme et ne consolide. » L'homme qui est entièrement dénué de critique croit, en effet, « tout ce qu'il se représente, à peu près comme l'homme endormi. Sa crédulité ne trouverait des bornes que dans l'expérience ou l'autorité; mais ici l'autorité n'est que celle de ses pareils, ou de la tradition qu'ils ont établie, et l'expérience voudrait un observateur capable d'en tirer profit. » Renouvier, *loc. cit.*, p. 221. — 2° Le second caractère du fétichisme, c'est qu'il est étranger à tout concept d'ordre moral. Le culte des fétiches et les pratiques qui le composent sont, en effet, exclusivement inspirés par le désir de capter leur bienveillance ou tout au moins de les apaiser. Les Mancagnes ou Brames « n'ont recours aux fétiches que dans certaines circonstances toujours les mêmes : pour obtenir de bonnes récoltes ou une guérison. » M. Leprince, *Notes sur les Mancagnes ou Brames*, dans l'*Anthropologie*, t. XVI, p. 60. Des baguettes coupées dans un bois sacré protègent contre le vol tout objet sur lequel elles sont placées ou entraînent fatalement la mort prochaine du voleur. Les féticheurs ne sont point, parmi les populations sauvages, les représentants d'une autorité morale quelconque : « on a recours à leurs offices dans toutes les circonstances difficiles : maladies, embarras financiers, brouilles domestiques, épizooties, pêches malheureuses, etc., » Gaillard, *Étude sur les Lacustres du Bas-Dahomey*, dans l'*Anthropologie*, t. XVIII, p. 119; mais on ne leur attache pas plus de considération qu'ils ne s'en attirent eux-mêmes par leurs services. Il ne faut donc point s'étonner que, dans toutes les tribus fétichistes, on se livre aux pires excès pour satisfaire les fétiches : on leur immole des prisonniers de guerre, et, s'ils sont irrités, le peuple lui-même fournit des victimes qui sont la plupart du temps des enfants ou des femmes. Si c'est par la nature des sacrifices qu'elle offre à ses divinités que se trahit surtout l'état moral d'une tribu, celui des populations fétichistes qui se livrent aux sacrifices humains pour apaiser leurs mânes irrités est le plus près possible de la dernière des déchéances : la réflexion, qui pourrait contribuer à l'élever un peu, y est constamment mise en échec par l'utilité qui est la règle de tout.

Ainsi ce qui caractérise véritablement l'état intellectuel et moral des tribus livrées au fétichisme, « c'est cette bassesse de vues qui les tient attachées aux objets de foi les plus grossiers et les premiers venus, *sans que leur intelligence atteigne jamais à quelque généralité, ni leur conscience religieuse à quelque chose de sérieux*, » Renouvier, *loc. cit.*, p. 231, 232; c'est ce qui fait que le fétichisme est l'état le plus *inorganisé* et le plus *abject* de la religion, et c'est ce qui nous permet finalement d'entrevoir la nature des rapports qu'il entretient avec elle.

III. Fétichisme et religion. — Il y a, en effet, deux théories qui paraissent les avoir singulièrement pervertis : l'une considère le fétichisme comme une religion particulière, assez parfaitement organisée et qui par conséquent est susceptible de durer; et il est possible que certains noirs africains n'en aient jamais eu d'autre; mais cela prouverait seulement qu'ils n'en ont jamais eu de véritable; l'autre le considère comme une religion universelle ou plutôt, et pour mieux dire, comme le premier stade universel de la religion, par lequel il est nécessaire que l'humanité ait débuté, mais dont il est également indispensable qu'elle soit sortie : « l'homme, dit Comte, a partout commencé par le fétichisme le plus grossier, comme par l'anthropophagie la mieux caractérisée, » *loc. cit.*, p. 17; et il est, en effet, possible que le fétichisme soit l'état le plus grossier de la religion; mais il n'est nullement prouvé qu'il en ait été primitivement la forme unique, et que toutes les autres religions ne puissent être conçues que comme les produits d'une évolution naturelle dont il serait pour ainsi parler le point de départ inévitable. Ce que l'on doit plutôt dire, au contraire, c'est que le fétichisme n'est ni la religion primitive ni une religion particulière; il n'est pas la religion primitive, quoiqu'il soit sans doute l'état le plus abject de la religion; il n'est pas une religion particulière, parce qu'il est précisément trop bas pour avoir pu véritablement s'organiser; et bien que les développements antérieurs contiennent déjà et peut-être expliquent suffisamment ces deux conclusions, il ne sera point superflu, pour achever de nous en convaincre, d'indiquer ici quelques-unes des raisons sur lesquelles on pourrait les établir.

En premier lieu, si le fétichisme était la religion primitive, il faudrait, en effet, supposer que les hommes sont partis « de la table rase de l'expérience et des connaissances ou croyances particulières, » Renouvier, *loc. cit.*, p. 232; et bien qu'une telle hypothèse ait paru à beaucoup d'auteurs ce qu'il y a de plus simple, elle ne laisse pas cependant d'être assez invérifiable, puisqu'elle supprime toute révélation primitive dont les hommes auraient pu recevoir leurs premières idées religieuses. Ensuite, si l'on admet que les hommes se sont fait à eux-mêmes toutes leurs croyances, on les place gratuitement dans un état d'impuissance et d'inaptitude réelle en les faisant débuter par les croyances les plus basses; on n'explique pas du reste comment ils ont pu en sortir; et tout au contraire, on rend assez difficile à comprendre toute espèce de progrès ultérieur pour lequel on leur confère

si généreusement ces mêmes aptitudes qu'on leur a d'abord refusées. Et enfin, A. Comte n'a point prouvé, mais il postule seulement pour les besoins de sa démonstration que les hommes, même privés de toute révélation primitive, même placés dans un véritable état d'impuissance, se soient nécessairement et inévitablement engagés dans le fétichisme, comme si, parmi toutes les conceptions religieuses, le fétichisme eût été d'abord la seule possible et la seule naturelle. « Il pouvait arriver également que l'imagination religieuse fût frappée des grands spectacles de la nature, de la beauté et de la puissante influence des astres, de la force des éléments, du mystère d'un phénomène à la fois doux et terrible, tel que le feu. Il pouvait arriver que la superstition vît des esprits partout dans les éléments, au lieu d'animer et de personnifier les éléments eux-mêmes. D'autres déterminations encore étaient possibles, et nous verrons qu'elles se sont, en effet, produites. Nous décrirons un certain nombre de formes de religion que tout nous porte à traiter d'originales et de primitives. Il serait du moins on ne peut plus arbitraire de les regarder comme les produits d'une évolution unique, lorsque cette prétendue forme première ne peut ni se démontrer *a priori* ni s'induire de l'observation et des traditions avec quelque vraisemblance. » Renouvier, *loc. cit.*, p. 233, 234.

En econd lieu, on ne peut même pas dire que le fétichisme soit à proprement parler une religion. « En présence de faits cultuels indéniables, dit M. Nicolaÿ, ceux qui plaident contre l'universalité du entiment religieux croient échapper à la contradiction en disant que le *fétichisme* n'est pas une religion. En cela on joue sur les mots, et on nie l'évidence. » *Histoire des croyances*, Paris, 1911, t. I, p. 10. Mais ceux qui mettent une religion partout où ils trouvent du sentiment religieux ne jouent pas moins sur les mots que ceux qui ne mettent point de sentiment religieux là où ils ne trouvent pas de religion. Le sentiment religieux est une chose, et la religion en est une autre; et sans aller jusqu'à dire que souvent elles se contredisent, il est permis de croire que la première est quelquefois le plus sérieux obstacle à la formation ou au développement de la seconde. Ce qu'il faut, en effet, pour constituer une religion, ce sont des croyances collectives et ce sont des pratiques communes, confiées à un sacerdoce, et qui soient pour les fidèles un motif de rassemblement ou de groupement. Il n'y a précisément rien dont les croyances et les pratiques fétichistes soient plus éloignées que de cette organisation, même rudimentaire, qui est toujours le signe et pour ainsi parler le commencement d'une religion. « Quoiqu'il existe sans doute des fétiches de tribu, et même de nation, la plupart néanmoins sont essentiellement domestiques, ou même personnels, ce qui offre bien peu de secours au développement spontané de pensées suffisamment communes; » et comme, au surplus, chaque fétiche a son siège immédiat dans un objet matériel nettement déterminé, le culte est presque toujours « un culte essentiellement personnel et direct, dont chaque croyant peut être le ministre immédiat, sans aucune interposition forcée envers ses divinités spéciales, constamment accessibles par leur nature. » A. Comte, *loc. cit.*, p. 30. C'est ainsi que le fétichisme n'a jamais pu arriver à constituer ni une véritable communauté de fidèles ni un véritable sacerdoce. Il se présente à nous comme l une des formes religieuses les plus vagues, les plus inconsistantes, les plus instables, toujours ouvertes et toujours mouvantes, que la civilisation et la religion, principalement prêchées par nos missionnaires, déplacent chaque jour davantage et finiront sans doute par absorber tout à fait.

Outre les ouvrages cités, voir Ch. de Brosses, *Le culte des dieux fétiches*, Paris, 1760; C. N. de Cardi, *Ju. ju laws and customs of the Niger della*, dans *Journal of the anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, nouv. série, Londres, 1899, t. II, p. 51; Dr Nina-Rodrigues, *L'animisme fétichiste des nègres de Bahia*, Bahia, 1900; abbé A. Bros, *La religion des peuples non civilisés*, Paris, 1907; Mgr A. Le Roy, *La religion des primitifs*, Paris, 1909; et art. *Fétichisme*, dans le *Dictionnaire d'apologétique*, t. I, col. 1902-1906.

J. Bouché.

1. FEU DE L'ENFER. Afin d'éviter les redites inutiles et de faire de cet article un simple complément de l'art. Enfer, on s'en tiendra aux trois aspects principaux du problème concernant le feu de l'enfer: I. Réalité. II. Nature. III. Mode d'action.

I. Réalité. — Il faut s'entendre sur le sens précis du mot réalité. Il ne s'agit pas ici précisément de savoir si le feu de l'enfer est un feu corporel et matériel comme le feu de la terre : cette question sera examinée à propos de la nature du feu de l'enfer. Il s'agit tout d'abord de savoir si le feu de l'enfer est une entité réellement distincte de l'âme damnée, ou, plus exactement, s'il comporte une cause objective réellement distincte des souffrances qu'il fait endurer aux damnés, quelle que soit d'ailleurs la nature de cette cause. Bien que la tradition, à laquelle l'on fera appel pour élucider ce premier point, parle presque toujours de feu matériel et corporel, c'est donc uniquement à la réalité objective de ce feu que nous devons nous arrêter, par opposition au feu métaphorique, affection subjective de l'âme comme le chagrin et le remords.

I. Affirmations de l'Écriture sainte. — L'art. Enfer a signalé le progrès de la révélation du dogme de l'enfer, dans tout l'Ancien Testament. Si le peuple hébreu n'a pas eu, dès le commencement, une idée bien nette de l'enfer, on comprendra que, parallèlement, la notion du feu de l'enfer ne se soit fait jour, de façon précise, qu'assez tard dans l'histoire de l'Ancien Testament. Il est clair cependant qu'on ne doit pas exclure la possibilité d'une connaissance plus exacte, qu'auraient retenue d'une révélation primitive certains personnages plus instruits : elle n'apparaît pas toutefois dans le texte sacré.

Par ordre d'antiquité, c'est l'histoire de Coré, de Dathan et d'Abiron qui nous révèle, pour la première fois, l'existence du feu vengeur. Num., xvi, 35. Bien que la Vulgate porte le mot *infernum*, il ne s'agit ici expressément que du *še'ôl*, les enfants innocents comme les parents coupables ayant été ensevelis et dévorés par le feu. L'expression *ignis consumens*, Deut., xxxii, 22, n'est qu'une métaphore exprimant la rigueur et l'universalité des châtiments divins.

Le livre de Job laisse pareillement dans l'incertitude la nature des châtiments de l'autre vie. La *chaleur* indiquée au c. xxiv, 19, attribuée dans la Vulgate à l'enfer, n'est, dans le texte hébreu, qu'une comparaison : « le *še'ôl* engloutit le pécheur comme la sécheresse et la chaleur absorbent l'eau des neiges. » Il est peu probable également que le feu signalé, Ps. x, 7; xx, 10, soit le feu de l'enfer. Le premier de ces textes fait allusion à la destruction de Sodome et de Gomorrhe; le second n'est qu'une métaphore, reproduite d'ailleurs en maints endroits de l'Écriture, Mal., iv, 1; Osc., vii, 7, ou peut-être encore une allusion à II Reg., xii, 31. Cf. Ps. cxxxiv, 11; xvii, 14. La colère de Dieu qui s'est maintes fois manifestée par le feu, Lev., x, 2; Num., xi, 1; xvi, 35, justifie ces métaphores. Cf. Deut., iv, 24; Heb., xii, 29; Ps. lxxxviii, 45; Is., xxx, 33; xxxiv, 10; lxv, 5; Jer., xv, 14; xvii, 4. Voir P. M. Hetzenauer, *Theologia biblica*, Fribourg-en-Brisgau, 1908, t. I, p. 622.

Il semble qu'Isaïe, le premier ait eu la vision nette de la nature des peines endurées en enfer. C'est dans le dernier chapitre, lxvi, que nous trouvons la description de ces peines. Après le « feu du jugement », 15, voici « le feu dévorant qui ne s'éteindra pas, » 24. Cf. Judith, xvi, 21 : *Dabit ignem et vermes in carnes eorum, ut uranlur, et sentiant usque in sempiternum*; Eccli., vii, 19 : *Vindicta carnis impii, ignis et vermis.* Dans ces textes, dont le premier a visiblement inspiré les deux autres, la pensée de l'auteur dépasse les bornes de ce monde et s'étend jusqu'aux souffrances de l'au-delà. C'est d'ailleurs l'interprétation commune des Pères et des exégètes catholiques. Voir J. Knabenbauer, *In Isaiam*, Paris, 1887, t. II, p. 522.

Mais pour saisir la portée exacte de ces textes, il faut les rapprocher de leur parallèle, Marc., ix, 42-47 : *Si scandalizaverit te manus tua, abscide eam; bonum est tibi debilem introire in vitam, quam duas manus habentem ire in gehennam, in ignem inextinguibilem, ubi vermis eorum non moritur et ignis non extinguitur.* Ce dernier verset se répète jusqu'à trois fois, 42, 45, 47, et, chaque fois, après l'évocation de la *gehenna ignis inextinguibilis*. C'est que précisément la pensée qu'il exprime se réfère à la géhenne. Pour l'étymologie du mot géhenne, voir Enfer, col. 29. L'image de la corruption (*vermis*) et l'image du feu sont naturellement liées au souvenir de la vallée de Gêhinnom qui devient ainsi, à son tour, l'image de l'enfer; et le nom de géhenne, synonyme, dans le Nouveau Testament, d'enfer, est souvent accompagné de l'idée du « ver rongeur » (ici évidemment pris au sens figuré) et du « feu inextinguible ». Cf. Matth., v, 22; xviii, 9. Le ver rongeur, disons-nous, dont l'image est éveillée au souvenir des pourritures de la vallée de Gêhinnom, doit être pris au sens figuré, car il ne peut pas être question de corruption dans l'autre vie, où l'immortalité est le partage des damnés comme des élus. Il n'y a, au contraire, aucun motif d'entendre au sens figuré le feu inextinguible; le feu de l'enfer a pour type le feu très réel allumé dans la vallée de Gêhinnom : pourquoi ne pas conserver au mot feu sa signification ordinaire? D'ailleurs, tandis que la métaphore du ver rongeur pour signifier le remords de la conscience est usuelle même dans la sainte Écriture, voir Prov., xxv, 20, l'emploi du terme « feu » pour indiquer une cause d'affliction purement intérieure, ou une peine morale infligée judiciairement, est totalement inconnu dans les Livres saints. Chaque fois qu'on y parle des *châtiments* du feu, Gen., xix, 24; Lev., x, 2; IV Reg., i, 14, il s'agit d'un feu réel : par voie d'analogie, nous sommes donc en droit de déduire la réalité du feu de l'enfer. D'ailleurs, « on ne doit point recourir au sens purement figuratif, à moins que la signification littérale ne soit en désaccord avec le contexte, en opposition avec des passages plus clairs, ou ne se heurte à quelque impossibilité. » Tournebize, *Études religieuses*, 1893, t. III, p. 619. Or les passages les plus clairs des Évangiles semblent bien indiquer qu'il s'agit d'un feu réel et non métaphorique.

1° Tout d'abord, c'est Marc., ix, 48. Jésus-Christ compare les damnés aux victimes et, faisant allusion aux prescriptions du Lev., ii, 13, il termine ainsi son discours : *Omnis enim igne salietur et [sicut,* selon du moins l'opinion de Maldonat, *In IV Evangelia*, Lyon, 1615, p. 801; cf. Prov., xxv, 3, 23, 25] *omnis victima sale salietur.* Quoi qu'il en soit de l'interprétation de Maldonat, il semble bien qu'il s'agit ici d'un feu réel, dont l'effet est précisément de conserver, tout en le brûlant, le sujet dont il cause la souffrance : *Igne quasi salietur, id est, igne uretur seu cruciabitur, simul et servabitur incorruptus.* Luc de Bruges, *Commentarii in Evangelia*, Anvers, 1606. Aussi bon nombre d'interprètes catholiques entendent-ils ici le mot *ignis* du feu infernal, voir, par exemple, les commentaires de Maldonat, Lamy, Jansénius, dom Calmet, Corneille de la Pierre, Patrizi, Schegg, Fillion; et comme il s'agit d'un feu réel, ce texte prouve, pour eux, la réalité du feu de l'enfer. Il ne faut pas nier cependant que d'autres auteurs, même catholiques, inclinent vers un sens métaphorique : il s'agirait du feu de l'épreuve qui purifie, ou encore du feu de la grâce et de l'Esprit-Saint qui sanctifie. Ce dernier sens paraît moins acceptable. Voir, sur ces interprétations, Knabenbauer, *Evang. sec. Marcum*, Paris, 1894, p. 257. Les protestants avancent d'autres opinions moins probables encore. Fritzsche, *Evangelia quatuor*, etc., Leipzig, 1830, t. II; Meyer, *Die Evangelien des Markus und Lukas*, Gœttingue, 1832. Pris séparément, ce texte ne suffirait donc peut-être pas à prouver la réalité du feu de l'enfer, quoiqu'il démontre la réalité des tourments de l'enfer; aussi faut-il l'éclairer par d'autres paroles de Notre-Seigneur. Knabenbauer, *op. cit.*, p. 255.

2° Ces paroles sont celles que l'on rencontre là où, parlant *ex professo* du feu de l'enfer, le Christ en fait l'objet d'un enseignement direct, excluant par conséquent toute interprétation métaphorique. *Expliquant* la parabole de l'ivraie, Jésus conclut, Matth., xiii, 40-42 : « De même que l'ivraie est arrachée et brûlée dans le feu, ainsi en sera-t-il à la consommation des siècles. Le Fils de l'homme enverra ses anges, ils enlèveront de son royaume tous les scandales et ceux qui opèrent l'iniquité, et ils les jetteront *dans la fournaise de feu.* » Cf. xiii, 50.

3° La parabole du mauvais riche, Luc., xvi, est tout aussi expressive; le cri du damné, 24, *crucior in hac flamma*, est significatif. Cependant, il faut se rappeler que tous les détails de la parabole ne sauraient s'entendre dans un sens littéral; nous verrons plus loin l'objection que certains auteurs, s'appuyant sur saint Augustin, tirent des éléments évidemment métaphoriques de la parabole. La remarque de Knabenbauer est à retenir : *Hæc vero documenta Christus non nude proponit, sed vestit narratione quadam parabolica. Quare in explicatione sedulo distinguere oportet, quid referendum sit ad ipsam doctrinam, quid pertineat solum ad modum hanc doctrinam ope narrationis exprimendi. Evang. sec. Lucam*, Paris, 1896, p. 475. Cf. Bisping, *Erklärung des Evangelium nach Markus und Lukas*, Munster, 1868, p. 390.

4° C'est surtout lorsqu'il porte la sentence du jugement dernier que le Christ exprime, avec une clarté parfaite, la réalité du feu de l'enfer : « Retirez-vous loin de moi, au milieu du feu éternel qui a été préparé pour Satan et pour ses anges. » Matth., xxv, 41. Il n'y a aucune raison d'entendre ici le mot feu dans un sens métaphorique : au contraire, tout le contexte demande une interprétation réaliste : *allez* au feu réel, comme les bons iront à la vie éternelle : à ce feu *préparé* pour le démon et pour ses anges. Voir Passaglia, *De æternitate pœnarum, deque igne inferno, Comm. de igne inferno non metaphorico*, theor. II, Ratisbonne, 1854, p. 51-52. On ne saurait admettre les interprétations moins littérales que suggère Billuart, *Cursus theologiæ, De ultimo fine*, diss. VII, a. 6, pour répondre à une objection qui l'embarrasse. D'ailleurs, il faut se souvenir que Notre-Seigneur, Matth., x, 28, attribue au feu non seulement le supplice des esprits, mais encore celui des corps: et Estius, *In IV Sent.*, dist. XLIV, § 12, remarque à bon droit que si, à la rigueur, l'interprétation métaphorique peut se défendre pour le supplice de l'âme, elle devient inadmissible pour le supplice du corps.

5° Les apôtres se sont servis du mot « feu » pour désigner l'une des principales causes de tourments de l'enfer, d'une manière si uniforme, et avec des images d'un réalisme tel qu'il devient impossible d'y voir une simple métaphore. Voir Jud., 7, 23 : *ignis æterni pœna*; II Pet., iii, 7; Heb., x, 27; II Thess., i, 8. *in flamma ignis dantis vindictam iis qui non noverunt Deum*; Jac., iii, 6 : *lingua ignis... inflammata a gehenna*;

Joa., xv, 6, et surtout Apoc., xiv, 11, *fumus tormentorum*; xix, 20, *stagnum ignis ardentis sulphure*. Cf. xx, 9; xxi, 8. L'idée d'un feu réel est tellement au fond de leur enseignement qu'ils prennent comme type, saint Pierre des châtiments à venir, saint Jude expressément du feu de l'enfer, le feu tombé du ciel sur Sodome et Gomorrhe. II Pet., II, 6; Jud., 7. On consultera avec profit, sur tous ces textes, l'ouvrage d'Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente*, Fribourg-en-Brisgau, 1890.

D'ailleurs, à l'époque de Notre-Seigneur, l'idée d'un feu réel en enfer est une idée reçue dans toute l théologie juive extra-canonique. En rappeler les principales manifestations ne sera que compléter la preuve tirée de l'Écriture sainte. Le *Livre d'Hénoch* nomme expressément le supplice du feu, x, 6; xviii, 11-16; xxi, 7-10; liv, 1, 6; xc, 24, 26; c, 9; l'esprit du pécheur est jeté dans la fournaise, xcviii, 3; son âme entre dans les ténèbres et dans une flamme ardente, ciii, 8; son esprit brûle dans le feu, cviii, 3. Ce feu brûle jusqu'aux os des damnés, xc, 27. Cependant, dans un passage précédemment cité, xcviii, 3, l auteur semble condamner les esprits seuls des damnés à être jetés dans la fournaise. Il n'est guère admissible toutefois qu'il ait conçu le feu de l'enfer comme un feu immatériel, capable d'agir sur de purs esprits. Cf. J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, p. 63-64; F. Martin, *Le livre d'Hénoch*, Paris, 1906, *Introd.*, p. xxxvii, xlv-xlvi. Dans le *Livre des songes*, les anges déchus sont, au jugement dernier, précipités dans un abîme de feu, xc, 21, 24. Même doctrine dans le livre des *Secrets d'Hénoch*, x, 42; lxiii, 4. Les damnés doivent être jetés dans le feu : tel est le châtiment décrit dans l'*Apocalypse de Baruch*, xliv, 15; li, 1-2, 4-6; et dans IV Esd., vii, 36, 38, 84. Voir Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3e édit., Leipzig, 1898, § 29. L'*Ascension d'Isaïe*, iv, 18, prédit la destruction des méchants par le feu que le Fils de Dieu fera monter de lui-même contre eux. Cf. E. Tisserant, *L'Ascension d'Isaïe*, Paris, 1909, p. 12, 126. Le supplice du feu n'est pas mentionné parmi les peines des damnés dans les *Psaumes de Salomon*. Le « feu » dont il est question au ps. xii, 5, paraît être un de ces genres de mort horribles que la colère du Seigneur réserve au pécheur. J. Viteau, *Les Psaumes de Salomon*, Paris, 1911, p. 62, 318, 319. L'existence du feu en enfer est également affirmée dans IV Mach., ix, 9; x, 10, 15; xii, 12, et dans le *Testament d'Aser*, vi, 5. Dans le IVe livre d'Esdras, vii, 38, le feu de la géhenne est opposé au rafraîchissement du paradis. Kautzsch, *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tubingue, 1900, t. II, p. 371. Cf. J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, p. 129.

En résumé, la sainte Écriture et les apocryphes affirment nettement l'existence du feu en enfer; de plus, les textes cités semblent bien ne supporter qu'une interprétation réaliste; l'interprétation métaphorique, supposant que le feu est une simple affection de l'âme, comme le chagrin et le remords, ou, comme on l'a dit, « un désir porté à son paroxyme et jamais satisfait, » est contredite par le sens obvie des textes rapprochés entre eux et par la croyance populaire unanimement professée au temps de Jésus. Nous aurons l'occasion d'exposer plus loin les arguments scripturaires des partisans du feu purement métaphorique; mais il est à noter, dès maintenant, que la plupart des exégètes rationalistes et des protestants (sauf, parmi ces derniers, quelques conservateurs comme Lightfoot) inclinent vers l'interprétation métaphorique. On y reviendra plus longuement à propos de l'enseignement des théologiens.

II. TRADITION PATRISTIQUE. — D'une manière générale, le courant traditionnel est en faveur de la réalité du feu de l'enfer. On l a d'ailleurs suffisamment indiqué à l'art. Enfer d'après les Pères, col. 48 sq., et il n'est besoin présentement que de le rappeler en quelques mots.

1° Les Pères parlent presque toujours du feu de l'enfer en des termes clairs et explicites qui rappellent ceux de la sainte Écriture, et qui, pas plus que ces derniers, ne peuvent supporter une interprétation métaphorique. S. Justin, voir col. 49; S. Irénée, col. 54; S. Cyprien, col. 61; Arnobe, col. 62; S. Victorin de Pettau, col. 62; S. Basile le Grand, col. 68. La *Didascalie des douze apôtres* (fin du IIIe siècle) appelle le feu de l enfer « un feu dur et amer, » c. III, 3, 3, un feu « cruel, inextinguible et insupportable, » c. VI, 17, 6, où le pécheur brûlera et sera supplicié sans repos pour toujours, c. XIX, 6, 7, un feu « qui ne s'éteint pas, » c. XXVI, 20, trad. Nau, 2e édit., Paris, 1912, p. 26, 58, 153, 212.

2° Très souvent, les Pères comparent le feu de l'enfer aux feux terrestres ou aux feux allumés par Dieu pour punir les pécheurs. Minucius Félix et Tertullien, col. 50, 51, comparent les feux de l'enfer aux volcans et à la foudre; saint Jean Chrysostome, *In Epist. ad Rom.*, homil. IV, n. 3, *P. G.*, t. LX, col. 420, et saint Augustin, *De civitate Dei*, l. XVI, c. XXX, *P. L.*, t. XLI, col. 509, en trouvent une image dans les feux de Sodome et de Gomorrhe.

3° Les Pères parlent parfois expressément de feu *corporel*. On trouvera plus loin les témoignages explicites de saint Augustin, col. 2204 sq.; de saint Grégoire le Grand, col. 2207; l'influence de ce dernier sera immense sur tous les docteurs du moyen âge, qui se réclameront de lui pour proclamer la matérialité du feu de l'enfer. Voir Enfer, col. 82.

Cependant, les partisans du feu métaphorique faisant appel à la tradition patristique pour asseoir leur opinion, il convient d'examiner de près les autorités auxquelles ils se réfèrent. Dom Calmet, qui soutient cependant la réalité du feu infernal, affirme sur Eccli., VII, 19, après avoir cité Origène, saint Jean Damascène et saint Grégoire de Nysse, que le sentiment qui ne voit dans le feu de l'enfer qu'un feu métaphorique, « a été et est encore assez commun chez les grecs, et, au concile de Florence, ils soutinrent que le feu du purgatoire, qui est le même que celui de l'enfer, n'était point un feu vrai et réel. » *Commentaire littéral*, 2e édit., Paris, 1726, t. V, p. 313. L'autorité des Pères est invoquée aussi en ce sens par Feller, *Catéchisme philosophique*, 3e édit., Liége, 1787, t. III, p. 91.

1. *Pères qui n'admettraient le feu de l'enfer que dans un sens métaphorique. — a) Dans l'Église grecque. — a. Origène*, avec sa doctrine de l'apocatastase, est le premier qui ait systématiquement et explicitement contredit la croyance au eu réel de l'enfer; ou plutôt, il est le premier à avoir expliqué nettement ce feu en un sens métaphorique. Son précurseur et maître, Clément d'Alexandrie, ne semble pas, en effet, s'être exprimé aussi clairement à ce sujet. Voir Enfer, col. 56; Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 359, 362. Sans doute, on trouverait facilement dans les œuvres d'Origène des textes contredisant, apparemment du moins, cette interprétation. Mais loyalement on doit reconnaître qu'Origène est un partisan déterminé du feu métaphorique : « Les méchants subiront le tourment du feu, mais non pas d'un feu préparé d'avance et commun à tous. Le feu qui les dévorera sera propre à chacun d'eux et naîtra de leurs péchés mêmes, du remords qu'ils en concevront, à peu près comme le feu de la fièvre naît des mauvaises humeurs accumulées dans l'organisme. » Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1909, t. I, p. 304. Les

textes les plus affirmatifs d'Origène sont les suivants : *De principiis*, l. II, c. X, n. 4, 5, *P. G.*, t. XI, col. 236; *In Num.*, homil. XXVII, n. 8, *P. G.*, t. XII, col. 789; *In Matth. comment. series*, n. 75, *P. G.*, t. XIII, col. 1715; *Cont. Celsum*, l. VI, n. 71, *P. G.*, t. X, col. 1405. Voir Mgr Freppel, *Origène*, t. II, XXIIe leçon; Atzberger, *op. cit.*, p. 407-408. Origène a eu de nombreux disciples. Rien d étonnant que la doctrine du feu métaphorique ait rencontré, parmi ces disciples, des partisans, dont les noms nous sont d ailleurs inconnus. Saint Jérôme nous assure le fait : *Ignis qui non extinguitur a plerisque conscientia accipitur peccatorum, quæ torquet in supplicits constitutos. In Is.*, l. XVIII, c. LXVI, n. 24, *P. L.*, t. XXIV, col. 676. Mais de là à pouvoir affirmer que cette opinion a prédominé dans l'Église grecque, il y a loin. Les seuls noms qu on puisse citer sont, en effet, ceux de saint Grégoire de Nysse, de Victor d'Antioche, de saint Jean Damascène et de Théophylacte, auxquels il faut ajouter les noms des Pères latins Lactance et saint Ambroise. On a voulu attribuer cette opinion à saint Grégoire de Nazianze, voir Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu au concile de Trente*, 3e édit., Paris, p. 157; mais cette thèse a déjà été réfutée à l'art. Enfer, col. 69. De même, saint Jean Chrysostome, quoiqu'il place l'enfer hors de notre monde terrestre, *In Epist. ad Rom.*, homil. XXXI, *P. G.*, t. XLVI, col. 67, n'admet pas pour autant un feu spirituel ou métaphorique. Voir Enfer, col. 67.

b. Saint Grégoire de Nysse est-il tombé dans l'origénisme? On a donné la réponse à cette question à l'art. Enfer, col. 70. Le seul problème qui reste à résoudre ici concerne la pensée de ce Père, touchant la réalité du feu de l'enfer. Carle, *Du dogme catholique sur l'enfer*, Paris, 1842, p. 377 sq., place saint Grégoire de Nysse parmi les adversaires du feu réel, et les textes qu'on apporte généralement pour appuyer cette affirmation sont les suivants : *Orat. catech.*, c. XL, *P. G.*, t. XLV, col. 105; *Orat.*, III, *de resurrectione Domini*, *P. G.*, t. XLVI, col. 680; *De anima et resurrectione*, *P. G.*, t. XLVI, col. 68 sq.

Le texte de l'*Oratio catechetica* ne nie pas la réalité du feu de l'enfer, mais simplement, ce qui est très différent, son identité avec le feu terrestre. Parce qu'il est inextinguible, le feu de l'enfer renfermera des éléments étrangers au feu terrestre et, par là, en différera : Πῦρ γὰρ ἀκούων, ἄλλο τι παρὰ τοῦτο νοεῖν εἰδιδάχθης, ἐκ τοῦ προκεῖσθαί τι τῷ πυρὶ ἐκεῖνῳ ὃ ἐν τούτῳ οὐκ ἔστι.

Que cette différence respecte néanmoins la réalité matérielle du feu infernal, c'est ce qui ressort clairement du second texte. *Orat.*, III, *de resurrectione.* « L'Écriture nous apprend, dit en substance le saint docteur, que les damnés seront affligés de justes tourments, qui sont *le feu*, les ténèbres, le ver rongeur, *tous supplices propres aux corps*, composés d'éléments matériels. L'âme, parce qu'elle est spirituelle, ne pourra jamais être atteinte par le feu. Comment les ténèbres pourraient-elles l'incommoder, elle qui n'a point d'organe de la vue? Quel tourment lui infligerait le ver rongeur, qui peut s'attaquer aux corps, mais non aux esprits? Aussi, ajoute-t-il par manière de conclusion, toutes ces considérations et ces arguments nous contraignent-ils d'affirmer la résurrection des morts. » Saint Grégoire de Nysse se trompe lorsqu'il affirme que le feu de l'enfer ne peut atteindre la substance spirituelle, et peut-être de cette affirmation serait-on en droit de conclure que le supplice du feu, *pour les démons*, ne peut s'entendre qu au sens métaphorique. Mais c'est là une erreur sur le mode d'action du feu et non sur sa réalité : saint Grégoire affirme la réalité du feu d'une manière si expresse, qu'il en déduit la nécessité de la résurrection des corps.

Du troisième texte, extrait du *De anima et resurrectione*, il faut simplement dire qu'il n'est pas *ad rem*. L'enfer y est affirmé comme quelque chose d' « obscur » et d' « invisible », ἀειδὲς καὶ ἀφανές, ce qui équivaut, dit-on, à la négation du feu réel. Mais il est évident qu'en ce texte, la signification du mot «enfer» n'est pas si rigoureuse qu'on doive y voir nécessairement l'enfer des damnés. Tout le contexte, l'assimilation de l'enfer et de l'*orcus* des anciens, les dissertations de l'auteur sur la forme de la terre et sur ses deux parties inférieure et supérieure indiquent qu'il s'agit ici simplement du passage de cette vie dans l'autre monde εἰς τὸ ἀειδὲς καὶ ἀφανές, sans qu'on doive se préoccuper de préciser si le séjour des âmes séparées sera sur ou sous la terre, puisque, étant incorporelles, elles n ont aucune nécessité de se trouver attachées à un lieu déterminé. Voir *P. G.*, *loc. cit.*, col. 79.

c. Victor d'Antioche n'est pas un Père de l'Église, mais un simple compilateur qui, au Ve siècle, a recueilli, en forme de chaîne, des textes de Pères sur l'Évangile de saint Marc. Dans le commentaire du c. V, 8, il s exprime ainsi parlant du feu qui dévorait les démons en présence du Christ : Καὶ γὰρ ἐμαστίζοντο δοκάτως πιμπράμενοι καὶ τὰ ἀνήκεστα πάσχοντες ἀπὸ τῆς παρουσίας ἐκείνης. Cf. Possin, *Catena græcorum Patrum in Evangelium secundum Marcum*, in-fol., Rome, 1673, p. 103; J. A. Cramer, *Catenæ græcorum Patrum in Novum Testamentum*, Oxford, 1844, t. I, p. 315. Il ne s'agit que du feu intérieur dont les démons étaient tourmentés invisiblement par la présence du Christ. Une fausse interprétation de ce texte, voir Petau, *De angelis*, l. III, c. IV, n. 10, y fait voir mention d'un feu invisible, c'est-à-dire d'un feu métaphorique. Mais, en admettant même qu'ici Victor d'Antioche ait voulu parler d'un feu métaphorique, il ne s'ensuit pas qu'il ait nié la réalité du feu de l enfer. Il justifie, en effet, les tourments invisibles que les démons de Gérasa éprouvaient en présence de Jésus par la crainte qu'ils avaient d'être précipités aussitôt, et avant le temps fixé, dans l enfer et d'y subir le dernier supplice. C'est pourquoi ils disent : « Es-tu venu nous tourmenter avant le temps? » Victor d'Antioche, sur le verset 10 du même chapitre, ne parle pas du feu de l'enfer; il ne parle que de l'abîme souterrain et des ténèbres extérieures préparées au diable et à ses anges.

d. Saint Jean Damascène se sert d'une formule assez vague; il enseigne, *De fide orth.*, l. IV, c. XXVII, *P. G.*, t. XCIV, col. 878, que le feu de l'enfer n'est pas matériel comme le nôtre, mais que Dieu seul en connaît la nature : οὐχ ὑλικόν, οἷον τὸ παρ' ἡμῖν· ἀλλ' οἷον εἰδέναι ὁ Θεός. C'est sur ce texte, jeté comme en passant à la fin du *De fide orth.*, et sur un passage, moins clair encore, du *Dial. contra manichæos*, n. 75, *P. G.*, t. XCIV, col. 1574, que l'on s'appuie pour répéter que saint Jean Damascène est un partisan du feu métaphorique. Rappelons que concevoir le feu de l'enfer comme différent de notre feu terrestre, n'est pas nier sa réalité : « Le sentiment de Damascène, dit Petau, *op. cit.*, l. III, c. V, n. 3, peut se concilier avec l'opinion commune des théologiens, qui pensent, eux aussi, que le feu de l'enfer ne ressemble pas au feu terrestre, qui est un feu épais, grossier, plein de fumée et qui a besoin d'être sans cesse entretenu par de nouveaux aliments. » Quant au texte du Dialogue, où les damnés sont représentés *tanquam igne et verme corrosi*, parce qu'endurcis dans le péché qui les ronge, il se rapporte évidemment à la peine du dam et n'est pas exclusif d'une peine causée par un feu réel.

e. Théophylacte, au contraire, parle d'une façon tellement précise que sa pensée ne laisse prise à aucune équivoque. Il adopte, *Enarr. in Evang. Marci*, c. IX, *P. G.*, t. CXXIII, col. 593, le sentiment d Origène : « Le feu et le ver dont il est parlé dans l Écriture sont la conscience du pécheur, se remémorant les actes hon-

teux commis pendant cette vie; ce souvenir ronge comme le ver et consume comme le feu. »

En somme, voilà toutes les autorités que l'on peut invoquer dans l'Église grecque en faveur du feu métaphorique. Si l'on retranche saint Grégoire de Nysse et saint Jean Damascène, dont l'opinion concorde tout à fait avec le courant traditionnel, il ne reste qu'Origène, dont les erreurs sont connues, et Théophylacte, dont l'autorité est de peu de poids.

b) Dans l'Église latine, on invoque l'autorité de Lactance et de saint Ambroise.

a. Lactance est l'un des premiers qui ont essayé d'expliquer la nature et l'action du feu de l'enfer. Lui aussi affirme que le feu éternel « est d'une nature différente du nôtre, *cujus natura diversa est ab hoc nostro... qui, nisi alicujus materiæ fomite alitur, extinguitur, Instit. div.*, l. VII, c. XXI, *P. L.*, t. VI, col. 802; c'est une sorte d'aliment divin, qui se suffit à lui-même, sans qu'il soit nécessaire de l'alimenter. » Est-ce là nier la réalité du feu infernal? Nullement, c'est simplement indiquer une dissemblance que personne ne songe à nier. Mais que Lactance conçoive le feu de l'enfer comme quelque chose de distinct des sentiments de l'âme du damné, la suite de son texte l'indique suffisamment : *... est purus, ac liquidus, et in aquæ modum fluidus.*

b. Plus grave serait l'autorité de *saint Ambroise*, si un seul texte pouvait faire autorité contre le sentiment clairement exprimé par le même Père d ns plusieurs autres endroits de ses œuvres. Dans son commentaire *In Luc.*, l. VII, n. 205, *P. L.*, t. XV, col. 1754, saint Ambroise dit expressément : *Sicut ex multa crudelitate et febres nascuntur, et vermes, ita, si quis non decoquat peccata sua, vel quadam interposita sobrietate abstinentiæ, sed miscendo peccata peccatis tanquam cruditatem quamdam contrahat veterum et recentiorum delictorum, igne proprio et suis vermibus consumetur... Ergo neque est ignis aliquis perpetuus flammarum corporalium, neque vermis est corporalis... Ignis ist quem generat mœstitia delictorum.* Voir aussi, *In ps. I*, n. 56, *P. L.*, t. XIV, col. 952. Ou bien nous n'avons ici qu'un aspect incomplet de la pensée de saint Ambroise, ou bien il faut croire que, sur le point précis du feu réel ou métaphorique, ce Père n'avait pas d'idée bien arrêtée, car, en plusieurs autres endroits de ses œuvres, l'enfer est représenté comme un lac de feu et la peine des sens comme causée par le feu réel. Voir spécialement, *De fide*, l. II, n. 119; *In ps. XXXVI*, n. 26; *De Nabuthe*, n. 52, *P. L.*, t. XVI, col. 584; t. XIV, col. 980, 747. Sur la doctrine réaliste de saint Ambroise, voir Niederhuber, *Die Eschatologie des hl. Ambrosius*, Paderborn, 1907, p. 104 sq.

2. *Pères dont l'opinion sur la réalité du feu de l'enfer serait douteuse.* — *a) Saint Jérôme* a été accusé d'origénisme, voir ENFER, col. 75, et y consulter les auteurs cités. En ce qui concerne la négation du feu réel, on retient de ce Père trois textes principaux :

In Is., l. XVIII, c. LXVI, ℣. 24, *P. L.*, t. XXIV, col. 676 : *Vermis autem qui non moritur et ignis qui non extinguetur, a plerisque conscientia accipitur peccatorum, quæ torqueat in supplicitis constitutos.* Mais, on le remarque à la simple lecture du texte, saint Jérôme rapporte ici une opinion qui a cours de son temps, voir plus haut, col. 2201; il ne dit pas qu'il y adhère.

Il s'agit bien ici de l'opinion des origénistes; saint Jérôme la mentionne expressément dans l'*Apologia adv. libros Rufini*, II, 7, *P. L.*, t. XXIII, col. 429 : *Ignes autem æternos, quos intelligere solet Origenes, puto quod te non fugiat, conscientiam videlicet peccatorum et pœnitudinem interna cordis urentem. De qua et Isaias loquitur : vermis eorum non morietur et ignis eorum non extinguetur.* Simple citation d'opinion.

Dans l'*Epist.*, CXXIV, *ad Avitum*, n. 7, *P. L.*, t. XXII, col. 1065, saint Jérôme rapporte encore la même opinion d'Origène, sans, pour autant, la faire sienne : *Ignem quoque gehennæ et tormenta, quæ Scriptura sancta peccatoribus comminatur, non ponit in suppliciis, sed in conscientia peccatorum, quando Dei virtute et potentia omnis memoria delictorum ante oculos nostros ponitur...; et quidquid feceramus in vita vel turpe, vel impium, omnis eorum in conspectu nostro pictura describitur ac præteritas voluptates mens intuens, conscientiæ punitur ardore et pœniludinis stimulis confoditur.* Il est à remarquer que cette lettre est écrite précisément pour redresser les erreurs du Περὶ ἀρχῶν d'Origène, dont saint Jérôme avait donné une traduction exacte. Il est donc bien évident, ici du moins, que non seulement saint Jérôme ne fait pas sienne l'opinion d'Origène, mais qu'il la rejette.

En sorte que seul le texte du commentaire sur Isaïe pourrait laisser un doute dans l'esprit du lecteur, car saint Jérôme n'émet aucune critique, ni directe, ni indirecte, à l'égard de la doctrine professée *a plerisque*. Petau, *De angelis*, l. III, c. V, n. 2, affirme que c'est sa cout me d'agir ainsi à l'égard des erreurs manifestes. Quoi qu'il en soit, saint Jérôme a rejeté explicitement l'opinion du feu métaphorique dans son commentaire *In Epist. ad Ephesios*, l. III, c. V, 6, *P. L.*, t. XXVI, col. 522. Développant ce texte : *Nemo vos decipiat inanibus verbis*, il applique l'expression de « frivolités » à la conception du feu métaphorique qui, flattant les pécheurs et leur donnant confiance, les conduit plus sûrement aux éternels supplices: *Verba quæ decipiunt atque supplantant, inania sunt et vacua. Quæ vero ædificant auditores, plena, cumulata, conferta. Quia igitur sunt plerique qui dicunt, non futura pro peccatis esse supplicia, nec extrinsecus adhibenda tormenta, sed ipsum peccatum et conscientiam delicti esse pro pœna, dum vermis in corde non moritur, et animo ignis accenditur, in similitudinem febris quæ non torquet extrinsecus ægrotantem, sed corpora ipsa corripiens punit, sine cruciatuum forinsecus adhibitione quod possidet. Has itaque persuasiones et decipulas fraudulentas, verba inania appellavit et vacua, quæ videntur florem quemdam habere sermonum, et blandiri peccatoribus; sed dum fiduciam tribuunt, magis eos ferunt ad æterna supplicia.*

b) Saint Augustin, dont l'autorité est d'un si grand poids, a été, affirme-t-on, hésitant sur la question de la réalité du feu de l'enfer.

a. Dans le *De Genesi ad litteram*, l. XII, c. XXXII, *P. L.*, t. XXXIV, col. 480, les lieux infernaux où sont tourmentés les damnés nous sont représentés comme incorporels, mais semblables aux corps, et saint Augustin conclut : *Est ergo prorsus inferorum substantia, sed eam spiritualem arbitror esse, non corporalem.*

b. Dans le *De civitate Dei*, nous relevons plusieurs textes où la doctrine du feu réel en enfer est présentée comme plus probable, mais sans que l'auteur veuille absolument trancher la question. Au l. XX, c. XXII, on lit ce résumé de la pensée du saint docteur : *In pœnis autem malorum et inextinguibilis ignis et vivacissimus vermis, ab aliis atque aliis aliter atque aliter est expositus. Alii quippe utrumque ad corpus, alii utrumque ad animum retulerunt; alii proprie ad corpus ignem, tropice ad animum vermem, quod credibilius esse videtur.* *P. L.*, t. XLI, col. 694. Au l. XXI, c. IX, col. 723 sq., ce résumé reçoit son développement naturel, dans le commentaire que saint Augustin fait d'Is., LXVI, 24, et de Marc., IX, 42-47. Tout d'abord, le première opinion est examinée : le ver rongeur et le feu sont des peines de l'âme; en ce cas, le feu ne serait que la douleur du remords dévorant l'âme coupable. Saint Augustin rapporte cette opinion sans l'approuver, mais aussi sans la blâmer formellement; il laisse entendre seulement que les partisans d'une telle doctrine

doivent faire quelque effort pour en asseoir l'orthodoxie, *ideo ignem pro isto dolore urente non incongrue poni potuisse contendunt*, en s'appuyant sur quelques textes de l'Écriture, par exemple, II Cor., XI, 29; Prov., XXV, 20. En second lieu, il revient à son opinion préférée : le « ver » doit être entendu dans un sens métaphorique et se rapporte à l'âme; le « feu » est la peine du corps; il faut bien, en effet, que l'âme, comme le corps, soit châtiée en enfer. Mais un scrupule l'arrête. S'il fallait garder le même sens au « ver » et au « feu », à cause de l'emploi simultané qu'en fait l'Écriture dans ses menaces aux p cheurs, il préférerait dire que l'un et l'autre appartiennent au corps : *ego tamen facilius est ut ad corpus dicam utrumque pertinere, quam neutrum.* Il est impossible d'ailleurs que la peine du corps ne rejaillisse pas sur l'âme et ne la fasse pas souffrir. Liberté donc pleine et entière de choisir entre la deuxième ou la troisième hypothèse; mais dans l'une comme dans l'autre, il s'agit d'un feu réel. Pour le ver, voir ENFER, col. 108.

c. Une troisième série de textes représente l'enfer comme un étang de feu, et le feu de l'enfer comme un feu corporel : *At vero gehenna illa, quod etiam stagnum ignis et sulphuris dictum est* (Apoc., XX, 9), *corporeus ignis erit, et cruciabit corpora damnatorum, aut et hominum et dæmonum, solida hominum, aeria dæmonum; aut tantum hominum corpore cum spiritibus, dæmones autem spiritus sine corporibus, hærentes sumendo pœnam, non impertiendo vitam corporalibus ignibus. De civitate Dei*, l. XXI, c. X, *P. L.*, t. XLI, col. 725. Cf. *De fide et operibus*, n. 26, *P. L.*, t. XL, col. 214; *Enarr. in ps. LVII*, n. 17, *P. L.*, t. XXXVI, col. 686 sq.

Certains auteurs ont pensé que saint Augustin avait pu modifier son opinion. Petau, *De angelis*, l. III, c. V, n. 6. Cette explication serait admissible s'il ne s'agissait que de corriger le texte du *De Genesi ad litteram* par celui du *De civitate Dei*. Mais c'est dans ce dernier ouvrage, et parfois même à quelques lignes de distance, que l'on rencontre les hésitations, puis les affirmations nettes. A notre avis, saint Augustin n'a pas varié et toujours a été convaincu de la réalité du feu de l'enfer; ses hésitations proviennent seulement de la difficulté de concevoir un feu corporel agissant sur les esprits. C'est toute la question qu'il se pose au c. X du l. XXI *De civitate Dei*, *P. L.*, t. XLI, col. 724-725 : *Hic occurrit quærere, si non erit ignis incorporalis, sicut est animi dolor, sed corporalis, tactu noxius, ut eo possint corpora cruciari, quomodo in eo erit etiam pœna spirituum malignorum?* C'est la difficulté qui avait déterminé Tertullien à admettre la corporéité de l'âme, *P. L.*, t. II, col. 697. Voir AME, t. I, col. 987; d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 116. C'est aussi, voir col. 2201, la difficulté qui a provoqué les hésitations de saint Grégoire de Nysse, et qui suscita, à l'époque de la scolastique, tant de systèmes différents pour expliquer le mode d'action du feu de l'enfer. Voir plus loin. Saint Augustin, pour la résoudre, fait timidement l'hypothèse admise par « certains hommes doctes » d'un corps « formé de cet air épais et humide que le vent apporte parfois, » et qui appartiendrait aux démons, pour leur permettre de ressentir les atteintes du feu. Mais il se reprend aussitôt : « Inutile, affirme-t-il, de disserter longuement et de se disputer; dans le cas où les démons seraient de purs esprits, *cur enim non dicamus, quamvis miris tamen veris modis etiam spiritus incorporeos posse pœna corporalis ignis affligi, si spiritus hominum, etiam ipsi profecto incorporei, et nunc potuerunt includi corporalibus membris, et tunc poterunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari?* » Ce texte a, depuis, fait fortune et sert de base à toutes les explications des théologiens. Voir DÉMON, t. IV, col. 371.

Il n'y a donc pas d'hésitation possible; saint Augustin affirme catégoriquement l'existence d'*une cause objective* des supplices des damnés, et cette cause est le feu corporel. Il ignore son mode d'action sur les esprits, mais ne voit cependant pas plus d'inconvénient à l'affirmer qu'à affirmer l'union mystérieuse et l'action réciproque, très réelle, de l'âme et du corps dans le composé humain. Voir AUGUSTIN (*Saint*), t. I, col. 2452. Mais il n'affirme pas moins catégoriquement l'*état subjectif* de l'âme des damnés, état spirituel comme l'âme elle-même; état dans lequel nous transportons les images du monde des corps, mais qui, en réalité, appartient au monde des esprits. Le chapitre que nous étudions présentement est extrêmement intéressant à cet égard. Après avoir déclaré que le mode selon lequel les esprits sont attachés au corps, et deviennent ainsi partie intégrante de l'être animal, est tout à fait admirable et ne peut être compris par l'intelligence humaine, saint Augustin reprend son explication concernant le feu infernal : « Je dirais volontiers que les esprits, dégagés de tout corps, sont brûlés par le feu, comme était brûlé en enfer le riche de l'Évangile, s'écriant : Je souffre dans cette flamme (Luc., XVI, 24). Mais on pourra répondre à bon droit que cette flamme était de même nature que les yeux élevés par le mauvais riche vers Lazare, que la langue pour laquelle il implorait le rafraîchissement d'une goutte d'eau, que le doigt de Lazare d'où il demandait que tombât cette goutte. Or, ce n'étaient que des âmes sans corps. Ainsi donc incorporelle était la flamme qui le brûlait, incorporelle la goutte d'eau qu'il réclamait. » Suarez a été l'un des rares théologiens qui aient compris ces deux aspects, en apparence contradictoires, de la pensée du grand docteur : en affirmant la spiritualité de la flamme, saint Augustin considère l'*effet* du feu et non le feu lui-même dont il reconnaît la réalité matérielle quelques lignes plus loin. *De angelis*, l. VIII, c. XII, n. 13; cf. c. XIV, n. 43. Chaque fois que saint Augustin nie la corporéité de l'enfer, c'est donc qu'il parle de l'enfer subjectif, des états psychologiques des damnés, états ayant d'ailleurs leur cause objective et très réelle, au moins quant à la peine positive des sens, dans le feu corporel de l'enfer.

Mais il y a plus : saint Augustin ne considère pas l'état psychologique des damnés comme un phénomène purement subjectif, mais il y trouve l'explication du mode d'action du feu de l'enfer. Il ébauche une théorie que nous retrouverons plus tard, au moyen âge, mais condamnée par saint Thomas et son école. En deux mots, la voici : il part du fait psychologique bien connu que des phénomènes incorporels, songes et visions extatiques, par exemple, se revêtent de formes corporelles. C'est ainsi, pense-t-il, que les tourments des damnés, endurés par des esprits, ne sont pas des tourments corporels, mais ils leur ressemblent, et, par là, les lieux infernaux sont des lieux de punition *similia corporibus* : les âmes, les démons sont *comme* s'ils étaient unis à un corps et éprouvent ainsi peine et douleur, absolument comme dans les songes, sans que le corps agisse, l'âme ressent en lui tristesse et joie. *De Genesi ad litteram*, l. XII, c. XXXII, *P. L.*, t. XXXIV, col. 480; *De civitate Dei*, l. XXI, c. X, n. 2, *P. L.*, t. XLI, col. 725. Mais, encore une fois, si ce phénomène subjectif de représentation explique comment saint Augustin peut parler, en certains endroits, d'enfer et de feu incorporels, ce n'est pas pour autant supprimer la réalité de sa cause objective, c'est-à-dire du feu corporel, dont, à maintes reprises, le saint docteur a affirmé l'existence. Cette affirmation reste néanmoins modérée, comme il a été dit, t. I, col. 2452, parce que l'opinion adverse, à l'époque de saint Augustin, n'était pas encore unanimement condamnée et que la notion du feu réel en enfer est une de ces notions théolo-

giques qui ont progressé en précision avec le temps.

c) Saint Grégoire le Grand parut à une époque où l'opinion du feu métaphorique avait vécu. Il affirme la réalité du feu de l'enfer d'une façon explicite. Dans ses *Dial.*, l. IV, c. XXIX, *P. L.*, t. LXXVII, col. 368, il pose la question : *An ignis inferni corporeus sit?* et il répond : *Corporeum esse non ambigo.* Cependant les partisans du feu métaphorique soulèvent une difficulté à propos d'un texte où le feu de l'enfer est appelé incorporel, *Moral.*, l. XV, c. XXIX, *P. L.*, t. LXXV, col. 1098 : *Ignis corporeus, ut esse ignis valeat, corporeis indiget fomentis... At contra gehennæ ignis, cum sit incorporeus, ...nec studio humano succenditur, nec lignis nutritur, sed creatus semel durat inextinguibilis.* De l'avis des critiques, il faut lire *corporeus* au lieu d'*incorporeus*. C'est la leçon suivie par saint Thomas d'Aquin, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, q. III, a. 2. Voir la note ajoutée dans l'édition de Migne, *loc. cit.*

3. *Deux observations nécessaires à la solution complète des difficultés patristiques.* — La *première observation* concerne le progrès du dogme des peines de l'enfer. La croyance à une double peine, peine du dam et peine des sens, a progressé, moins en elle-même, que dans la façon d'en concevoir théologiquement la nécessité. Aujourd'hui les théologiens sont unanimes à faire reposer la double peine sur la double malice du péché actuel : à l'*aversio a Deo* correspond la peine du dam; à la *conversio ad creaturam* correspond la peine des sens. La conception primitive paraît avoir été plus simpliste : la peine du dam, toute spirituelle, se rapporte à l'esprit; la peine des sens, corporelle, au corps. Les Pères de l'Église ne s'expriment pas toujours si nettement et en termes aussi précis, mais on sent que telle est leur pensée; on en a la preuve palpable lorsqu'ils attribuent au péché originel des châtiments positifs en enfer; et, d'ailleurs, plusieurs d'entre eux l'expriment équivalemment. Saint Méthode « soutient la nécessité pour l'âme d'avoir, même avant la résurrection, un certain corps pour être passible et souffrir du feu, » voir ENFER, col. 65; saint Grégoire de Nysse déclare que « l'âme humaine, parce qu'elle est spirituelle, ne pourra jamais être atteinte par le feu, » *Orat.*, III, *de resurrectione Domini*, *P. G.*, t. XLVI, col. 680; saint Augustin, de son côté, rappelle les différents systèmes qui avaient cours de son temps au sujet du « ver » et du « feu », voir plus haut, col. 2204 sq., et se heurte à la difficulté d'expliquer l'action du feu corporel sur les esprits. L'hypothèse de la corporéité des démons — on sait combien cette hypothèse a eu de vogue jusqu'au VIe siècle, voir DÉMON, t. IV, col. 339 — rendait cette explication plus facile; donc l'hypothèse de leur pure spiritualité nous ramène au mystère : *miris modis*. De même encore, Tertullien, dans celles de ses œuvres, *De resurrectione*, . XVII, *P. L.*, t. II, col. 817; *De anima*, VII, LVIII, col. 657, 750, où il prouve que les âmes des damnés souffrent *des maintenant* le supplice du feu, se croit obligé d'admettre la corporéité de l'âme; là où il admet la dilation des peines après le jugement dernier, *Apologet.*, c. XLVIII, col 591, il s'appuie sur cette raison que l'âme sans le corps ne peut souffrir.

De cette remarque découle une conclusion : lorsque les Pères affirment simplement la croyance traditionnelle, ils parlent sans hésitation du feu de l'enfer. Mais lorsque pour eux se présente la question du mode d'action du feu sur les esprits, on saisit une hésitation dans leur pensée et dans leurs expressions. Peu de Pères ont envisagé directement cet aspect du problème du feu infernal, aspect qui fera surtout l'objet des discussions théologiques postérieures. Mais ce sont précisément ceux-là — à part Origène et Théophylacte qui ont positivement erré — dont on objecte l'autorité. On a vu plus haut que leur doctrine n'était pas exclusive de la doctrine traditionnelle : il convenait toutefois d'expliquer pourquoi certains de leurs termes peuvent sembler équivoques.

La *deuxième observation* se rattache à celle qui précède. Jusqu'à saint Grégoire, la plupart des Pères ajournaient l'entrée dans l'*enfer de feu* à l'époque de la résurrection, ou, plus exactement, après le jugement dernier. Il n'entre pas dans notre cadre de retracer l'histoire de la doctrine relative à la dilation de la peine du feu (il ne s'agit que de celle-là); d'ailleurs, elle a été suffisamment esquissée à l'art. ENFER. Pour appuyer une telle opinion, on recourait au texte de Matth., XXV, 41 : *Discedite a me, maledicti, in ignem æternum, qui* PARATUS EST *diabolo et angelis ejus.* Voir Turmel, *op. cit.*, p. 193. Le texte de saint Matthieu ne signifie pas que le feu est « préparé » et n'exerce pas son action, mais qu'exerçant déjà son action, Dieu l'a créé en vue de la punition des mauvais anges : ainsi l'exégèse Suarez, *De angelis*, l. VIII, c. XII, n. 13. Bien que ce théologien, *loc. cit.*, n. 3, affirme n'avoir trouvé chez aucun catholique l'opinion de la dilation des peines et pense qu'on l'a faussement attribuée à certains Pères, on ne peut souscrire à un jugement si absolu. Voir ENFER, col. 48-82, et Petau, *De angelis*, l. III, c. IV. Saint Augustin, lui-même, laisse parfois percer cette opinion, *De civitate Dei*, l. XXI, c. XXIII, *P. L.*, t. XLI, col. 735 sq. Voir A. Lehaut, *L'éternité des peines de l'enfer dans saint Augustin*, Paris, 1912, p. 56. Sans doute, en ce qui concerne les *âmes* des pécheurs, cette opinion n'a pas été généralement soutenue et n'est plus soutenable depuis la définition du concile de Florence, *Decr. pro græcis* : *Illorum animas, qui in actuali peccato vel solo originali decedunt,* MOX *in infernum descendere, pœnis tamen disparibus puniendis*, Denzinger-Bannwart, n. 693, et même auparavant depuis la définition de Benoît XII, n. 531, et la profession de foi de Michel Paléologue, insérée aux actes du IIe concile de Lyon, n. 464. Mais en ce qui concerne les *démons*, cette opinion fut quasi universelle. Voir Petau, *loc. cit.*, n. 11-19. Certains théologiens, comme Cajetan, *In II Pet.*, c. II; Melchior Cano, *In Iam Sum. theol.*, q. LIV, a. 4; Bañez, *ibid.*, pensent qu'elle peut encore se soutenir au regard de la foi, et il faut reconnaître que saint Thomas lui-même, *Sum. theol.*, Ia, q. LXIV, a. 4, ad 3um, s'est prudemment abstenu de lui infliger une note, bien qu'il ne la considérât pas comme probable. Quoi qu'il en soit, cette opinion n'a pas été sans influer sur les expressions de certains Pères ou écrivains ecclésiastiques relativement au feu de l'enfer. « En adhérant, dit Petau, *De angelis*, l. III, c. IV, n. 3, à l'opinion commune (jusqu'au VIe siècle) que les démons n'éprouvent pas la peine du feu avant le jour du jugement, il faut logiquement admettre qu'en attendant ce jour, les démons sont tourmentés non par un feu corporel, mais par un feu spirituel, c'est-à-dire métaphorique. » Ce feu métaphorique n'est autre que la crainte, l'hallucination du feu réel. Après le jugement dernier, les mêmes auteurs qui admettent la dilation de la peine du feu, n'ont plus de motifs de la rejeter pour les âmes désormais réunies à leurs corps; la difficulté qui subsisterait pour les démons est supprimée, avons-nous dit, par l'hypothèse, généralement admise, de leur corporéité, voir ANGÉLOLOGIE, t. I, col. 1196; DÉMON, t. IV, col. 339 sq.; en retenant la spiritualité parfaite des mauvais anges, il faut en venir au mystère, aux *miris modis* de saint Augustin.

III. ENSEIGNEMENT DES THÉOLOGIENS. — 1° *Enseignement traditionnel des théologiens catholiques en faveur du feu réel.* — Les derniers tâtonnements disparaissent avec la scolastique qui donne au problème du feu de l'enfer sa forme définitive. On trouve cependant encore quelques traces d'hésitations sur la peine du feu appliquée aux démons, *avant le jugement dernier*, dans Rupert, *De victoria Verbi*, l. I, c. X, *P. L.* t. CLXIX, col. 1231, 1239; dans saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, p. II, a. 2, q. II; sur la même peine appliquée aux âmes séparées, dans Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. XLIV, 7, *P. L.*, t. CXCII, col. 947, dont la doctrine a trouvé un écho chez saint Thomas lui-même, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, q. III, a. 2, q. III : *Quidquid autem dicatur de igne qui animas separatas cruciat, de igne tamen quo cruciabuntur corpora damnatorum post resurrectionem, oportet dicere quod sit corporeus.* D'ailleurs, dans ses autres ouvrages, saint Thomas admet, sans aucune restriction, le feu corporel, *Sum. theol.*, IIIa *Suppl.*, q. XCVII, a. 5; *Cont. gent.*, l. IV, c. XC; *De veritate*, q. XXVI, a. 1; *De anima*, a. 21; *Comp. theol.*, c. CLXXX; *Quodl.*, II, 13[35] ; III, 23[61].

Au XIIIe siècle, les théologiens ne conçoivent plus la peine des sens comme une peine attachée seulement au corps, mais ils ont déjà la conception très nette de la nécessité d'une telle peine pour réparer le désordre causé, dans le péché, par la conversion de la volonté humaine vers un bien périssable, S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXXXVII, a. 3; *De malo*, q. V, a. 2; et ils affirment l'utilité d'une telle peine, qui frappe davantage l'imagination humaine, pour détourner efficacement du mal, par la crainte d'un châtiment positif, ceux que la privation d'un bien suprême qu'ils ne connaissent pas, ne suffirait pas à retenir. *Cont. gentes*, l. III, c. CXLV. Ils parleront donc beaucoup moins de la réalité du feu de l'enfer, que de son action sur les esprits.

Néanmoins, pour dégager plus tard notre conclusion théologique, il est nécessaire de rappeler quelques traits précis qui montreront l'unanime sentiment des théologiens catholiques, à toutes les époques et dans toutes les écoles. Au moyen âge, bien que les scolastiques, à l'exception peut-être de Duns Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, q. II, a. 1, admettent que l'Écriture n'a *rien défini expressément* sur la nature du feu de l'enfer, voir en particulier S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, p. II, a. 2, q. I; Durand de Saint-Pourçain, *ibid.*, q. IX, n. 6, ils n'en professent pas moins que la croyance à la réalité (ils disent même la matérialité) du feu de l'enfer s'impose à cause de l'autorité des Pères et, en particulier, de saint Grégoire le Grand. Cette position est très raisonnable, et c'est exactement celle qu'on doit adopter, les Pères étant les interprètes de la pensée de l'Église en ce qui touche les vérités plus ou moins implicitement affirmées dans l'Écriture. Hugues de Saint-Victor appelle la croyance au feu réel de l'enfer une vérité catholique : *verissime auctoritate sacri eloquii et catholicæ veritatis probatur testimonio, corporaliter materiali igni animas etiam nunc ante susceptionem corporum cruciari. De sacram.*, l. II, part. XVI, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 584, cf. col. 589. Pierre Lombard, tout en laissant apercevoir, ainsi qu'on l'a déjà dit, un vestige des anciennes théories, est très catégorique sur la réalité du feu infernal : *Gehenna illa quæ stagnum ignis et sulphuris dicta est corporeus ignis erit et cruciabit damnatorum corpora vel hominum vel dæmonum, sed solida hominum, aerea dæmonum. Sent.*, l. IV, dist. XLIV, n. 6, *P. L.*, t. CXCII, col. 897. Alexandre de Halès ne parle pas directement du feu de l'enfer dans son *De pœna dæmonum*, *Sum. theol.*, part. II, q. C; incidemment toutefois, il affirme la croyance commune : *sicut ergo flamma foris simul affligit pro diversis peccatis, ita et hæc confusio intus cruciabit simul pro diversis peccatis.* On remarquera l'opposition entre la flamme, dont la réalité objective est nettement marquée, *foris*, avec les peines subjectives de la confusion. *Præmb.*, III, a. 4. Saint Thomas d'Aquin, dont l'opinion est très nette, voir les références données plus haut, n'a pas eu le temps d'exposer son sentiment dans la Somme théologique (on sait que le *Supplément* n'est pas de sa main). Cette remarque fait comprendre pourquoi plusieurs commentateurs de saint Thomas ne parlent qu'incidemment du feu de l'enfer à propos de la peine des démons, Ia, q. LXIV; ils suivent le texte du maître. Néanmoins, leurs affirmations, identiques à celles des autres œuvres de saint Thomas, abondent. Bañez s'exprime ainsi : *Ignis inferni sensibilis est et corporeus. Hæc conclusio adeo est certa ut oppositum vel sit error vel proximus errori. Probatur primo ex communi sensu totius Ecclesiæ; omnes ...ita adhærent huic veritati et semper adhæserunt ut videatur ad traditiones Ecclesiæ pertinere. In Iam Sum. theol.*, q. LXIV, a. 4, *Opera*, Douai, 1614, t. I, p. 628. Jean de Saint-Thomas n'est pas moins affirmatif : *Supponendum est tanquam certum ignem illum quo cruciantur spiritus in inferno esse corporeum... et oppositum pro errore deputandum est. Cursus theol.*, q. LXIV, disp. XXIV, a. 3, n. 2, 3, *Opera*, Paris, 1884, t. IV, p. 1011. Vasquez : *Præmittendum est ignem inferni esse corporeum, quæ sententia est communis omnium scholasticorum. In Iam partem*, disp. CCXLIII, c. I. Gonet : *Supponimus tanquam certum ignem, quo cruciantur dæmones in inferno, esse materialem et corporeum, non vero aliquid dumtaxat spirituale, quod metaphorice ignis dicatur. Clypeus theol. thom.*, tr. *De angelis*, disp. XIV, a. 2, § 1. Billuart : *Suppono... ignem inferni esse materialem et corporeum. Theologia*, tr. *De angelis*, diss. VI, a. 3, § 1. Ces deux derniers théologiens veulent même expliquer saint Ambroise, *In Luc.*, l. VII, n. 14, voir col. 2203, en insinuant que le feu de l'enfer, pour ce Père, n'agit pas par sa vertu propre (vertu corporelle), mais par une vertu (spirituelle) reçue de Dieu. Voir également les Salmanticenses, *Cursus theol.*, disp. XVIII, dub. II, § 1, n. 23.

Ce n'est pas seulement l'école thomiste qui est unanime à affirmer la réalité du feu de l'enfer : tout aussi explicites sont les témoignages des autres scolastiques. Henri de Gand parle comme le docteur angélique; dans son *Quodl.*, VIII, q. XXXIV, il se demande : *Utrum ignis corporalis veram passionem possit agere in spiritum*, et il répond expressément : *ecce plane quia ille ignis corporeus est et erit, quod firmiter credendum est, quia hoc Christus dicit in Evangelio : ibunt in ignem æternum... et ignem urentem non solemus appellare nisi corporeum.* Duns Scot suppose la réalité d'un feu matériel en enfer comme une vérité communément admise puisque, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, q. II; dist. L, q. I, il cherche à résoudre la difficulté de l'action de ce feu corporel sur les esprits mauvais. Voir DUNS SCOT, t. IV, col. 1938. Plus tard, Estius apporte le même témoignage : *Satis patet*, dit-il, *eam doctrinam quæ tradit ignem esse corporeum quo dæmones, quo eodem et homines reprobi sive ante judicii diem sine corporibus, sive post cum corporibus punientur, communem atque adeo ecclesiasticam esse, cui proinde non sit resistendum. In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, § 12. Bellarmin, dans son opuscule *De gemitu columbæ*, l. II, c. II, condamne pareillement le feu métaphorique : *Neque vero existimandum est ignem gehennæ esse ignem metaphoricum aut spiritualem, quia præparatus est diabolo et angelis ejus, ut legimus apud Matthæum. Nam S. Gregorius*, l. IV *Dial.*, *dissertis verbis affirmat ignem illum esse corporalem et corpora cum spiritibus crematurum; atque eum omnis schola theologorum sequitur. Opera omnia*, Paris, 1873, t. VIII, p. 421. Suarez lui fait écho : *Certa et catholica sententia est ignem infernè qui paratus est diabolo et angelis ejus, ut in eo crucientur, verum et proprium ignem corporeum esse. Hic est communis consensus scholasticorum omnium..., imo est communis sensus Ecclesiæ et catholicorum. De angelis*, l. VIII, c. XII, n. 9. Et, non content d'établir cette thèse sur l'autorité de l'Écriture, des Pères et des soc-

lastiques, Suarez réfute les arguments de la thèse adverse. Voir plus loin. Petau conclut comme Suarez : *Communis et, ut apparet, certissima est opinio ignem illum, ut et inferos, in terra ipsa contineri. Cælerum, uti corporeum, et materia constantem esse inferorum ignem, quo utique illi torquentur, theologi hodie omnes, imo et christiani consentiunt; ita nullo Ecclesiæ decreto adhuc obsignatum videtur, ut recte Vasquesius notat. Neque enim ulla in synodo sanctum illud est, etsi nonnulli rem esse fidei pronuntient. Theol. dogm., De angelis*, l. III, c. v, n. 7.

Les théologiens plus rapprochés de nous professent la même doctrine. Dans le cours des jésuites de Wurzbourg, la réalité du feu de l'enfer est qualifiée *clara et certa Ecclesiæ sententia, quamvis ea non sit expresse definita, De angelis*, c. III, a. 1, Paris, 1852, t. II, p. 473; dans Heinrich, *Dogmatise e Theologie*, Mayence, 1884, t. V, p. p. 794, note 1, au moins *sententia communis et certa*; dans Tepe, *nstitutiones theologicæ*, tr. XVIII, c. 3, Paris, 1896, t. IV, p. 731, *certa et catholica*; dans Hermann, *Institutiones theologicæ dogmaticæ*, tr. XVI, § 1, Rome, 1897, t. II, p. 528, *certa et communis... a qua citra temeritatem recedere non licet*. Même note dans C. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, t. IX, n. 652; dans Mazzella, *De Deo creante*, Woodstock 1877, n. 1280; dans Jungmann, *Inst. theol. dogm.*, tr. *De novissimis*, Ratisbonne, 1871, p. 32; dans Billot, *De novissimis*, Rome, 1903, q. III, § 2; dans Hurter, *Theol. doom.*, Inspruck, 1883, tr. X, th. CCLXX, etc.

Suare *loc. cit.*, rapporte que l'on cite couramment comme partisans du feu métaphorique Albert le Grand, saint Bonaventure, Gilles de Rome et Durand de Saint-Pourçain. Il se refuse à souscrire à un pareil jugement, et il a raison. Il suffit, en effet, de parcourir, dans les œuvres de ces quatre docteurs, les passages relatifs au feu de l'enfer, pour s'apercevoir qu'ils ne parlent pas autrement que les autres. Albert le Grand et Durand de Saint-Pourçain sont catégoriques. Voici la profession de foi du premier : *Absque dubietate corporeus ignis cruciat dæmones, quod fide teneo. In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, a. 37, cf. a. 38, 39. Quant à Durand de Saint-Pourçain, après avoir expliqué, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XL V, q. x, que les corps des damnés, après la résurrection, brûleront dans le feu corporel, ce qui, dit-il, ne laisse prise à aucun doute (*quæstio illa apud fideles non est dubia*), il résout, à la question suivante (XI), le problème de l'action du feu corporel sur les âmes séparées : *Utrum animæ damnatorum, ante resurrectionem corporum, patientur ab igne?* Voici la réponse : *Dicit Augustinus*, l. XXI *De civ. Dei : adhærebunt spiritus (licet incorporei) corporei ignibus cruciandi, accipientes ab ignibus pœnam, non dantes ignibus vitam... Tenendum est sine ulla dubitatione quod tam dæmones quam animæ separatæ punientur in igne inferni.* Saint Bonaventure, tout en reconnaissant que la sainte Écriture n'a rien enseigné formellemen sur ce point, admet la corporéité du feu infernal, dont il permet cependant de concevoir la nature d'une manière différente de celle de notre feu terrestre : *Dicendum quod quamvis ad hanc quæstionem (utrum ignis infernus sit corporeus) videatur temerarium respondere, quia Scriptura eam non determinat, nec doctor præcipuus Augustinus eam explicat, sed magis relinquat insolutam, dicens quod nulli manifestum est cujusmodi sit ille ignis, nisi ei cui divinus Spiritus ostendit; et amplius opinari videtur quod ille ignis sit spiritualis non corporalis; tamen satis possumus pro certo habere per doctores posteriores utpote per B. Gregorium, cui multa divinus Spiritus revelavit, quod ignis infernalis sit corporeus. Sed utrum ille ignis sit elementaris, sive ejusdem speciei cum igne qui apud nos est, hoc non ita potest pro constanti a quo cumque determinari. In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, p. II, a. 2, q. I, concl., *Opera*, Paris, 1866, t. VI, p. 494. Gilles de Rome offre une opinion qui peut prêter au malentendu, mais qui n'implique en rien la négation du feu réel. Après avoir indiqué que la peine du feu ne peut être reculée au jugement, il affirme que les démons sont punis par la peine du feu, mais que, *lorsqu'ils ne sont pas en enfer*, ce feu n'est pas matériel : *ubicumque ergo sunt dæmones, portant ignem inferni secum, non quod portent ipsum ignem materialem, sed quia semper sic affliguntur mediante divina virtute, ac si essent conjuncti igni affiganti eos, ut instrumentum divinæ justitiæ. In IV Sent.*, l. II, dist. VI, q. II, a. 2, Venise, 1581, p. 305. C'est d'ailleurs l'explication de l'école thomiste touchant l'action du feu infernal en dehors de l'enfer. Voir plus loin, col. 2230 sq.

En résumé, le courant théologique, du XIIe au XIXe siècle, est entièrement favorable au feu réel; au moyen âge, moins encore qu'à toute autre époque, on n'a songé à réduire le feu de l'enfer à un feu métaphorique : les théologiens auxquels saint Thomas fait allusion, sans les nommer, *De anima*, a. 21, ne nient point la réalité du feu matériel, mais son action directe sur les esprits. Pour les auteurs du moyen âge, le mot *ignis*, dans tous les textes de la sainte Écriture qu'ils rapportent à l'enfer, présente toujours, interprété par la tradition, un sens réaliste; ils conçoivent si peu la possibilité d'une interprétation métaphorique, qu'ils préfèrent souvent donner le même sens réaliste à la glace, à l'eau, au ver rongeur que les textes sacrés accolent parfois au feu dans la description des tourments éternels. Job, XXIV, 19; cf. Matth., XXII, 13; Is., LXVI, 24; Judith, XVI, 24; Eccli., VII, 19; Marc., IX, 45. Voir ENFER, col. 107-110.

2° *Théologiens catholiques plus ou moins favorables au feu métaphorique de l'enfer.* — 1. Au moyen âge, un seul auteur laisse planer un doute sérieux sur sa doctrine, c'est, au IXe siècle, Scot Érigène. Dans son traité *De prædestinatione contra Joannem Scotum*, c. XIX, *P. L.*, t. CXV, col. 1320, Prudence de Troyes constate que tous les orthodoxes s'accordent à admettre la réalité du feu qui tourmentera les damnés. De ce témoignage, faut-il inférer que Scot Érigène n'admettait pas cette réalité? Certains auteurs pensent que Scot Érigène était partisan des peines purement négatives, et, en particulier, « faisait du feu de l'enfer un simple remords intérieur. » Voir ENFER, col. 90. M. Vernet, art. ÉRIGÈNE, t. V, col. 420-421, pense le contraire. La théorie de Scot Érigène est en réalité fort obscure. Dans le *De divisione naturæ*, *P. L.*, t. CXXII, col. 937, s'appuyant sur le texte bien connu de saint Ambroise, Scot Érigène, d'une part, exprime l'opinion métaphorique : *unusquisque impie viventium ipsa vitiorum libidine qua in carne exarsit, veluti quadam flamma inextinguibili torquebitur.* Mais, d'autre part, sa pensée est différente dans son traité *De prædestinatione*, c. XVI, XVII, XIX, *P. L.*, t. CXXII, col. 417 sq., 426, 429, 436-437. Son principe fondamental est celui-ci : toute nature est bonne, non seulement dans son être, mais dans son opération. Si parfois le mal en résulte, c'est à cause des mauvaises dispositions du sujet dans lequel est produit l'effet de cette opération. De même que le soleil n'a pas été créé par Dieu pour aveugler l'œil qui le regarde en face, quoique ce résultat se produise infailliblement par la faute de celui qui se hasarde à le regarder ainsi, de même, le feu de l'enfer — corporel ou incorporel, peu importe (Scot Érigène affirme qu'il est corporel, c. XIX, col. 436) — n'a pas été préparé pour faire souffrir les damnés; élément de bienfaisance au même titre que les autres éléments de la nature, il se trouve simplement être le milieu dans lequel et par lequel souffrent les damnés. A dire vrai, Scot Érigène ne

semble guère affirmer que le feu ajoute aux souffrances des damnés, sinon au c. XIX, voir ÉRIGÈNE, col. 420-421; pour lui, la douleur essentielle des méchants réside dans le tourment intérieur, dans la souffrance du péché, *miseria, qua torquetur iniquitas a seipsa, in seipsa, per seipsam*, col. 426; voir aussi le titre du c. XVI, col. 417. Il nie donc moins la réalité ontologique du feu que son action afflictive à l'égard des damnés. Ainsi peuvent se concilier les deux assertions, en apparence contradictoires, que l'on a relevées plus haut.

2. Au XVIe siècle, le dominicain Ambroise Catharin, voir POLITI, qui formule d'ailleurs, en théologie, plus d'une opinion singulière, entreprit de démontrer la vérité de la thèse soutenant le feu purement métaphorique. Dans son opuscule *De bonorum præmio et supplicio malorum æterno, Opuscula*, Lyon, 1542, p. 145, il s'exprime ainsi : *Quod non sit ignis ille corporeus, multa vehementer mihi videntur facere et urgere.* Ces raisons multiples sont tirées : *a*) de la sainte Écriture; *b*) des saints Pères; *c*) de la raison.

a) *Raisons tirées de la sainte Écriture :* le terme *ignis*, appliqué aux peines de l'enfer, ne supporte pas, vu le contexte, l'interprétation du sens littéral : Luc., XVI, 24 : *Crucior in hac flamma* n'indique certainement qu'un feu métaphorique, parce que les yeux, le doigt, la langue attribués aux âmes de Lazare ou du mauvais riche ne peuvent être entendus que dans un sens métaphorique; Job, XXIV, 19, rapproche, en enfer, la peine de l'eau de la peine du feu; or, la première est évidemment métaphorique, donc aussi la seconde; dans Is., LXVI, 24; cf. Marc., IX, 42-47, le feu et le ver rongeur sont décrits comme les tourments de l'enfer : le feu doit être entendu dans le même sens que le ver, c'est-à-dire métaphoriquement; Matth., XXV, 41, oppose la peine du feu à la vision béatifique, comme le souverain mal au souverain bien; or, le souverain mal ne peut consister en une matière, telle que le feu corporel. Voilà pourquoi saint Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. L, q. II, a. 3, q. I, ad 1um, enseigne que par le mot « feu » il faut entendre toutes sortes de peines afflictives; l'Écriture parlant du baptême « dans l'Esprit-Saint et le feu, » Matth., III, 11; Luc., III, 16, ne nous autorise pas pour autant à admettre un baptême par le feu réel; une interprétation littérale de ces textes serait même hérétique. Voir BAPTÊME PAR LE FEU, t. II, col. 355.

b) Les *Pères* fournissent plus d'une autorité en faveur du feu métaphorique. Catharin cite Origène, saint Augustin, saint Jérôme, saint Grégoire, saint Ambroise. Voir les textes de ces Pères, col. 2200-2207.

c) La *raison* enfin démontre que le feu de l'enfer, s'il était corporel, ne pourrait agir sur de purs esprits; d'ailleurs, ceux-ci se transportant à travers le monde ne transportent pas le feu avec eux, et cependant ils en souffrent les atteintes. Dieu, sans doute, pourrait multiplier les miracles pour obtenir de tels effets; mais rien ne nous oblige d'admettre ces miracles, puisque nous pouvons expliquer les tourments de l'enfer indépendamment du feu matériel.

Tels sont les principaux arguments de Catharin. Nous avons, par avance, répondu à la difficulté tirée des Pères; nous répondrons à celle tirée de la raison, lorsque, dans la dernière partie de cet article, nous envisagerons le mode d'action du feu de l'enfer. Restent donc les raisons tirées de l'Écriture sainte. Leur vice fondamental, c'est de reposer sur des comparaisons : le feu est rapproché d'une autre expression, dont le sens est métaphorique. Pour que l'argument soit concluant, il faudrait qu'il y ait parité absolue entre les deux termes de la comparaison, ce qui, d'abord, n'est pas prouvé. Ensuite, en entrant dans le détail, en ce qui concerne Luc., XVI, 24, on pourrait peut-être déduire de l'argumentation de Catharin que ce seul passage de l'Écriture, pris isolément, n'est pas absolument concluant en faveur de la réalité du feu de l'enfer, et rien de plus. Mais le Christ n'a-t-il pas pu se servir d'expressions dont les unes doivent s'entendre dans un sens littéral, les autres, dans un sens métaphorique? Le contexte même et l'enseignement de la parabole ne nous indiquent-ils pas que, si les supplices endurés par l'âme du mauvais riche nous sont exposés en métaphores — la seule manière possible pour nous de les comprendre présentement — l'instrument de ces supplices, le feu, nous est proposé en termes propres; il ne saurait y avoir parité dans la manière d'exprimer deux choses différentes, dont l'une nous est facilement accessible, et dont l'autre échappe à notre mode actuel de connaissance. Voir l'observation du P. Knabenbauer, col. 2198, et le commentaire de Maldonat sur ce passage. Plusieurs théologiens répondent à l'argument tiré de Job, XXIV, 19, en admettant la réalité de l'eau et de la glace en enfer, voir ENFER, col. 32, 108; mais cette exégèse du texte de Job est inexacte; l'eau et la glace ne sont pas mises en comparaison avec le feu; il ne s'agit que de « la mort de l'impie, rapide comme l'absorption de l'eau par une terre brûlée. » D'ailleurs, c'est le *seul* texte de l'Écriture où il soit parlé d'eau et de glace à l'égard des pécheurs; de ce seul texte, on ne peut donc déduire l'interprétation métaphorique des *nombreux* textes où il est question du feu de l'enfer. L'objection classique du « ver » accolé au « feu » a déjà été envisagée plus haut. Voir col. 2197; ENFER, col. 108-109. Avec Suarez, *loc. cit.*, n. 34, on peut répondre d'un mot : l'interprétation métaphorique du ver n'est pas liée nécessairement à l'interprétation du feu. Catharin oppose à tort la peine du feu, souverain mal, à la vision béatifique, souverain bien. La sentence du Sauveur comprend deux parties bien distinctes : *discedite a me, maledicti*, voilà le mal souverain, la peine du dam, qui s'oppose par mode de privation au souverain bien de la vision béatifique; la seconde partie, *in ignem æternum*, ne se rapporte qu'à la peine des sens, peine en soi moins terrible et moins souveraine que celle du dam. Voir DAM, t. IV, col. 9. La métaphore employée à propos du baptême *in Spiritu Sancto et in igne*, voir BAPTÊME PAR LE FEU, t. II, col. 360, ne nous autorise pas à donner au mot « feu » un sens métaphorique partout où on le rencontre dans le texte inspiré. Pour une plus ample discussion de la thèse de Catharin, voir Suarez, *loc. cit.*, n. 20-41.

3. L'autorité de Catharin n'a pas donné droit de cité à l'opinion du feu métaphorique : dès son apparition, cette thèse fut jugée sévèrement par les théologiens, qui la qualifièrent les uns hérétique ou proche de l'hérésie, le plus grand nombre, erronée et à coup sûr téméraire. Voir Patuzzi, *De futuro impiorum statu*, Vérone, 1748; Mazzella, *op. cit.*, n. 1280. On peut donc à bon droit s'étonner qu'elle ait été reprise, du moins d'une façon tendancielle, par plusieurs auteurs catholiques du XVIIIe et du XIXe siècle. Sans doute, les affirmations de ces auteurs sont moins hardies; ordinairement ils laissent à liberté d'opter entre le feu réel ou le feu métaphorique, mais cette indécision même est préjudiciable à la saine intelligence de la tradition catholique et à la vraie théologie. On se contentera ici de signaler les principaux. Hettinger, *Apologie du christianisme*, trad. franç., Bar-le-Duc, t. IV, p. 413, s'exprime ainsi : « Le feu dont parle le Seigneur est-il réel, quoique non matériel, ou bien ne faut-il voir là qu'une métaphore? L'Église n'a rien décidé à ce propos. » Même note chez Mœhler, *Neue Untersuchungen*, p. 318; Keel, O. S. B., *Die Hölle*, p. 48-61. Mgr Bougaud, *Le christianisme et les temps présents*, Paris, 1884, t. V, p. 393, semble

laisser la même liberté d'opinion : « C'est donc, dit-il, une question secondaire que la question de la nature du feu de l'enfer. L'Église ne s'est jamais prononcée sur ce point. Et à quoi bon ? » Mgr Bougau entend ici, pa nature, réalité; il s'appuie sur Perrone, *Prælect. theol., De Deo creatore*, part. III, c. VI, n. 729, qui dit que la question n'est pas de foi. Mais il oublie d'ajouter que le théologien romain achève ainsi sa pensée, n. 730 : *Profitemur nos adhærere sententiæ in Ecclesia communiter receptæ circa harum pœnarum quæ positivæ dicuntur naturam et qualitatem; quæ nempe est de igne materiali et corporeo. Hæc enim doctrina certa est, ita ut in dubium absque temeritate vocari nequeat.* Mgr Élie Méric, *L'autre vie*, 13e édit., Paris, 1912, t. II, p. 262, tout en reconnaissant que la réalité du feu de l'enfer est une vérité théologiquement certaine, incline à penser que ce n'est qu'un feu métaphorique : il y a contradiction dans les termes d'une semblable affirmation, et, d'ailleurs, on ne saurait admettre avec l'auteur qu'il est simplement « imprudent » de nier une doctrine théologiquement certaine. La prétendue liberté du fidèle à l'égard de l'opinion du feu métaphorique a été encore affirmée par M. Émery, *Dissertation sur l'adoucissement des peines en enfer*, qu'on trouve aujourd'hui en appendice à la fin de l'ouvrage de Mgr Élie Méric. Voir aussi Sifflet, *Cours lucide et raisonné de doctrine chrétienne*, Lyon, 1898, p. 398; cet ouvrage a été mis à l'index. Ces théologiens ont été induits en erreur par plusieurs auteurs du XVIIIe siècle, notamment par Felier, *Catéchisme philosophique*, 3e édit., Liége, 1787, t. III, p. 91; pa le *Catéchisme* dit *de Montpellier*, réédité à Avignon, 1839, t. I, p. 267; par le jésuite Kleppé, *Exposition de la doctrine chrétienne*, Strasbourg, 1716, p. 704; et surtout par Mgr de Pressy, évêque de Boulogne-sur-Mer, *Dissertation théologique sur l'incarnation*, dont voici, relativement au sujet qui nous occupe, le passage important : « L'opinion selon laquelle le feu de l'enfer n'est que métaphorique n'exclut pas la peine du sens, consistant dans une affliction du corps, quoique non causée par le feu. Les Israélites, pendant leur servitude en Égypte, comparé à une fournaise ardente, n'enduraient pas le supplice du feu; mais ils souffraient de grandes peines corporelles. Il est dans l'ordre de la justice que les corps, qui ont coopéré avec les âmes des réprouvés aux crimes, en partagent avec elles le châtiment... La même Écritur se sert souvent du mot *ignis* pour signifier affliction, peine, soit de l'esprit, soit du corps, épreuve par tribulation. » *Instructions pastorales*, 1786, t. I, p. 474. Nous nous sommes inscrits en faux, voir col. 2197, contre cette dernière assertion de Mgr de Pressy; sa thèse elle même contient une double erreur : elle suppose d'abord que l'opinion du feu métaphorique est libre dans l'Église; elle admet ensuite que la peine du sens est, en soi, indépendante de la peine du feu, alors ue l'enseignement de l'Église fait de la peine du feu la partie essentielle de la peine du sens. Voir ENFER, col. 107.

4. Il faut compter, parmi les partisans déguisés du feu métaphorique, les théologiens qui, niant la matérialité ou corporéité du feu de l'enfer, en font un *feu spirituel*. Parce que ce feu a été préparé pour les démons, qui sont des esprits purs, et non pour les hommes, voir S. Jean Chrysostome, *Ad Theodorum lapsum*, I, n. 10, *P. G.*, t. XLVII, col. 237-290, le feu de l'enfer serait, d'après Klee, *Katholische Dogmatik*, Mayence, 1845, t. II, p. 436, purement spirituel. C'est aussi l'opinion de M. F. Dubois, *Revue du clergé français*, t. XXXII, p. 282, s'appuyant, p. 269, note, sur un texte obscur, mais non apodictique, de Bossuet : « Je ferai sortir du milieu de toi le feu qui dévorera tes entrailles. Je ne l'enverrai pas de loin contre toi, et ce seront tes péchés qui le produiront. » *Sermon sur la nécessité de la pénitence, IIIe dim. d'avent 1669*, Ier point, *Œuvres*, édit. Guillaume, Paris, 1885, t. VI, p. 653. Cf. *Sermon pour le dimanche des Rameaux*, t. VI, p. 361. Voir la réfutation de cette thèse dans la même *Revue*, t. XXXIII, p. 426. C'est également en ce sens que s'exprime le Catéchisme de Montpellier, *loc. cit.* : « L'Écriture sainte nous donne lieu de croire que le feu de l'enfer sera un feu réel et véritable; ...mais savoir si ce sera proprement un feu matériel ou non; c'est ce que l'Écriture sainte ne décide nulle part, et ce sur quoi l'Église n'a rien prononcé. » Cf. aussi Martinet, *Theol. dogm.*, t. III, p. 577, 578. On a dit au début que le problème ne se posait pas en ces termes; cette question spéciale sera, en effet, examinée à propos de la nature du feu de l'enfer. Mais il faut dès maintenant observer que cette thèse, tout en maintenant *en paroles* la réalité ontologique du feu de l'enfer, la nie *en fait* en le considérant comme un feu purement spirituel.

5. Enfin, parmi les auteurs catholiques, il faut signaler à part Schell, *Katholische Dogmatik*, Paderborn, 1890, p. 888, qui, dans un exposé très confus de la nature des peines de l'enfer, semble incliner vers cette théorie; et surtout Mivart, *Happiness in hell*, dans le *The nineteenth century*, décembre 1892, février et avril 1893. Ce dernier auteur, plaçant le bonheur même dans l'enfer, ne voit dans le feu que le symbole de peines modérées. Voir Tournebize, *Opinions du jour sur les peines d'outre-tombe*, Paris, s. d., p. 9. Nous signalons à part ces deux auteurs catholiques, parce que leurs ouvrages ont été condamnés : ceux de Schell, par le décret de l'Index du 15 décembre 1898; ceux de Mivart, par le décret du Saint-Office du 19 juillet 1898.

3° *Quelques opinions non catholiques.* — Les premiers protestants se sont peu préoccupés du feu de l'enfer; c'est surtout contre le feu du purgatoire qu'ils ont dirigé leurs attaques. Néanmoins on trouve dans Calvin plusieurs affirmations directes contre la réalité du feu de l'enfer; pour lui, les tourments des damnés sont figurés par le feu; l'enfer n'est que l'horreur d'une mauvaise conscience; le feu n'est que le tourment de cette conscience criminelle d'une façon métaphorique. Voir *Institution de la religion chrétienne*, l. III, c. XXV, Genève, 1609, p. 506. Théodore de Bèze reproduit évidemment le même enseignement.

L'influence de Calvin a été, sur ce point, très réelle dans la théologie protestante; et si l'on rencontre plusieurs protestants conservateurs qui, comme Lightfoot, Meyer, retiennent encore dans leurs différents commentaires sur Marc., IX, 48; Matth., XIII, 42; XXV, 41; Luc., XVI, 24, le sens réaliste, le plus grand nombre accepte aujourd'hui l'interprétation allégorique. B. Weiss, *Lehrbuch der Biblischen Theologie*, Stuttgart et Berlin, 1903, p. 117-118, dit simplement que le feu de l'enfer ne peut être considéré omme matériel et que par conséquent il n'anéantit ni les âmes ni les corps. Ce feu est le symbole de la colère divine contre les méchants. De même, Nösgen, *Die Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas*, 2e édit., Munich, 1897, p. 252, voit dans le feu de l'enfer un symbole de la colère de Dieu contre les réprouvés. Pour M. J. Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*, 2e édit., Lausanne, Paris, 1902, t. I, p. 493, la mention des flammes dans la description de l'enfer n'est qu'une image. Cf. J. H. Holtzmann, *Die Synoptiker*, 3e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 155, 196-197, 390. Le *Dictionary of the Bible* de Hastings, art. *Fire*, se prononce sans discussion pour le sens métaphorique, alors que d'autres encyclopédies, moins récentes (par exemple, celles de Kitto et de Smith), ne s'étaient pas prononcées. Et c'est encore bien l'esprit de l'art. *Enfer*, dans l'*Encyclopédie religieuse* de

Lichtenberger, Paris, 1878, t. IV, p. 432 : « Plusieurs y virent un vrai feu matériel n'agissant sur les âmes que d'une manière idéale par l'idée de la souffrance. Des hommes penchant au mysticisme, tels que Bonaventure et Gerson, défendaient encore les flammes de l'enfer; mais Jean Wesel y vit un feu spirituel purificateur consistant dans le désir dévorant de l'union de l'âme avec Dieu. »

A propos de la parabole du mauvais riche, Reuss, *Histoire évangélique, synopse des trois premiers Évangiles*, Paris, 1876, p. 504-505, nous donne les motifs de cette attitude : « On sait, dit-il, que, pour les peines, la théologie traditionnelle a purement et simplement retenu cette notion d'un enfer de feu et de tourments corporels. Il y a, certes, assez de passages dans le Nouveau Testament pour l'y autoriser. Mais, dans ce cas, il faut aussi qu'on se décide à admettre que la félicité consiste à manger et à boire; il faut expliquer comment des milliers d'élus peuvent être placés chacun individuellement et en même temps sur le sein d'un seul homme; il faut décider que cette félicité peut s'accommoder du spectacle permanent du tourment des autres, dont elle serait rapprochée au point de pouvoir lier conversation, malgré un abîme infranchissable. Si, à l'égard de tous ces points, nous nous trouvons évidemment sur le terrain de l'image et de l'allégorie, il faudra bien en conclure que c'est aussi le cas pour l'autre partie du tableau. » Une seule chose est démontrée par l'Évangile, c'est que l'homme sera jugé selon ses œuvres; « tout le reste appartient à la forme dramatique qu'il a plu à Jésus de donner à son enseignement, en se servant pour cela des images consacrées par les croyances populaires. » *Ibid.*, p. 617. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1908, t. II, p. 80, affirmant que la pensée de l'évangéliste (Marc., IX, 48) flotte entre la métaphore et la réalité, est moins radical. — On peut dire d'ailleurs que toutes les erreurs fondamentales sur l'enfer, signalées col. 84-89, aboutirent logiquement à la négation du feu réel.

IV. CONCLUSION DOGMATIQUE. — 1° *Certitude de la thèse traditionnelle.* — Pour bien comprendre la portée de l'affirmation moralement unanime des Pères et des théologiens, concernant la réalité du feu de l'enfer, il faut se rappeler qu'une vérité peut s'imposer à l'adhésion des fidèles sans qu'il soit besoin d'une définition du magistère extraordinaire de l'Église; l'enseignement du magistère ordinaire de l'Église suffit. Concile du Vatican, sess. III, c. III, Denzinger-Bannwart, n. 1792. Voir Vacant, *Le magistère ordinaire de l'Église et ses organes*, Paris, 1887; art. ÉGLISE, t. IV, col. 2193-2194. Cet enseignement peut s'exercer non seulement à l'égard des vérités formellement contenues dans la révélation, mais encore à l'égard des vérités virtuellement révélées; pour l'intelligence de ces mots, voir EXPLICITE, col. 1869. Par là, une vérité peut être imposée, par le magistère ordinaire, sans être nécessairement vérité de foi divine et catholique; ce peut être une vérité théologiquement certaine, qu'il y a « erreur » à nier, voir ERREUR DOCTRINALE, col. 446; ou bien une vérité communément admise, qu'il y a « témérité » à révoquer en doute. Voir CENSURES DOCTRINALES, t. II, col. 2106-2107. En résumé, le magistère de l'Église peut donc suffire à imposer une vérité comme de foi, ou comme théologiquement certaine, ou comme reçue communément par les fidèles. S'opposer à l'enseignement du magistère dans ce cas, c'est commettre une faute grave contre la foi, ou péché d'hérésie, ou péché d'erreur, ou péché de témérité selon la qualité de la vérité enseignée.

Or, l'un des organes par lesquels se manifeste l'enseignement du magistère ordinaire de l'Église, c'est précisément le consentement moralement unanime des Pères ou des théologiens sur un point doctrinal se rapportant à l'édifice de la foi chrétienne. Dans la question de la réalité du feu de l'enfer — par opposition au feu métaphorique — le magistère ordinaire de l'Église s'est très certainement affirmé, par l'organe des Pères et des théologiens, et s'est prononcé en faveur de la réalité. Quoiqu'il n'y ait aucune *décision* doctrinale de l'Église sur ce point, on ne peut donc cependant pas dire que la question reste libre, parce qu'elle n'a pas reçu de solution officielle. La solution officielle est donnée par les théologiens eux-mêmes : ne pas accepter cette solution, c'est aller contre les enseignements de Pie IX. *Bref à l'archevêque de Munich*, Denzinger-Bannwart, n. 1683. Voir Tournebize, *op. cit.*, p. 21.

Qu'il y ait eu progrès, en particulier dans les douze premiers siècles de l'Église, c'est ce qu'on ne saurait contester. Et même, en affirmant cette évolution, nous sommes bien plus à l'aise pour reconnaître que tel Père, tel théologien a pu parler jadis inexactement. Il en est de la croyance à la réalité du feu infernal comme des autres vérités qui ne se sont explicitées que peu à peu; à mesure que s'affirme plus clairement la doctrine des théologiens, disparaît pour le fidèle la licéité d'opiner en sens opposé. Le magistère ordinaire de l'Église, manifesté par l'unanimité morale des théologiens, suffit à donner à l'opinion d'hier la certitude qui l'impose aujourd'hui, à tous, comme une vérité indubitable. Voir Vacant, *op. cit.*; Billot, *De novissimis*, q. III, th. IV, § 2.

2° *Quel est le degré de certitude* de la thèse traditionnelle? Rappelons d'abord qu'il ne s'agit ici que de la « réalité » du feu de l'enfer, la question de sa « matérialité » comportant certaines réserves que l'on fera plus loin.

La réalité du feu de l'enfer ne s'impose pas à nous comme un dogme de foi. Ce n'est pas cependant qu'on ne puisse trouver, dans le dépôt de la révélation, un fondement suffisant pour établir l'origine divine de cette vérité; mais, même révélée de Dieu, la doctrine du feu réel n'est pas — du moins encore — suffisamment proposée comme telle par le magistère de l'Église, et, partant, ne s'impose pas à nous comme vérité de foi divine et catholique, dont la négation constituerait une faute d'hérésie.

Les théologiens nous donnent eux-mêmes le degré de certitude de la thèse qu'ils défendent. Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il est *téméraire* de la nier; la réalité du feu de l'enfer est donc au moins une *vérité commune* dans l'Église. D'autres iront jusqu'à dire qu'elle est théologiquement certaine ou même proche de la foi : à notre avis, si l'on dégage la question de la réalité de celle connexe de la matérialité, cette dernière note n'est pas exagérée, étant donné que la doctrine de la réalité du feu infernal s'appuie sur des affirmations de l'Écriture sainte où elle semble clairement supposée. Une définition solennelle en pourrait faire un dogme : elle est donc, dans l'état actuel de la théologie, *veritas definibilis*.

3° *Décision de la S. Pénitencerie.* — Tout à fait à dessein, nous avons laissé de côté la décision de la S. Pénitencerie du 30 avril 1890, parce qu'une telle décision est d'ordre disciplinaire et non doctrinal. Le cas proposé par un curé du diocèse de Mantoue était celui-ci : « Un pénitent déclare à son confesseur que, selon lui, ces termes : *feux de l'enfer*, ne sont qu'une métaphore pour exprimer les peines intenses des démons. Peut-on laisser les pénitents persister dans cette opinion et les absoudre? » Et la S. Pénitencerie a répondu qu' « il faut les instruire avec soin et ne pas absoudre ceux qui s'obstinent, » *hujusmodi pœnitentes diligenter instruendos esse et pertinaces non esse absolvendos.* La décision étant disciplinaire ne propose authentiquement aucune doctrine : on ne peut pas cependant ne pas

reconnaître qu'elle soit d'un grand poids pour confirmer la thèse traditionnelle.

L. Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente*, Fribourg-en-Brisgau, 1890; Lesêtre, art. *Feu*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, t. II, col. 2225; Bernard, art. *Enfer*, dans le *Dictionnaire apologétique* de M. d'Alès, t. I, col. 1384; A. Dupont, art. *Feu de l'enfer*, dans le *Dictionnaire apologétique* de M. Jaugey, col. 1252; Passaglia, *De æternitate pœnarum deque igne inferni non metaphorico*, Ratisbonne, 1854; Hetzenauer, *Theologia biblica*, Fribourg-en-Brisgau, 1908, t. I; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig, 1898; Hastings, *Dictionary of the Bible*, art. *Fire*; Kitto, *Biblical cyclopædia*, art. *Hell*; Smith, *Dictionary of the Bible*, art. *Fire*.

Suarez, *De angelis*, l. VIII, c. XII; Petau, *De angelis*, l. III, c. III-VIII; Patuzzi, *De futuro impiorum statu*, l. III, Vérone, 1748; Tournebize, *Études*, 15 décembre 1893, mai et juillet 1894, t. LX, p. 621; *Opinions du jour sur les peines d'outre-tombe*, Paris, s. d.; Monsabré, *Carême de 1889, note à la XCIXe conférence*; Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, 3e édit., Paris, s. d., p. 188, 190, 362, 488; Tixeront, *Histoire des dogmes*, passim; L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 312, 359, 362, 407, 551, 558; Bautz, *Die Hölle*, Mayence, 1909; *Kirchenlexicon*, art. *Hölle*; Oswald, *Eschatologie*, Paderborn, 1803; *Der Katholik*, 1878, t. II, p. 225 sq., 581 sq.; *Collationes brugenses*, t. XVI, p. 402. Tous les traités de théologie cités au cours de l'article.

II. NATURE ET PROPRIÉTÉS. — *1. NATURE.* — Une fois admise la réalité du feu de l'enfer, on peut se demander quelle en est la nature. Le feu infernal est-il de même espèce que le feu terrestre? Est-il matériel ou immatériel? A ces questions, une seule réponse semble possible, c'est celle de saint Augustin : *Qui ignis, cujusmodi et in qua mundi vel rerum parte futurus sit hominem scire arbitror neminem nisi forte cui Spiritus divinus ostendit. De civit. Dei*, l. XX, c. XVI, *P. L.*, t. XLI, col. 682. Néanmoins, seule la discussion des opinions nous obligerait à apporter quelques précisions.

Le principe qu'il ne faut jamais perdre de vue lorsqu'on étudie les choses de la foi, c'est que, partant de nos connaissances terrestres, nous n' boutissons à l'intelligence des dogmes que *par voie d'analo ie*; par là, cette intelligence, quoique positive et certaine, est forcément incomplète. Voir DOGME, t. IV, col. 1579 sq. Or, l'analogie proprement dite suppose entre les termes analogues une dissemblance et une ressemblance réelles. *A priori*, on est donc en droit de dire que le feu de l'enfer n'est, relativement au feu terrestre, ni totalement semblable, ni totalement dissemblable. C'est pourquoi nous exclurons tout d'abord l'hypothèse d'un feu purement spirituel. La dissemblance est-elle seulement dans les effets ou dans les propriétés du feu de l'enfer, feu inextinguible et brûlant sans consumer? ou bien porte-t-elle sur la nature même du feu, si tant est qu'on puisse, dans l'état actuel de la science, accorder une nature au feu? C'est pour répondre à ces questions qu'après avoir rejeté : 1° l'hypothèse du feu spirituel, nous examinerons : 2° l'hypothèse d'un feu de même espèce que le feu terrestre; 3° l'hypothèse d'un feu réel, mais de nature analogue.

1° *Fausse hypothèse d'un feu spirituel.* — 1. *Exposé.* — Tout en rejetant, en paroles du moins, l'opinion erronée du feu métaphorique, certains th ologiens nient, nous l'avons vu, que le feu de l'enfer soit un feu matériel. Ils prononcent le mot de feu *spirituel* : « Entre le feu métaphorique et le feu corporel, il y a place pour un *feu spirituel*, réel et non métaphorique, quoique non corporel... Nous ne nions pas *la réalité d'une peine spirituelle, distincte de la peine du dam.* Nous croyons seulement que cette peine spirituelle ne résulte pas de l'action d'un agent corporel extérieur, le feu, mais d'une cause psychologique, l'extinction des organes des sens moralement nécessaires à la vie spirituelle, et la substitution aux opérations habituelles de l'esprit d'un mode nouveau de connaissance, l'intuition. Cette hypothèse n'est point condamnée, croyons-nous, par le décret de la S. Pénitencerie, même s'il s'agit du feu de l'enfer. Le décret n'atteint que ceux qui affirmeraient qu'il n'y a en enfer c mme au purgatoire d'autre peine que la peine du dam et que celle-ci se confond avec la peine du feu. » Dubois, *loc. cit.*, p. 282.

2. *Réfutation.* — Cette thèse, avec l'explication qu'y ajoute M. Dubois, est inadmissible à un triple point de vue : *a) psychologiquement*, il répugne que les âmes séparées soient constituées dans l'état de souffrance à raison de leur mode nouveau d'être et d'agir; si cette prétendue peine était le feu, il s'ensuivrait que toutes les âmes séparées emporteraient avec elles la peine du feu, même si elles sont dans le paradis, voir Hugon, *L'état des âmes séparées*, dans *Réponses théologiques*, Paris, s. d. (1908), p. 226; *b) théologiquement*, cette hypothèse mérite d'être notée comme l'opinion du feu métaphorique avec laquelle, en réalité, elle s'identifie. Ce qu'affirme, en effet, la tradition, c'est l'existence objective d'une cause de la peine des sens, cause réellement distincte des états psychologiques des damnés, et que l'on appelle le feu. La S. Pénitencerie, d'ailleurs, dit expressément qu'on ne peut donner l'absolution à qui prétend « que les feux de l'enfer ne sont qu'une métaphore des peines intenses des damnés. » La réalité des peines elles-mêmes n'est donc pas en question, mais bien la réalité de leur cause; *c) métaphysiquement*, le feu spirituel est inconcevab'e. Dans son acception propre, le mot spirituel ne peut s'appliquer qu'aux natures existant et opérant indépendamment de la matière, et aux opérations de ces natures; il est synonyme d'immatériel. D'après la philosophie traditionnelle, la substance spirituelle ne peut être qu'une forme subsistante, voir FORME, c'est-à-dire un esprit, doué d'intelligence et de volonté. Le feu de l'enfer ne peut être dit spirituel en ce sens; bien qu'on ait parlé de feu « intelligent », de feu « savant », de feu « divin », voir Minucius Félix, *Octav.*, c. XXXV; Lactance, *Inst. div.*, l. VII, c. XXI, à l'art. ENFER, col. 50, 62; S. Paulin de Nole, *Epist.*, XXVIII, *ad Severum*, n. 2, *P. L.*, t. LXI, col. 310; intelligence, sagesse et vertu divine lui viennent de Dieu dont il est l'instrument. Un feu purement immatériel, un *feu spirituel* ne peut donc être ou bien qu'un feu métaphorique consistant dans les états psychologiques des damnés dont il ne se distingue pas, cf. Bellarmin, *De gemitu columbæ*, l. II, c. II; voir col. 2210, ou bien, s'il faut lui attribuer une réalité objective, qu'un esprit chargé par Dieu de tourmenter les autres esprits, ce qui est une conception, sinon contradictoire de la notion de peine, du moins en marge de toute la tradition catholique.

Reconnaissons toutefois que l'on peut employer le mot spirituel dans un sens tout à fait impropre, comme l'ont employé, par exemple, saint Thomas, *Cont. gent.*, l. IV, c. XXIII, ou même saint Paul, I Cor., XV, 44. En ce sens, il n'est pas absolument opposé à matériel ou corporel, mais seulement à telle ou telle manière d'être des corps ou même à toutes les manières d'être des corps, *connues de nous*. Rien ne s'oppose à ce qu'on appelle, de cette manière, le feu de l'enfer un feu spirituel pour indiquer qu'il n'est pas absolument identique au feu matériel que nous connaissons ici-bas.

2° *Hypothèse d'un feu de « même espèce » que le feu terrestre.* — 1. *Exposé.* — *a) Base patristique.* — C'est la solution de la plupart des théologiens, jusqu'au XVIIIe siècle, solution déjà indiquée par les tableaux d'un réalisme saisissant que nous ont laissés de l'enfer beaucoup de Pères de l'Église, s'inspirant de l'Apoc., XX, 9-10, 14-15; XXI, 8, 27; XXII, 15. Pour ne retenir

que les expressions les moins susceptibles d'interprétation figurée, citons la célèbre comparaison de Minucius Félix, *Octav.*, c. XXXV, *P. L.*, t. III, col. 363 : *Sicut ignes Ætnæ et Vesuvii, et ardentium ubique terrarum flagrant, nec erogantur; ita pœnale illud incendium non damnis ardentium pascitur, sed inexesa corporum laceratione nutritur.* Tertullien parle du feu infernal en termes tout aussi réalistes, voir ENFER, col. 51; saint Irénée, *Cont. hær.*, l. V, c. XXXV, 2, *ibid.*, col. 54, décrit la géhenne comme un étang de feu, *stagnum ignis*; on trouve des expressions identiques chez saint Hippolyte, *Adv. Græc.*, 1, *P. G.*, t. X, col. 796; chez saint Pacien, *In pœn. ad pœnit.*, 11, *P. L.*, t. XIII, col. 1088; chez saint Victorin de Pettau, *In Apoc.*, c. XX, *P. L.*, t. V, col. 343; saint Cyprien parle de la *pœna vorax flammis vivacibus*, *Ad Demetr.*, c. XXIV, *P. L.*, t. IV, col. 164; on retrouve l'expression « fournaise de feu » chez saint Jean Chrysostome, *Homil.*, XLIII, 4, 5, *P. G.*, t. LVII, col. 461, et certaines comparaisons qui ne laissent planer aucun doute sur sa pensée, voir plus haut, col. 2200; saint Augustin lui-même, voir plus haut, col. 2205, a tracé de l'enfer des tableaux d'un réalisme convaincu; saint Grégoire enfin a contribué plus que qui que ce soit à établir la conception d'un feu infernal de nature semblable au feu terrestre. *Dial.*, l. IV, c. XXVIII, XXIX; *Moral.*, l. XV, c. XXIX, *P. L.*, t. LXXVII, col. 368; t. LXXV, col. 1098.

b) Formule théologique. — Les théologiens du moyen âge, sauf quelques-uns qui, comme saint Bonaventure, voir col. 2200, restent dans le doute, s'inspirant de cette doctrine des Pères et s'appuyant surtout sur leur conception du feu infernal intraterrestre, voir ENFER, col. 101-102, ont proclamé l'*unité spécifique* du feu infernal et du feu terrestre; et plusieurs d'entre eux ne se posent même pas la question, tant il leur semble clair qu'une telle solution s'impose. Saint Thomas — ou plutôt son continuateur — résume bien la pensée des scolastiques, III[a] *Suppl.*, q. XCVII, a. 6 : *Utrum ignis inferni sit ejusdem speciei cum igne nostro?* Voici la réponse : « Comme le feu est celui de tous les éléments qui possède la plus grande puissance active, tous les autres corps lui servent d'aliment ou de matière. Cf. *Meteor.*, IV, 1. Il suit de là que le feu existe de deux manières : ou dans sa matière propre — il faut se souvenir que la physique du moyen âge, considérait le feu comme un élément premier — comme il est dans sa sphère, ou dans une matière étrangère, terrestre, comme le charbon, aérienne, comme la flamme. Mais, de quelque manière que le feu existe, il est toujours le même quant à son espèce, en ce qui regarde du moins la nature du feu. Il ne peut y avoir de diversité spécifique que pour les corps qui l'alimentent; ainsi la flamme et le charbon diffèrent spécifiquement, et il en est de même d'un feu de bois et du fer incandescent... Or, que le feu de l'enfer, dans sa nature même de feu, soit de la même espèce que notre feu d'ici-bas, c'est chose manifeste. Mais qu'il existe dans sa ropre matière, ou bien, si c'est dans une matière étrangère, quelle doit être la matière de ce feu, nou- l'ignorons complètement. Sous ce rapport seulement, c'es -à-dire sous le rapport de la matière, il serait permis e supposer qu'il n'est pas de la même espèce que le feu terrestre. Il a néanmoins quelques propriétés différentes : ainsi, par exemple, il n'a besoin ni d'être entretenu par une action extrinsèque, ni de recevoir des éléments étrangers. Mais de semblables différences n'accusent nullement une diversité d'espèce, en ce qui touche du moins à la nature même du feu. » On a là toute la pensée du moyen âge. Pour le XIIIe siècle, le feu est un élément, composé de matière et de forme; c'est la forme (nature) qui différencie spécifiquement le feu des autres éléments : feu terrestre, feu infernal, c'est toujours la même nature de feu; donc, la matière peut varier, mais ce sera toujours spécifiquement le même feu. Les commentateurs de saint Thomas, ceux du moins qui se posent la question, acceptent la réponse du docteur angélique.

Au XVIe siècle, le progrès des sciences ne permet plus de considérer le feu comme un élément premier. Mais Suarez le considère encore comme une substance, et, pour le fond, sa réponse coïncide encore avec celle de saint Thomas : *Quia vero probabilius [ignis] videtur non esse purum elementum, sed longe majorem habere densitatem aptam ad fortius agendum naturaliter in corpora; ideo credibile est ut ex aliqua crassiori materia ut sulphurea, vel alia nobis ignota constare, in cujus poris sit verus ignis et ipsa tota materia vehementa ignita sit; et ita quoad hoc ignem illum alterius materiæ esse verisimile est. De angelis*, l. VIII, c. XII, n. 19.

2. *Objections.* — Cette conception du feu infernal soulève deux difficultés, l'une, inhérente aux effets destructeurs du feu, et à laquelle les anciens théologiens ont essayé de répondre, l'autre, relative à sa nature, et qui est suggérée par le progrès de la physique contemporaine.

Ire difficulté : comment le feu est-il inextinguible, ce qui suppose son incorruptibilité? Toute action de la matière entraîne une altération, et le feu de l'enfer ne s'altérera jamais. Saint Thomas et les anciens scolastiques y répondent ainsi : il n'y aura plus d'action proprement dite, parce que le mouvement des corps célestes, principe de toute action dans les corps inférieurs, aura fait place au repos : *quiescente motu cæli, nulla actio vel passio poterit esse in corporibus.* III[a] *Suppl.*, q. CXVII, a. 6, ad 3[um]; *Cont. gentes*, l. IV, c. LXXXIX. Voir Capréolus, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, q. IV, a. 1, concl. 1[a]; Ferrariensis, *In Sum. cont. gent.*, l. IV, c. XL. Suarez répond autrement. Le feu est incorruptible, sans miracle spécial de Dieu en raison du lieu où il se trouve renfermé, n'ayant point d'élément contraire pour le combattre, et aussi en raison de sa masse énorme et de son activité, *loc. cit.*, n. 19 : *licet ille ignis sit inextinguibilis et ideo incorruptibilis videatur, non est opus, ut sit incorruptibilis ab extrinseco ex parte materiæ suæ, sicut cælum creditur; sed potest esse incorruptibilis absque miraculo, ratione loci ubi non habet contrarium, a quo corrumpetur, et ratione ingentis multitudinis et activitatis; unde provenit ut nihil ab extrinseco pati possit. Et ob eamdem rationem non indiget pabulo ut perpetuo duret, quia a nullo circumstante, vel vicino corpore, etiam secundum partes extingui potest, et ideo semper idem et sine continua successione conservatur.* En vérité, on ne peut dire que ce soient là de véritables solutions de la difficulté.

2e *difficulté :* la physique contemporaine ne reconnaît plus dans le feu une substance; elle n'y voit qu'un phénomène. Comment parler d'unité *spécifique*, là où il n'y a pas de véritable substance? — *Réponse.* — Le feu est une réalité, donc il a une entité. Que cette entité soit une substance ou un accident, peu importe; les accidents ont leur essence, voir ESSENCE, col. 835, tout comme la substance. La question, telle que la posaient les anciens scolastiques, n'a plus sa raison d'être au sujet du feu, considéré comme substance; mais elle peut toujours se poser au sujet de sa réalité : la réalité du feu infernal est-elle identique à celle du feu terrestre? Et ainsi la première difficulté, tirée de l'altération du feu sous l'action de la combustion, subsiste toujours.

3. *Solution proposée, tirée des données de la science.* — On pourrait tout expliquer en faisant intervenir la puissance de Dieu. Sans doute, le feu agit comme instrument de la justice divine, et nul doute que l'élévation que lui communique sa fonction ne rejaillisse sur sa nature et ses propriétés. Mais il a aussi, comme

toute cause instrumentale, son action propre, que respecte la vertu divine. C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour résoudre la difficulté que nous avons signalée. Il semble qu'il n'y ait qu'une solution *scientifique*, c'est celle déjà indiquée à l'art. Enfer, col. 111: « Les changements, actions et passions organiques, dans les corps incorruptibles, ne peuvent être que de simples mouvements physico-mécaniques, sans altération chimique. » Voici l'exposé qu'en fait le P. Tournebize : « Qu'il ne se dégage du feu de l'enfer ni flamme ni fumée, comme pensent plusieurs Pères de l'Église, c'est fort vraisemblable. Il serait encore puéril de supposer qu'il est produit par l'oxygène, alimenté par le carbone. Il n'en peut résulter ni désagrégations, ni autres phénomènes chimiques, les corps et les âmes contre lesquels il sévit étant incorruptibles. Ce n'est point d'ailleurs dans ces phénomènes que consistent la nature du feu et le caractère spécifique de son action. Avec d'autres apologistes, nous ne voyons aucun inconvénient à dire, après les savants modernes, que *la chaleur est le résultat des vibrations moléculaires, qu'elle est essentiellement liée à un mode du mouvement et d'autant plus intense que les vibrations sont plus rapides.* Pourquoi, dès lors, le puissant auteur de toute activité créée ne tiendrait-il pas en réserve, quelque part, une substance, aussi subtile qu'il vous plaira, et dont les vibrations incessantes soient aptes à produire une sensation continuelle de brûlure? D'autre part, s'il est autour de nous des éléments que la chaleur ne peut dissoudre, le maître de la nature ne saurait-il empêcher les corps de se désagréger sous l'influence de cet agent mystérieux? » *Opinions du jour*, etc., p. 15. Voir O. Mazzella, *Prælect. schol. dogm.*, Rome, 1905, t. IV, p. 574. Nous aurons plus loin l'occasion de revenir sur cette explication, à propos du mode d'action du feu infernal sur les corps des damnés.

3° *Hypothèse d'un feu réel, conçu par mode d'analogie.* — Cette troisième hypothèse, qui n'est d'ailleurs qu'un perfectionnement de la seconde, nous semble seule donner la vraie solution *théologique*. Les choses de l'au-delà ne peuvent nous être connues, même avec le secours de la révélation, que par mode d'analogie, nos concepts n'exprimant que l'objet propre de notre connaissance, c'est-à-dire les êtres matériels d'ici-bas. *A priori*, on peut donc affirmer que le feu de l'enfer, analogue à notre feu terrestre, lui ressemble et l'en différencie; dans quelle mesure exacte, c'est ce qu'il serait téméraire de vouloir préciser. Mais la loi de l'analogie demande, semble-t-il, qu'on établisse une différence jusque dans la *nature* même du feu, et non pas seulement dans ses propriétés et effets; d'ailleurs, les propriétés découlent de la nature, et la logique veut que l'on ne proclame pas l'unité spécifique entière et complète, là où l'on est obligé de reconnaître la diversité des propriétés et des effets. *A posteriori*, la révélation nous marque cette analogie en nous faisant connaître les points de ressemblance et les points de différence des deux sortes de feux.

1. *Ressemblances.* — « Il n'est point défini que le feu de l'enfer est matériel; ...cependant, il ne faut pas oublier que, huit fois au moins dans l'Évangile, et près de trente fois dans le Nouveau Testament, le supplice de l'enfer est désigné par ce terme de feu ou flamme [voir plus haut, col. 2197 sq.]. On ne comprendrait pas ce langage, si la peine du feu, la plus terrible de celles d'ici-bas, n'avait une connexion intime avec le supplice de l'enfer et n'était la plus propre à nous donner une idée de sa rigueur. » Brassac, *Manuel biblique*, Paris, 1908, t. III, p. 590.

2. *Différences.* — Tous les théologiens, même saint Thomas et les scolastiques qui tiennent pour l'unité spécifique du feu infernal et du feu terrestre, reconnaissent les différences qui séparent l'un de l'autre. Les nécessités de l'apologétique ont peut-être forcé les théologiens contemporains à insister davantage sur ces différences. Passaglia, *op. cit.*, theor. VIII, corol. 1, les a bien résumées : *a)* le feu naturel est produit à la suite de certaines opérations chimiques, le feu de l'enfer doit son origine et son aliment à la colère de Dieu; *b)* le feu naturel n'agit sur les âmes qu'au moyen des corps, le feu infernal torture immédiatement les esprits; *c)* le feu naturel s'éteindra un jour, celui que la colère de Dieu allume brûlera sans fin; *d)* le feu naturel éclaire, le feu de l'enfer produit des ténèbres; *e)* le feu naturel consume sa proie, le feu de l'enfer brûle et torture sa victime sans la détruire. Voir Dupont, *Dictionnaire apologétique* de Jaugey, 2e édit., art. *Feu de l'enfer*. En étudiant plus loin les propriétés du feu de l'enfer, nous verrons qu'elles sont affirmées dans le dépôt de la révélation. Mais il fallait les signaler dès maintenant pour nous permettre de tirer notre conclusion.

Nous croyons donc plus conforme à la raison de ne point affirmer l'unité spécifique absolue du feu de l'enfer et du feu terrestre. Rien ne s'oppose dans la révélation à ce que nous étendions l'analogie jusqu'à la nature même du feu. Et c'est la formule qui de plus en plus ralliera les suffrages des théologiens, pourvu qu'on conserve la *réalité* même du feu infernal. Déjà Lactance, voir col. 2203, et saint Jean Damascène, col. 2202, avaient énoncé explicitement cette solution, et saint Thomas, expliquant saint Jean Damascène, III^a *Suppl.*, q. XCVII, a. 5, n'hésitait pas à dire : *Damascenus non negat simpliciter illum ignem materialem esse, sed quod non est materialis talis qualis apud nos;* c'est exactement l'expression du R. P. Hugon, *op. cit.*, p. 205 : « Ce feu n'est point métaphore; il est *réel*; nous ne disons pas : *matériel comme le nôtre;* » c'est presque l'affirmation de Passaglia : *Neque enim cum realem dicimus inferni ignem, eumdem illum esse cum igne hoc nostro affirmamus. Loc. cit.*, corol. 2. Saint Bonaventure avait déjà d'ailleurs déclaré : *Utrum ille ignis sit elementaris, sive ejusdem speciei cum igne qui apud nos est, hoc non ita potest pro constanti a quocumque determinari.* Voir col. 2209. Aussi nous souscrivons entièrement à la formule du P. Hurter, *Theol. dogm. compendium*, Inspruck, 1883, t. III, tr. X, n. 799, déclarant que le feu de l'enfer et le feu terrestre diffèrent entre eux *natura et indole*. Rapprocher de ces formules les descriptions du feu de l'enfer d'après certaines visions, par exemple, dans la *Vie de sainte Thérèse racontée par elle-même*, c. XXXII.

On comprend maintenant pourquoi, dans la première partie de cet article, nous avons séparé la question de la réalité du feu de celle de sa matérialité ou corporéité. L'une et l'autre question se résolvent sans doute par l'affirmative; mais tandis que notre affirmation de la réalité du feu de l'enfer est absolue, l'affirmation de sa matérialité ou corporéité suppose une remarque préalable, concernant le sens analogique dans lequel peut être entendu ce mot de matérialité ou de corporéité. Faut-il distinguer, comme le fait M. Labauche, entre feu corporel et feu matériel? Le feu de l'enfer, d'après cet auteur, ne serait « pas matériel quoique causé par une cause corporelle. » *Leçons de théologie dogmatique*. II. *L'homme*, Paris, 1908, p. 391. Nous avouons simplement ne pas comprendre la valeur de cette distinction, puisque tout le débat porte ici sur cette cause de la peine du feu, laquelle, si elle est corporelle, est aussi matérielle.

II. PROPRIÉTÉS. — Le feu de l'enfer est donc :

1° *Vengeur* de la justice divine outragée. C'est le feu « sage » et « divin », voir plus haut, col. 2220, instrument de Dieu, et dans l'application duquel Dieu intervient directement pour proportionner chaque supplice à chaque faute et à chaque espèce de faute.

Ainsi l'a compris la tradition à propos de la peine des sens, dont le feu n'est qu'une partie. Voir Enfer, col. 113, 114; Matth., X, 15; XI, 21-24; Luc., X, 12-15; XII, 47, 48; II Thess., I, 8; Apoc., XVIII, 6, 7; S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. IX, c. LXV, *P. L.*, t. LXXV, col. 913; *Dial.*, l. IV, c. XLII, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 401. Cf. *Imitatio Christi*, l. I, c. XXIV.

2° *Pénétrant* jusqu'au plus intime de l'âme et du corps, dont il ne laissera pas la moindre partie sans la torturer. Luc., XVI, 24 : *Crucior in hac flamma.* C'est ce que veulent surtout exprimer les Pères et les théologiens en affirmant l'intensité et la subtilité du feu de l'enfer; non pas que le feu infernal ne soit déjà en lui-même plus terrible que notre feu terrestre, mais encore parce que, surélevé par la puissance divine, il atteint directement l'âme et embrase immédiatement et complètement toutes les molécules du corps. Cf. S. Éphrem, *Sermo exeg.*, *Opera*, Rome, t. II, p. 354, cité par Hurter, *op. cit.*, t. III, n. 534, note.

3° *Éternel*, Matth., XVIII, 8; XXV, 41, parce qu'il n'aura pas de fin. Le feu de l'enfer étant un feu réel et analogue à notre feu matériel de la terre, il faut en conclure, voir Éternité, col. 921, qu'il ne s'agit pas ici d'éternité proprement dite, laquelle ne convient d'ailleurs qu'à Dieu seul, ni même d'éternité participée, laquelle ne convient qu'aux essences créées immuables, mais simplement d'éternité improprement dite, c'est-à-dire d'une durée qui, formellement parlant, se rapporte au temps, mais avec cette restriction qu'elle ne comporte, en fait, aucune limite. Parce que châtiment éternel, le feu de l'enfer est *inextinguible*, Is., LXVI, 24; Matth., III, 12; Marc., IX, 42-47; Luc., III, 17, non seulement en ce sens qu'il n'a pas besoin d'être alimenté par du combustible, mais encore parce que les damnés en ressentiront toujours les atteintes sans que leurs esprits en soient annihilés et leurs corps consumés. Voir plus loin.

Nous n'avons pas à nous occuper ici des objections que soulève l'éternité du feu de l'enfer, comme éternité; elles ont été résolues implicitement à la question de l'éternité de l'enfer. Voir Enfer, col. 94-97. Voir aussi, pour les négateurs de l'éternité, col. 85-87.

4° *Obscur*, car l'horreur sempiternelle habite en enfer, Job, X, 22; c'est le lieu des « ténèbres extérieures », Matth., VIII, 12; XXII, 13; XXV, 30, par opposition à la lumière de la vision béatifique : « Il existe une harmonie parfaite, un effrayant accord, entre le malheur des damnés et le lieu qu'ils habitent. Il y a là de la lumière et des ténèbres, juste ce qu'il en faut pour le malheur des réprouvés... C'est d'après cela que la lumière et les ténèbres doivent être distribuées dans le séjour de l'éternelle damnation; ...par une disposition de la justice divine, il y a là quelques traits de lumière, ce qu'il en faut seulement pour voir les objets extérieurs dont l'aspect peut tourmenter l'âme..., mais il ne peut y avoir en enfer *qu'un feu sombre, épais et comme fumeux*, » afin d'enlever aux damnés tout ce qui, dans la vision, pourrait être sujet de joie. S. Thomas, III^a *Suppl.*, q. XCVII, a. 4. Cf. S. Basile, *In ps. XXVIII*, n. 6, *P. G.*, t. XXIX, col. 297; S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. IX, c. LXVI, *P. L.*, t. LXXV, col. 915; Prudence de Troyes, *De præd. cont. J. Scot.*, c. XIX : *Corporeum esse, flammeum atque visibilem mixta obscuritate ignem gehennæ omnes orthodoxi consentiunt. P. L.*, t. CXV, col. 1320. A l'encontre, voir Lactance, *loc. cit.* : *Ille divinus per se ipsum vivit ac vigel sine ullis alimentis, nec admixtum habet fumum, sed est purus ac liquidus et in aquæ modum fluidus.* Il est évident que ce texte veut surtout affirmer la force de pénétration du feu de l'enfer.

La plupart des auteurs cités précédemment, et en plus : S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, q. III, a. 2; dist. L, q. II, a. 3; *Sum. theol.*, III^a *Suppl.*, q. XCVII, a. 4, 5, 6; Dominique Soto, *In IV Sent.*, l. IV, dist. L; Capréolus, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV; Ferrariensis, *In Sum. cont. gentes*, l. IV, c. XC; plusieurs articles très pondérés parus dans l'*Ami du clergé*, 1893, p. 101, 246; 1896, p. 219; 1900, p. 1071; 1902, p. 461; 1903, p. 922.

III. Action. — *1. causalité instrumentale.* — La tradition tout entière considère le feu de l'enfer comme l'instrument de la justice divine. Voir plus haut. Ce terme « instrument » doit être pris ici au sens philosophique du mot; car, de sa nature, une cause matérielle, ou plus exactement non spirituelle, ne saurait agir sur les purs esprits. Ce principe est tellement admis par tous les Pères et tous les théologiens qu'il constitue le point précis du mystère de l'action du feu de l'enfer sur les démons et les âmes séparées. Il faut, dès maintenant, noter avec Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus*, Paris, 1884, t. IV, q. LXIV, la double question qui se pose au sujet de l'action du feu infernal : *Quid causet ignis in spiritibus, quo eos cruciet*, et *quomodo id causat ignis?* Cette seconde question se rattache à la question de la causalité instrumentale du feu de l'enfer. Celle-ci n'étant qu'une application particulière de la doctrine générale de la causalité instrumentale, nous renvoyons, pour l'exposé des principes, à l'art. Instrumentale (*Causalité*). Il suffira de rappeler ici les deux aspects de la question selon que l'on adopte les principes thomistes ou que l'on s'en sépare.

1° *Causalité physique.* — Les thomistes, et avec eux Suarez, malgré de notables divergences dans l'exposé de son système, ne conçoivent, appliquée au feu de l'enfer, qu'une causalité physique. Sous l'influence de la cause principale, l'instrument est mû et appliqué à un effet supérieur à ses énergies natives : cette motion n'est pas simultanée; elle ne tombe pas seulement sur l'effet, mais elle modifie la puissance d'agir de la cause instrumentale; elle l'élève et l'applique à l'acte. Dans cette *subordination* essentielle de l'instrument à la cause principale, l'action de l'instrument, en tant qu'instrument, ne se sépare plus de la cause principale; un seul effet procède de leurs énergies combinées. On appelle cette causalité *physique*, à cause de la très réelle vertu, qualité ou motion transitoire, qui, procédant de la cause principale, vient modifier *physiquement* le principe d'action de la cause instrumentale. Notons toutefois qu'outre l'action instrumentale, résultant des énergies combinées des deux causes subordonnées, la cause qui joue le rôle d'instrument garde toujours son action propre, vis-à-vis de laquelle elle reste cause principale, action qui est préalable à son action instrumentale et qui en est comme la préparation. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXII, a. 1, ad 2um. Voir Hugon, *La causalité instrumentale*, Paris, 1907.

2° *Causalité morale.* — D'autres théologiens, sans doute par peur de la prémotion physique qui est au bout de la théorie thomiste, veulent concevoir une causalité instrumentale d'ordre moral. La cause morale est celle qui, par sa valeur ou sa dignité, ou par une qualité qui est sienne, présente à une cause supérieure intelligente un motif nécessitant l'action de cette dernière. Or, cette valeur, dignité ou qualité peuvent appartenir en propre à la cause morale, ou elles peuvent simplement lui avoir été communiquées par la cause principale supérieure. En ce dernier cas, nous avons la cause instrumentale morale. Cf. Franzelin, *De sacramentis*, th. VI, Rome, 1878, p. 57.

3° *Application au feu de l'enfer.* — Comme la causalité des sacrements, voir Sacrement, la causalité instrumentale du feu de l'enfer est conçue par les théologiens comme une causalité physique ou comme une causalité morale, selon leurs préférences de systèmes. Nous ne parlons pas ici de la causalité stricte-

ment intentionnelle ou impérative, qui forme le fond du système sacramentaire du cardinal Billot; elle ne peut avoir son application que dans l'ordre des signes, et ce n'est pas le cas du feu de l'enfer. Quel que soit donc le terme produit par l'action du feu de l'enfer dans les esprits réprouvés, il y a deux manières de concevoir le mode de cette action : ou bien c'est une causalité physique, par laquelle, immédiatement, directement, grâce à la vertu instrumentale que Dieu lui communique, le feu atteint l'esprit réprouvé; ou bien c'est une causalité morale, qui fait intervenir Dieu immédiatement, dès l'instant où le feu est appliqué au damné. Quel que soit d'ailleurs la conception que l'on retienne, la seconde question concernant *ce qui est produit* par le feu dans le réprouvé reste entière, tout comme la question de la nature de la grâce est indépendante du mode de causalité des sacrements.

II. Action. — 1° *Sur les esprits ou âmes séparées.* — La difficulté de l'action du feu matériel atteignant les esprits a, de tous temps, frappé les philosophes et les théologiens catholiques. Nous avons vu plus haut, col. 2207 sq., comment, dans les premiers siècles, plusieurs Pères simplifiaient cette difficulté en attribuant des corps éthérés aux esprits, et en reculant jusqu'après la résurrection la peine du feu pour les âmes des damnés. Dans cette hypothèse, fausse d'ailleurs, le feu n'atteindrait l'esprit que par le moyen du corps. On trouve encore quelques vestiges de cette doctrine au moyen âge. Voir col. 2208. A cette époque également, plusieurs théologiens, dont saint Thomas ne nous livre pas les noms, reprennent l'explication de saint Augustin. Voir col. 2228. Le feu est réel, mais n'agit pas directement sur l'esprit réprouvé. Celui-ci est en proie à des visions imaginaires, comme il en arrive dans les songes; et ainsi, *ex visione aliquorum terribilium quæ se perpeti vident veraciter afflinguntur; licet ea a quibus afflinguntur, non sint vera corpora, sed similitudines corporum. De anima*, a. 21. Cf. *De veritate*, q. XXVI, a. 1. Bien que saint Thomas reconnaisse dans cette explication l'opinion probablement professée par saint Augustin, *De veritate, loc. cit.*, il élude, ad 4um; *De anima, loc. cit.*, ad 19um, cette autorité, affirmant que saint Augustin a parlé, *non determinando, sed inquirendo*, et il en réfute en quelques mots la doctrine, *quia*, dit-il, *est ostensum, quod potentiæ sensitivæ partis, inter quas est vis imaginativa, non manent in anima separata. De anima, loc. cit.* D'ailleurs, une telle hypothèse aboutit à la négation pure et simple de l'action du feu sur les esprits. Or, la question se pose ainsi : comment le feu matériel peut-il atteindre un esprit pur, tel que le démon ou l'âme séparée? Tous les théologiens, à partir de saint Thomas, sont d'accord pour reconnaître que cette action de la matière sur l'esprit est impossible naturellement; ce n'est que parce qu'il est élevé par la puissance divine et appliqué par elle à la production d'un effet voulu par Dieu, que le feu peut agir sur les intelligences. Et son action ne pourra être que *correspondante à la nature spirituelle* des êtres qu'elle atteint : tel est le principe admis par tous.

Mais, lorsqu'il s'agit de déterminer d'une façon précise la nature de cette action, deux grands courants partagent le champ des opinions théologiques. Ou bien l'effet produit par le feu est considéré comme appartenant *à l'ordre de la connaissance intellectuelle*, et alors le feu n'agit sur les esprits réprouvés que parce qu'il est objectivement perçu ou conçu comme nuisible, *agit* OBJECTIVE *tanquam causa apprehensionem intellectus*. Ou bien, en plus de cette perception de l'intelligence, il faut admettre *un effet* préalable, une modification qui le crucifie réellement : *agit ponens* EFFECTIVE *aliquid physicum in spiritu, quod sit illi malum et disconveniens*. Action *purement objective*; action *objective et effective*, tels sont les deux points centraux autour desquels se groupent tous les systèmes. Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*

Le tableau synoptique suivant sera utile pour éclairer la marche de nos explications :

1. *Action purement objective :*

a) Soit parce que le feu rappelle au réprouvé le bonheur éternel perdu (Durand de Saint-Pourçain, Arrubal);

b) Soit parce que le feu est perçu comme nuisible, quoiqu'en réalité il ne puisse atteindre les esprits (Albert le Grand, saint Bonaventure, Gilles de Rome);

c) Soit parce que le feu est perçu comme nuisible, en ce qu'il fixe l'intelligence du réprouvé dans sa perception (Richard de Middletown, Occam, Biel, Duns Scot, Grégoire de Valence).

2. *Action physique effective :*

a) Soit parce que le feu produit un véritable enchaînement de l'esprit, *alligatio* (saint Thomas, et la plupart des thomistes);

b) Soit parce que le feu produit de plus une qualité particulière qui crucifie l'esprit (Vasquez, Suarez);

c) Soit parce que le feu excite dans l'esprit la même sensation de douleur que s'il était uni au corps (Henri de Gand, Dominique Soto, Alarcon, Lessius, Tolet, etc.).

Il nous faut maintenant reprendre une à une ces différentes théories, dont le tableau précédent vient brièvement de mettre en relief les divergences.

1. *Action purement objective.* — *a*) La théorie que Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, q. x, a esquissée timidement et avec réserve, voir Salmanticenses, *Cursus theologicus*, Paris, 1877, t. VIII, p. 410, et que le jésuite Arrubal, voir t. I, col. 1991, a formulée d'une façon plus nette, *In I^am^ Sum. theol.*, disp. CLIX, c. I, tout en admettant la réalité objective du feu infernal — et c'est ce qui la distingue de l'opinion erronée du feu métaphorique — revient à nier la réalité de la peine du feu, comme tel. Que Dieu fasse du feu de l'enfer, comme le veut Arrubal, l'instrument dont se sert sa justice pour exciter dans les esprits réprouvés le regret et la douleur de la perte du ciel, cela n'ajoute rien à la peine du dam. Aussi, sans être absolument condamnable, puisqu'elle maintient la réalité du feu, cette opinion est néanmoins périlleuse et, à ce titre, doit être rejetée.

b) Plus sérieuse est l'opinion de ceux qui placent la peine du feu dans la perception du feu, par l'intelligence du réprouvé, comme d'un élément nuisible. Cette opinion avait déjà cours avant saint Thomas, puisque le *Supplément de la Somme* en fait mention, q. LXX, a. 3 : *Quidam dixerunt quod hoc ipsum quod est ignem videre, sit animam ab igne pati: unde Gregorius, in IV Dial., c.* XLII, *dicit : Ignem eo ipso patitur anima quo videt.* « Mais, s'empresse d'ajouter le saint docteur, cette explication n'est pas suffisante. En effet, la chose vue constitue par cela même une perfection de celui qui la voit; elle ne saurait donc, parce que vue, lui être une peine; mais elle peut accidentellement devenir afflictive ou contristante, *parce qu'on la conçoit comme nuisible*. Il faut donc que l'âme, non seulement voie le feu de l'enfer, mais qu'elle le conçoive, en le rapportant à elle-même, comme son mal. » Expliquer comment l'intelligence perçoit le feu comme nuisible et crucifiant pour elle-même, sans que cependant celui-ci agisse sur ladite intelligence autrement que comme objet de connaissance, c'est ce qu'essaient de différentes manières Albert le Grand, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, a. 34; saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, p. II, a. 3, q. II; Gilles de Rome, *Quodl.*, II, q. IX; IV, q. XV; Richard de Middletown, Duns Scot, Occam et Gabriel Biel, ou plutôt le supplément de son commentaire sur le Maître des Sentences, pour ne nommer que les principaux. Mais tandis que les trois premiers supposent expressément ou équivalemment une erreur de jugement dans l'appréhension des esprits réprouvés, les quatre derniers tentent une

explication plus en rapport avec l'intelligence affinée des démons. Voilà pourquoi nous avons cru devoir les mettre dans une catégorie à part, que l'on étudiera plus loin.

Albert le Grand, *loc. cit.*, semble n'admettre qu'une peine imaginaire, résidant dans la perception du feu, qui, en tant qu'instrument de la justice divine, apparaît à l'intelligence comme vengeur de l'iniquité, bien qu'en réalité il ne puisse atteindre physiquement l'esprit : *Apprehensio ignis duplex est, scilicet ut talis naturæ sive elementi, et hæc non punit, et ut instrumenti justitiæ vindicantis, et sic apprehenditur ut contrarium iniquitati.* Suarez, *De angelis*, l. VIII, c. XIII, n. 3, fait remarquer à bon droit que le jugement de l'esprit réprouvé touchant la nocivité du feu de l'enfer, même considéré comme instrument de la justice divine, repose en ce cas sur une erreur de fait.

Saint Bonaventure va plus loin dans la voie tracée par Albert le Grand. Pour le docteur séraphique, le feu, même *naturellement*, peut agir occasionnellement sur l'intelligence par des espèces intentionnelles qui donnent aux réprouvés une vraie connaissance du feu lui-même, de ses ardeurs, de sa proximité, connaissance qui les jette dans l'épouvante. Ils *croient* ainsi *devoir souffrir* du feu, alors qu'en réalité cette souffrance physique est impossible; mais ils le croient, et c'est ce qui fait que le feu les crucifie en réalité, par suite de cette erreur de jugement touchant sa nocivité. Cette erreur est parfaitement admissible d'ailleurs, car il n'est point contraire à l'ordre de la nature qu'un esprit craigne là où il n'y aurait cependant rien à craindre : *non [est] contra ordinem naturæ spiritum trepidare ubi trepidatura non est.* Telle semble être la pensée de saint Bonaventure, bien qu'à plusieurs endroits il paraisse se contredire, en particulier, lorsqu'il affirme *quod pœna illa infernalis sit per veram ignis actionem, non per phantasticam imaginationem.* Faut-il dire que saint Bonaventure lui-même — *salva reverentia gravissimo Patri debita*, comme dit Suarez, *loc. cit.*, n. 6 — a été victime de son imagination? D'ailleurs, la question de l'erreur des esprits réprouvés n'est pas la seule qui fasse difficulté : il y a l'affirmation de l'action *naturelle* (quoique simplement occasionnelle) du feu sur l'esprit. Saint Bonaventure essaie de résoudre la difficulté qu'elle renferme par de subtiles distinctions et par l'autorité de saint Augustin, *De civitate Dei*, l. XXI, c. X; mais cette difficulté reste entière.

Gilles de Rome, contrairement à saint Bonaventure, n'admet aucune action naturelle (pas même occasionnellement) du feu sur l'esprit des réprouvés; si le feu peut devenir objet direct de connaissance pour l'intelligence angélique, c'est d'une façon toute surnaturelle, parce que le feu est, dans cette action, instrument de la puissance divine. Mais la note spéciale de la doctrine de Gilles de Rome est dans le caractère tout subjectif qu'il accorde à la douleur, supprimant par là la nécessité d'une cause physiologique ou psychologique distincte de la perception de la douleur : *dolere nihil aliud est quam percipere dolorem.* L'explication est subtile; cependant, on la considère généralement comme inacceptable, car la douleur, même chez les esprits, n'est pas constituée par un simple acte de *connaissance*; elle comporte un élément *affectif*, et réside formellement dans un déplaisir de la volonté en face d'un mal, réel ou apparent, jugé par l'intelligence comme crucifiant l'appétit vers le bien. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a^ II^æ^, q. XXXV, a. 2. Quel serait donc, dans l'hypothèse de Gilles de Rome, le mal, jugé tel par l'intelligence, capable de causer du déplaisir à la volonté angélique? De plus, la perception de la douleur étant un acte vital, immanent, de l'intelligence, il est nécessaire que l'être intelligent reçoive de l'agent extérieur qu'est le feu une impression réelle, physique, absolument comme la faculté sensible ne peut éprouver une sensation de douleur, si l'agent extérieur ne provoque pas une lésion. Ainsi raisonnent les thomistes, montrant par là qu'il est nécessaire de faire précéder la perception du feu (acte de connaissance, dans lequel le feu agit comme *objet*) d'une immutation réelle opérée dans l'esprit réprouvé par le feu lui-même (*cause efficiente et physique*).

c) Néanmoins Richard de Middletown, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, a. 2, q. IX; Duns Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, q. II, a. 2; Occam, *Quodl.*, I, q. IX; Gabriel Biel (*suppl.*), *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, q. III, a. 2, concl. 3, veulent expliquer la douleur des esprits réprouvés, atteints par le feu, indépendamment de toute action physique de celui-ci : *la perception du feu les absorbe au point d'entraver toute leur liberté et de les fixer ainsi dans un état crucifiant pour leur nature spirituelle et libre.* Telle est la thèse fondamentale.

Mais tandis que les autres expliquent l'absorption de l'intelligence par la force même avec laquelle, élevé par la puissance divine, le feu s'impose à elle comme objet de connaissance, Duns Scot, plus profond, suppose une intervention directe de Dieu dans la douleur des damnés. Le feu, même élevé par Dieu, ne saurait être à l'égard de l'esprit réprouvé un objet de connaissance qu'au même titre que l'image sensible, le *phantasma*, à l'égard de notre intelligence; or, c'est l'intellect agent qui, par son action abstractive, permet à l'image sensible d'imprimer dans l'intellect passif les espèces intentionnelles, *species impressæ*, principes de la perception intellectuelle. Dieu jouera le rôle de l'intellect agent vis-à-vis des esprits réprouvés; c'est lui qui les fixera à tout jamais dans la considération du feu; il les y fixera de telle manière que leur volonté sera impuissante à les en détourner et que cette impuissance même, dans laquelle ils se débattront en vain, sera plus crucifiante que ne le seraient à un organe sensible les atteintes physiques du feu. Voir, pour le développement de cette thèse originale et profonde, Frassen, *Scotus academicus*, Rome, 1771, t. IV, *De pœnis dæmonum*, tr. I, disp. III, a. 3, q. IV, concl. 2, p. 350; DUNS SCOT, t. IV, col. 1938. Nous sommes bien prêts de la théorie de l'enchaînement (*alligatio*) des thomistes; nous en sommes cependant éloignés de toute la distance qui sépare l'imaginaire du réel; chez Duns Scot, le feu n'enchaîne pas réellement l'esprit : si celui-ci reste fixé dans la considération du feu et s'il ne peut se dégager de cette perception intense qui le subjugue, c'est que Dieu l'y détermine par une action toute-puissante sur son intelligence, *mais indépendante de l'action réelle du feu.* Suarez, réfutant une théorie analogue de Grégoire de Valence, *Opera*, disp. IV, q. XV, p. III, fait cette juste remarque : *Si Deus absque efficientia ignis detinet spiritum in igni, non potest ignis dici causa efficiens illam pœnam, sed tantum objectum... Tunc non erit verum angelum torqueri* AB IGNE, *sed a Deo* IN IGNE. *De angelis*, l. VIII, c. XIV, n. 6, 7.

2. *Action physique effective.* — *a*) Saint Thomas, *Sum. theol.*, III^æ^ *Suppl.*, q. LXX, a. 3, réfute toutes les théories précédentes : « D'autres disent que, à la vérité, le feu ne peut brûler l'âme, mais que l'âme perçoit le feu comme lui étant nuisible et que cette perception la frappe de crainte et de douleur... Si le feu n'agissait que par l'idée, *son action ne s'accomplirait pas dans la réalité des choses, mais seulement dans la conception de l'esprit*; car, bien qu'une fausse imagination puisse éveiller une douleur véritable, comme le remarque saint Augustin, l'âme serait tourmentée, *non par le feu, mais par son image.* D'ailleurs la souffrance ainsi produite différerait plus de la douleur réelle que la souffrance produite par des visions ima-

ginaires, voir plus loin, col. 2232 sq.; car la première est inspirée par de fausses conceptions qui jettent le trouble dans l'âme, mais la dernière l'est par des images véritables que l'esprit porte en lui-même. Enfin les âmes séparées des corps, les démons qui ont une si grande pénétration d'esprit, croiraient-ils que le feu corporel peut leur nuire, s'ils n'en éprouvaient en réalité aucun dommage? Cela n'est pas probable. »

Il faut donc admettre que l'esprit, même séparé de la matière, subit physiquement les atteintes du feu corporel. Si, comme instrument de la justice divine, le feu agit par la vertu même de Dieu et peut exercer son action sur l'esprit de la même manière que les sacrements produisent leur effet dans l'âme en la sanctifiant, il faut en conclure qu'il doit avoir une action pour ainsi dire naturelle sur l'esprit réprouvé : l'instrument, en effet, garde toujours « son action propre, vis-à-vis de laquelle il reste cause principale, action qui est préalable à son action instrumentale et qui en est comme la préparation. » Voir col. 2226. C'est ainsi que l'eau du baptême lave le corps et sanctifie l'âme. Mais, une substance corporelle ne peut agir naturellement sur un esprit, ni lui nuire en quoi ce soit, ni même l'appesantir, si cet esprit ne lui est pas uni en quelque manière. Or, l'esprit peut être uni au corps de deux manières : — d'abord, comme la forme l'est à la matière, pour ne faire qu'un avec lui, et c'est ainsi que l'âme est unie au corps qu'elle vivifie et dont elle éprouve la pesanteur; mais cette union substantielle n'est point celle du feu et des esprits réprouvés; — ensuite, comme le moteur l'est au mobile ou l'être localisé au lieu qui le localise, par l'application de sa puissance à tel lieu, à tel corps et non ailleurs. Voir Ange, t. I, col. 1231. Mais s'il est naturellement possible aux corps de *recevoir* ainsi l'application d'une puissance spirituelle, il ne peut naturellement *retenir* cette puissance, toujours libre de se retirer et de se porter ailleurs ou même de ne se porter nulle part. Il faut donc qu'en plus de sa vertu propre qui est de recevoir l'application de la puissance des esprits réprouvés, le feu infernal reçoive, à titre d'instrument de la vengeance divine, la vertu de *retenir*, de *renfermer* en lui l'esprit, de l'*y maintenir appliqué*, et, pour ainsi dire, de l'enchaîner à une barrière infranchissable. Dès lors, le feu devient afflictif pour l'esprit : il lui rend impossible le libre exercice de sa volonté, l'empêchant d'agir où il veut et comme il veut. Tel est le résumé de la doctrine de saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a *Suppl.*, q. LXX, a. 3; *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, q. III, a. 3, q. III; *Cont. gentes*, l. IV, c. XC; *De anima*, a. 21; *De veritate*, c. XXV, a. 1; *Quodl.*, II, a. 13 [35]; III, a. 23 [61]; *Compendium theol.*, c. CLXXX. Cette doctrine ne supprime pas la peine située toute dans l'ordre de la connaissance telle que l'a exposée Duns Scot; elle est plus complète et donne la raison psychologique de la souffrance des damnés, par la théorie de l'enchaînement physique — *alligatio* — des esprits par le feu.

Mais il faut immédiatement préciser toute la portée de cet enchaînement des esprits : il ne s'agit pas seulement d'un enchaînement dans un lieu, mais enchaînement *extrinsèque* à l'opération des esprits, comme le font très bien remarquer les Salmanticenses, *Cursus theol.*, Paris, Bruxelles, 1877, t. VIII, *De vitiis et peccatis*, disp. XVIII, dub. II, n. 39, enchaînement qu'admettent tous les théologiens sans exception; mais il s'agit d'un enchaînement qui saisit leurs facultés mêmes par quelque chose d'*intrinsèque* qui en arrête les libres opérations : *Ignis torquet dæmones per alligationem, non solum extrinsecam quoad locum et determinationem in illo, sed multo magis per alligationem intrinsecam, qua ipsæ potentiæ impediuntur et alligantur plus vel minus in ordine ad suas operationes.* Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, n. 13. Cette théorie, outre qu'elle explique suffisamment les souffrances des démons *en dehors de l'enfer*, voir plus loin, col. 2234, s'harmonise parfaitement avec les textes de la sainte Écriture qui nous laissent entrevoir ce qu'est l'enchaînement des esprits en enfer. Jud., 6; II Pet., II, 4; Apoc., XX, 2. Saint Thomas ne se contredit pas en affirmant, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, q. III, a. 3, q. III, sol. 3^a, ad 4um : *dicendum quod ignis non agit in animam per modum influentis, sed per nodum detinentis*; il veut simplement dire que le feu n'agit pas sur l'esprit pour l'altérer ou le corrompre. Voir Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, n. 29; Gonet, *Clypeus theol. thom.*, tr. VII, *De angelis*, disp. XIV, a. 2, n. 47.

Cette théorie a eu un succès extraordinaire en théologie, et non seulement l'école thomiste, mais la plupart des théologiens s'y sont ralliés, quelques-uns cependant en y ajoutant de nouvelles hypothèses que nous examinerons plus loin. Mais, avant de passer outre, il reste à préciser la nature de cette *alligatio*. La conclusion de ce qui précède, c'est qu'elle est une réalité physique produite dans l'esprit par le feu, sous l'influence de la vertu divine qui en élève la force d'action. Saint Thomas, à vrai dire, ne précise nulle part sa pensée sur ce point, et plusieurs de ses commentateurs, par exemple, Capréolus, *Defensiones theologiæ divi Thomæ Aquinatis*, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, q. IV; Billuart, *Theologia*, tr. *De angelis*, diss. VI, a. 3, §2; Sylvestre de Ferrare, *In Sum. cont. gent.*, l. IV, c. XC, gardent la même réserve. Mais l'existence d'une réalité physique est liée logiquement au système. Bañez, *Scholastica commentaria in I^am Sum. theol.*, Salamanque, 1584, q. LXIV, a. 4; Nazarius, *Commentaria et controversiæ in I^am Sum. theol. sec. Thomam Aquin.*, q. LXIV, a. 4, *controversia unica*, Bologne, 1620; Suarez, *loc. cit.*, n. 9, veulent voir dans cette réalité une forme appartenant au prédicament *ubi* la plupart des thomistes, Cajetan, *Opusc. orat.*, V, Venise, t. III; Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*; Balthazar Navarrette, *Controvers.*, LXXXVII; Gonet, *loc. cit.*; Salmanticenses, *loc. cit.*, pensent qu'il s'agit d'une *qualité* spirituelle ou d'une *motion* réductible au prédicament de qualité, qui empêche les facultés des réprouvés de s'exercer librement : *Hoc impedimentum*, dit Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, n. 18, *seu alligatio potentiarum spiritualium fit per aliquam qualitatem vel impressionem alicujus modi, seu cujuslibet alterius entitatis, quæ impedit potentias in executione suarum operationum, nihil ab eis tollendo, sed solummodo impediendo executionem.* Le feu reste donc *cause efficiente*; cette qualité joue le rôle de *cause formelle* : *dicimus effectum ejus formalem esse reddere potentias quasi languidas et enerves, seu impeditas ne eliciant suas operationes.* Ainsi, cette qualité fait agir les facultés des réprouvés dans un sens qui répugne à leur volonté, ou bien empêche l'opération qui répondrait à leur désir. Cajetan, *op. cit.*, fait de cette torture des facultés spirituelles des damnés un développement saisissant, qu'on trouvera en partie reproduit dans Gonet, *loc. cit.*, n. 62, et dans les Salmanticenses, *loc. cit.*, § 4, n. 69. Cette qualité, affectant les facultés, semble devoir être reçue dans les facultés elles-mêmes; telle est l'opinion courante des thomistes. Voir Gonet, *loc. cit.*, § 2, n. 42. Les théologiens de Salamanque, *loc. cit.*, n. 39, indiquent cependant comme sujet récepteur de cette qualité, non seulement les facultés, mais encore la substance de l'esprit.

b) La théorie thomiste est-elle insuffisante? En plus de l'enchaînement physique des esprits par le feu, faut-il admettre une action particulière du feu, plus spécialement crucifiante? La doctrine de Vasquez est une première ébauche d'un système complémentaire de la théorie thomiste. Ce théologien, *In I^am Sum. theol.*, disp. CCXLIII, c. VI, accepte en principe l'insuffisance de cette théorie — nous verrons plus loin, avec Suarez, les motifs allégués de cette insuffisance — et, pour la compléter, pense devoir distinguer entre les démons et les âmes séparées. En ce qui concerne la peine infligée par le feu aux *démons*, notre intelligence, déclare Vasquez, n'arrive pas à concevoir un mode d'action différent de cet enchaînement dont parle saint Thomas, et cependant il faut de toute nécessité qu'il y ait un autre mode d'affliction, qui vérifie les *miris et occultis modis* de saint Augustin. Quel est-il? Nous l'ignorons, et il vaut mieux confesser notre ignorance sur ce point que d'affirmer quelque chose sans fondement. Quant aux *âmes séparées*, ce genre spécial d'affliction est facile à comprendre, il consiste dans l'appréhension de l'âme redoutant par avance les souffrances physiques qu'elle endurera, lorsqu'après la résurrection le feu pourra agir directement sur le corps.

Suarez, *loc. cit.*, n. 37, n'admet pas que la crainte du feu *futur* suffise à expliquer le tourment *présent* des damnés, et il affirme sans ambages, n. 38, que les âmes séparées ressentent actuellement, de la part du feu, la même affliction que les démons. Mais il est d'accord avec Vasquez pour affirmer l'insuffisance de l'explication des thomistes. D'après Suarez, cette explication, prise exclusivement, n'exprime pas assez les tourments attribués au feu par la sainte Écriture et la tradition; de plus, si le feu n'a pour résultat que d'enchaîner les esprits, la peine des sens, au purgatoire, serait nulle en comparaison de la peine du dam; mais ce qui arrête surtout le grand théologien espagnol, c'est que le feu de l'enfer n'aurait aucune action sur les démons sortis de l'enfer, n. 41. Peut-être Suarez n'a-t-il pas suffisamment compris ce que la théorie thomiste ajoutait à celle de Scot : la liste des théologiens qu'il donne, c. XIV, n. 4, partisans de la théorie de l'enchaînement des esprits par le feu, et où se trouvent pêle-mêle thomistes et scotistes, semblerait le prouver. L'enchaînement, pour saint Thomas et ses disciples, n'est pas seulement local, extrinsèque à l'esprit, mais c'est une modification qui s'attache aux facultés des réprouvés. Faute d'avoir bien compris la portée de la doctrine thomiste, Suarez accuse à tort cette dernière de ne pas rendre raison des degrés différents que l'on doit admettre dans la peine des sens chez les réprouvés, et de faire de la peine du feu appliquée à l'âme une peine moindre que la peine du feu appliquée au corps. Ce dernier reproche a pour point de départ une illusion de l'imagination, qui transporte, dans le monde des esprits, les images de brûlure et d'enchaînement telles que nous les offre le monde des corps. L'autre reproche reçoit de Gonet, *loc. cit.*, n. 77, 78, une vigoureuse réfutation. Quant à l'argument principal de Suarez contre la doctrine thomiste, l'impossibilité pour les démons de souffrir hors de l'enfer, il faut nous y arrêter un peu plus longuement.

C'est, en effet, l'une des plus sérieuses objections qu'on puisse apporter, non pas seulement contre l'hypothèse thomiste de l'enchaînement, mais contre la doctrine de la peine du feu en général. Si les démons souffrent d'un feu réel, qui les atteint en enfer, souffrent-ils encore de la peine du feu, lor que, par une permission spéciale de Dieu, ils sortent de l'enfer où se trouve localisé le feu? On a déjà touché à cette question à l'art. Démon, t. IV, col. 404. Dans l'hypothèse de la plupart des Pères, jusqu'au VIe siè le, retardant l'enchaînement du démon après le jugement dernier, il n'y a pas de difficulté : la pensée du supplice qu'ils endureront à la fin du monde les suit partout et les fait partout souffrir. On trouvera dans Petau, *De angelis*, l. III, c. IV, n. 11-19, les citations très nombreuses des Pères, lesquelles permettent de tirer cette conclusion : *Hæc igitur antiquiorum fere theologorum opinio extitit, nondum igne illo sempiterno, ac novissimo, gravissimoque supplicio affici dæmones, sed hoc in extremi judicii tempus reservari.* Bède le Vénérable est le premier pour affirmer clairement que les démons, quel que soit le lieu où ils se trouvent, subissent les atteintes du feu de l'enfer. *In Epist. Jacob.*, c. III, *P. L.*, t. XCIII, col. 27. Cette opinion devint bientôt l'opinion commune des théologiens. Voir Estius, *In IV Sent.*, l. II, dist. VI, § 12. Dans l'hypothèse scotiste, la solution de cette difficulté n'apparaît pas clairement. Frassen, *loc. cit.*, pose l'objection et la présente dans toute sa force. Il se contente de répondre, citant Rupert, saint Augustin et Bède le Vénérable : *Quocumque se vertat diabolus, secum defert cruciativum ignem.* Le feu accompagnerait donc le démon partout, même en dehors de l'enfer.

L'enchaînement, conçu à la façon des thomistes, résout mieux la difficulté. Ce n'est pas parce qu'ils quittent momentanément le lieu de l'enfer que les démons perdent la qualité qui résulte, dans le jeu de leurs puissances, de l'action du feu sur eux. Par là, ils retiennent tout ce qui est nécessaire pour les faire souffrir, comme si le feu était encore réellement près d'eux, tout comme un ange bien eureux quittant le lieu du ciel ne perd pas pour cela le *lumen gloriæ* qui lui continue la vision béatifique. Ainsi pour nous, sur la terre, tant que dure l'impression sensible, la perception se produit, encore que l'objet de cette perception ne serait plus présent. C'est ainsi, à notre avis, qu'il faut interpréter ce que dit saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. LXIV, a. 4, ad 3um : *ex hoc ipso quod sciunt illam alligationem sibi deberi, eorum pœna non minuitur*, et concilier l'apparente contradiction qui existe entre ce dernier texte et la doctrine du commentaire *In IV Sent.*, l. II, dist. VI, q. I, a. 3, où le saint docteur admet une action à distance. Voir Démon, t. IV, col. 396. Avec Jean de Saint-Thomas, nous pensons donc qu'il faut conclure ainsi : *non improbabiliter dici potest quod ignis ille, etsi distans, virtute divina agit in spiritibus in isto aere existente, non alligando eos loco gehennali, sed eorum potentias hic impediendo ne operentur ubi volunt, sed juxta et quod permittuntur plus vel minus, totum tamen operatur, non ex libito, sed ex permisso ignis*, n. 30.

Suarez a sans doute confondu la solution thomiste avec la solution scotiste, car il juge nécessaire, pour répondre à la difficulté, de supposer, dans les esprits réprouvés, l'existence d'une qualité « dolorifère », imprimée par le feu. Cette qualité est, pour les damnés, un objet d'horreur et de répulsion : *terminum productum a gehennali igne in dæmone seu spiritu separato, [dico] esse qualitatem quamdam spiritualem, in suo ordine doloriferam, dolore utique spirituali, ac proinde tanto majore, quanto spiritualia superant materialia.* D'ailleurs, Suarez avoue que cette qualité est totalement inaccessible à notre connaissance. On doit conclure à son existence, mais on ne pourrait dire ce qu'elle est, n. 4. La théorie de Suarez a été réfutée par Gonet, *loc. cit.*, § 4, 5, et les Salmanticenses, *loc. cit.*, § 5, n. 74, 75; § 6, n. 84.

c) Suarez a cru trouver quelques devanciers parmi les théologiens qui se sont occupés de l'enfer. Il cite, entre autres, Albert le Grand et Durand de Saint-Pourçain; mais ces deux théologiens, si tant est qu'ils aient professé une opinion différente de celle qui a été exposée plus haut, col. 2228, 2229, sembleraient plutôt se rapprocher d'Henri de Gand et de D. Soto, précurseurs de Lessius.

En ce qui concerne Durand, le seul texte qu'apporte Suarez est extrait du commentaire *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, q. XI, n. 15; il y est dit que le feu agit

per immissionem. Albert le Grand s'exprime, dans la dernière réponse aux objections de l'art. 37, *loc. cit.*, d'une façon plus explicite. Il dit que le feu doit, *ut instrumentum Dei, imprimere qualitatem suam in substantiam intellectualem.* Or la qualité du feu, c'est la chaleur, dit Suarez. Nous avons vu plus haut, col. 2229, qu'Albert le Grand n'entend parler que d'une impression d'ordre intellectuel, celle que l'objet est capable d'exciter dans la faculté qui le perçoit. En tout cas, il ne s'agirait point d'une qualité « dolorifère » au sens de Suarez, si toutefois Suar z lui donne un sens quelconque.

Henri de Gand a émis une hypothèse, plus acceptable pour l'imagination. Le feu afflige les esprits, *in quantum calidus est et eodem genere afflictionis, quo afflingeret sensum corporis. Quodl.*, VIII, q. XXXIV. D Soto accepte à peu près la même doctrine : il accorde que les âmes et les démons sont affligés *ab illa tristitia, ejusdemque processus rationis, ac si corpora, quibus essent unita, concremarentur. In IV Sent.*, l. IV, dist. L, a. 2. Voir aussi Zumel, *In Iam Sum. theol., S. Thomæ*, q. LXIV, Venise, 1597; Alarcon, *In Iam Sum. theol., De angelis*, tr. VI, disp. IX, c. x, Lyon, 1633. Donc même sensation de brûlure pour Henri de Gand; pour Soto, même impression de tristesse que si le feu brûlait réellement le corps. Nous trouvons ici un écho des théories de saint Augustin, voir col. 2205, dont saint Thomas a fait, en quelques mots, la réfutation. Voir col. 2230.

Le cardinal Tolet reprend une idée analogue, *In Iam*, q. LXIV, a. 3 : *ignis ille, ut est instrumentum Dei castigantis, actionem habet in spiritualia, qua inducat verissimum ill m dolorem, qui induceretur si orpus haberent, vel corpora essent.*

Lessius, *De divinis perfect.*, l. XIII, c. III, est, de tous les partisans de cette théorie, ce ui qui en a le mieux fait valoir les raisons. Voici le *processus* de son argumentation : *a.* l'âme unie au corps peut souffrir les atteintes du feu; *b.* la perception des sens est l'opération de l âme; *c.* l'âme, même séparée du corps, conserve la faculté de sentir, qui lui est essentielle; *d.* l'intelligence des démons dépasse en affinement, même à l'égard des objets sensibles, la perception des sens; *e.* bien que les objets extérieurs ne puissent pas agir par eux-mêmes comme cause unique sur les esprits, ils peuvent cependant concourir, comme cause partielle, avec les puissances de l'esprit pour produire, chez celui-ci, un acte vital. Cela posé, *si ignis naturaliter per suum calorem potest affligere spiritum hominis mediante corpore, cur idem ignis ut instrumentum Dei non poterit affligere eumdem spiritum sine ullo corpore medio? Corpus enim solum se habet ut medium, per quod immediate calor spiritui applicatur, est ejus præsentia vi sentiendi percipiatur. Deus autem non eget aliquo medio, sed facile omnem medii effectum et defectum supplere potest.* Cette théorie repose sur une double erreur : *a.* de *métaphysique*, l'action sensible du feu sur l'esprit; *b.* de *psychologie*, l'âme *seule* principe sentant; la puissance sensitive est, en effet, une puissance spirituelle, mais du composé, et la perception sensible devient par là, non l'acte de l'âme seule, mais de l'âme unie au corps. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. LXXV, a. 3, 4; III*a Suppl.*, q. LXX, a. 1, 2. On trouve des échos de cette théorie dans Tournebize, *op. cit.*, p. 23-24; *L'ami du clergé*, 1902, p. 905; Fr. Schmid, *Quæstiones selectæ*, Paderborn, 1891, p. 167; Gutberlet, voir Heinrich, *Dogmatische Theologie*, t. x, p. 521, avec des nuances et des explications diverses. Cf. Pesch, *Præl. dogm.*, 3e édit., t. IX, p. 338.

Conclusion. — Que conclure sinon que notre ignorance sur le mode d'action du feu infernal est complète, et que nous ne pouvons que bâtir des hypothèses plus ou moins plausibles? D'ailleurs, cette question du mode d'action est de peu d'importance, et, quoi qu'il en soit des systèmes théologiques, l'affirmation de saint Augustin restera toujours vraie : *Cur non dicamus, quamvis miris, tamen veris modis etiam spiritus incorporeos posse pœna corporalis ignis affligi, si spiritus hominum, etiam ipsi profecto incorporei et nunc potuerunt includi corporalibus membris, et tunc potuerunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari? Adhærebunt ergo spiritus dæmonum, imo spiritus dæmones, licet incorporei corporeis ignibus cruciandi; non ut ignes ipsi quibus adhærebunt, eorum junctura inspirentur..., sed, ut dixi, miris et ineffabilibus modis adhærendi, accipientes ex ignibus pœnam, non dante ignibus vitam. De civitate Dei*, l. XXI, c. x, *P. L.*, t. XLI, col. 725.

2° *Sur les corps des damnés.* — Ce problème qui, au premier abord, paraît être sans difficultés, est presque aussi compliqué que le précédent. Il a été moins étudié par les théologiens; néanmoins on trouve, dans la tradition, des éléments suffisants : 1. pour établir que le feu de l'enfer brûlera les corps sans les consumer; 2. pour présenter une explication plausible de ce phénomène.

1. *Le feu infernal brûle les corps sans les consumer.* — Cette vérité est une conclusion *théolo iquement certaine* déduite des deux dogmes de la résurrection de la chair et de la vie éternelle : *Qui dormiunt in terræ pulvere evigilabunt, alii in vitam æternam, alii in opprobrium, ut vileant semper* (héb. : pour une douleur [*l'dir'ôn*] éternelle). Dan., XII, 2. Le « ver » qui ne meurt point et le « feu » qui ne s'éteint pas, Marc., IX, 42, 48; Matth., XVIII, 8, 9, montrent clairement aussi que le feu qui s'attache aux damnés ne consumera pas leurs corps. On retrouve cette formule chez les Pères apostoliques, voir surtout *IIa Cor.*, VII, 6; S. Ignace, *Ad Eph.*, XVI, 1, 2; *Martyr. S. Polyc.*, XI, 2. La tradition tout entière, en même temps qu'elle affirme l'éternité de la peine des sens, affirme implicitement l'incorruptibilité des corps damnés. Aussi, d'une façon générale, il suffit de se reporter à l'art. ENFER D'APRÈS LES PÈRES, col. 47 sq. Rappelons toutefois quelques façons de parler plus explicites : saint Justin et Tatien, voir ENFER, col. 50, ne conçoivent pas que le feu brûle les âmes sans les corps : aussi sera-t-il différé jusqu'au jugement dernier; Athénagore, *De resurrectione mortuorum*, XVIII, 24, *P. G.*, t. VI, col. 1009, démontre la résurrection par la nécessité de châtier les corps, oupables comme les âmes. Or, ces affirmations ne seraient pas exactes si les corps des damnés n'étaient pas incorruptibles. On a vu, art. ENFER, col. 50-51, Minucius Félix expliquer comment le feu brûle les corps sans les consumer. Pour Tertullien, *Apolog.*, c. XLIX, *P. L.*, t. I, col. 58, le feu ne consume pas, il répare ce qu'il brûle, comme celui de la foudre et des volcans : les damnés ont par la nature même du feu qui les dévore *subministrationem incorruptibilitatis.* Saint Hippolyte est tout aussi affirmatif, *Adv. Græcos*, 3, *P. G.*, t. X, col. 801 : *ignis inextinguibilis... non corpus corrumpens sed irrequieto dolore ex corpore effervescens et ebulliens.* Saint Cyprien, *Ad Demetrianum*, c. XXIV, *P. L.*, t. IV, col. 581 : *Cremabit additos ardens semper gehenna et vivacibus flammis vorax pœna.* Lactance, *Inst. div.*, l. VII, c. XXI, *P. L.*, t. VI, col. 801, nous représente la chair des damnés comme *insolubilis et permanens in æternum ut sufficere possit cruciatibus et igni sempiterno;* le premier, il essaie de donner une explication scientifique de cette incorruptibilité. Voir plus loin. Saint Zénon de Vérone, *Tractatuum*, l. I, tr. XVI, n. 11, *P. L.*, t. XI, col. 382, compare la résurrection des mauvais à celle des bons : *duplex forma surgendi..., secunda quæ impios cum peccatoribus universisque incredulis gentibus perenni destinat pœnæ.* Saint Hilaire, qui tente quelques explications touchant les corps ressuscités des damnés, voir ENFER, col. 63, affirme très nettement qu'ils ne seront pas anéantis. *In ps. LXIX*, 3; *In Matth.*, V, n. 12, *P. L.*, t. IX, col. 491, 949 : *corporalis et ipsis æternitas destinabitur ut ignis æterni in ipsis sit æterna materies.* Saint Pacien, *Parœn. ad pœnit.*, c. XI, XII, *P. L.*, t. XIII, col. 108, s'écrie : *Timete, dilectissimi, justa judicia... Post animarum tempestiva supplicia, redivivis quoque perpetua corporibus pœna servantur... Ipse sibi materiam recrescentium corporum reparat ignis æternus.* Saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XVIII, n. 19, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1040 : *Si quis autem peccator est, corpus accipiet æternum perpetiendæ pœnæ capax, ut in igne æternum combustum nunquam absumatur.* Saint Ambroise, *In Epist. I ad Cor.*, XIV, 53, *P. L.*, t. XVII, col. 271, dit des pécheurs : *immortales erunt, non tamen impassibiles; impii æterna pœna torquentur.* Saint Jérôme, *In Is.*, LXV, 20, *P. L.*, t. XXIV, col. 646 : *Sanctus et peccator erunt simili resurrectione perfecti, nec inter se variabunt tempore; et in eo peccator maledictus erit, quod incorrupto corpore pœnas patietur æternas.* Est-il besoin d'ajouter, à toutes ces autorités, celle de saint Augustin? *Epist.*, CCV, n. 14, 15, *P. L.*, t. XXXIII, col. 947 : *Qui ad judicium resurrecturi sunt, non commutabuntur in illam incorruptelam quæ nec doloris corruptionem pati potest. Illa namque fidelium est atque sanctorum; isti vero perpetua corruptione cruciabuntur...* [*Peccatores*] *incorrupti resurgent integritate membrorum, sed tamen corrumpendi dolore pœnarum.* On trouverait d'autres témoignages aussi explicites chez des auteurs de moindre importance, comme S. Maxime de Turin, *Tract.*, II, *De baptismo, P. L.*, t. LVII, col. 777-778; Gennade de Marseille, *De eccl. dogm.*, c. VI, *P. L.*, t. LVIII, col. 982; Julien Pomère, *De vita contempl.*, l. I, c. III, *P. L.*, t. LIX, col. 420; mais ce que nous avons déjà dit est suffisant pour démontrer que *le fait* de l'incorruptibilité des corps damnés, sous l'action du feu infernal, est une vérité universellement acceptée.

2. *Explication de cette incorruptibilité.* — La plupart des Pères ne se sont pas inquiétés de donner une explication; ils affirment simplement le fait : le feu de l'enfer, si mystérieux en lui-même, agit comme instrument de la justice divine; quoi d'étonnant que son action ne ressemble pas à celle du feu terrestre! Lactance, on l'a vu, art. ENFER, col. 62, trouvait une explication aussi simple qu'inadmissible : *una eademque vi et cremabit impios ac sibi ipse æternum pabulum subministrabit.* Voir encore les textes de Minucius Félix, col. 50, de Tertullien, col. 68, de saint Pacien, plus haut, col. 2237. Saint Augustin explique l'incorruptibilité du corps par l'immortalité de l'âme, car, au fond, ce qui souffre dans l'homme, ce n'est pas le corps, mais l'âme, même lorsque la douleur est localisée dans le corps. *Si consideremus diligentius, dolor qui dicitur corporis, magis ad animam pertinet. Animæ enim est dolere, non corporis, etiam quando ei dolendi causa exsistit a corpore, cum in eo loco dolet, ubi læditur corpus. De civitate Dei*, l. XXI, c. III, 2, *P. L.*, t. XLI, col. 711. Voir Lehaut, *op. cit.*, p. 86.

A propos de l'incorruptibilité du feu lui-même, voir col. 2223, nous avons déjà indiqué la solution des scolastiques du moyen âge, laquelle s'applique à l'incorruptibilité des corps eux-mêmes sous l'action du feu. Les anciens, plaçant le principe de la corruption dans le mouvement, dont le point de départ est dans les corps célestes, moteurs des corps terrestres, affirmaient avec saint Thomas que, *cessante motu cælesti, nihil* [*est*] *agens quod possit corpus per alterationem aliquam transmutare a sua naturali proprietate, et ideo post resurrectionem, cessante motu cælesti, nulla qualitas erit sufficiens ut corpus humanum alterare possit a sua naturali quantitate.* III*a Suppl.*, q. LXXXVI, a. 2. Incorruptibles, les corps damnés seront cependant passibles. Sans doute — et tous les théologiens du XIIIe siècle l'affirmèrent expressément — le feu n'étant qu'un instrument de la justice divine, il faut supposer que son action n'est pas de tous points naturelle, et on peut concevoir que Dieu, agissant par le feu, les conserve surnaturellement dans leur intégrité complète. Mais on peut aussi tenter, pour une partie du moins, une explication rationnelle.

Saint Thomas, logique avec le principe de l'absence de toute *altération* physique, dit que Dieu se servira du feu pour laisser dans les corps des damnés, non plus des impressions matérielles, mais des impressions d'*ordre intentionnel*, ce qu'il appelle *passiones animæ.* Ce sera donc d'une façon pour ainsi dire spirituelle que le corps lui-même souffrira, a. 3. Les grands commentateurs de saint Thomas restent fidèles à la pensée du maître. Voir les auteurs cités, col. 2232, et, en plus, Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, dist. XXIV, a. 3, n. 11.

Suarez montre bien les deux points faibles de la théorie thomiste : tout d'abord, le principe de physique sur lequel elle s'appuie est une doctrine vieille et rejetée par tous; ensuite, ce n'est pas assez d'attribuer au corps une passion de l'âme : l'altération produite sur lui par le feu doit être d'ordre physique et réel. Mais — et c'est là l'idée originale de la thèse suarézienne — elle doit être d'un degré tel qu'elle ne compromette jamais l'équilibre nécessaire à l'union de l'âme et du corps; et si cela n'est pas suffisant pour expliquer l'intense douleur des damnés, il faudra admettre que le feu, instrument de la vengeance divine, dépose de plus, dans les corps, une qualité dolorifère qui les crucifie. C'est la même théorie que pour l'âme. *In IIIam Sum. S. Thomæ*, q. LVI, a. 2, disp. IV, sect. IV, n. 12. Suarez a-t-il pressenti par là la théorie moderne de la peine du feu, appliquée aux corps, expliquée uniquement par des mouvements physico-mécaniques? On le croirait, s'il n'avait pas encombré sa thèse de l'addition de cette qualité dolorifère *valde disconvenientis ac vehementissimum dolorem inferentis.* Mais il faut aussi insister sur une autre et, cette fois, très juste remarque : il n'est pas suffisant de dire qu'au fur et à mesure de l'action du feu sur les corps, Dieu répare les ravages causés par elle : *l'incorruptibilité des corps ressuscités* — car ils sont ressuscités précisément pour ne plus mourir — *doit leur venir, non de l'extérieur, mais d'un principe intrinsèque à leur nouvel état.* Voir aussi Billot, *De novissimis*, th. XIV, § 1.

De nos jours, les apologistes inclinent plutôt vers la conception d'un feu agissant uniquement par les mouvements physico-mécaniques de la matière, sans que nulle combinaison chimique (d'où provient l'altération et la corruption) ne se produise. Les corps des damnés, en mouvement perpétuel sous l'action du feu, ressentent l'atroce brûlure produite par ce mouvement intense et rapide, et cependant n'en reçoivent aucune altération. Voir le développement de cette théorie dans Tournebize, *op. cit.*, p. 15; *L'ami du clergé*, 14 août 1902, p. 728; Moigno, *Les splendeurs de la foi*, résumé, 1879, t. IV, c. XXXVI, p. DCXLVI.

Mais quelle que soit la solution adoptée, il faut toujours faire la part — inconnue de nous — de l'intervention divine; et quand même nous n'arriverions jamais à donner une explication scientifique de l'action du feu de l'enfer, ce ne serait pas une raison pour nier la possibilité et la réalité de cette action, que nous atteste la révélation chrétienne elle-même.

Les auteurs cités au cours de l'article, et tous les théologiens qui traitent du feu de l'enfer, mais principalement :

1° *Pour la thèse scotiste :* Frassen, *Scotus academicus, seu universa doctoris subtilis theologica dogmata*, Rome, 1721, t. IV, *In IV Sent.*, l. II, tr. I, disp. III, a. 3, q. IV, concl. 2a.

2° *Pour la thèse thomiste :* S. Thomas aux références indiquées, col. 2209; Jean de Saint-Thomas, qui a été notre guide dans tout cet article, *Cursus theologicus in Sum. theol. D. Thomæ, In I^am*, q. LXIV, disp. XXIV, a. 3; Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ*, tr. VIII, *De angelis*, disp. XIV, a. 2. 3° *Pour la discussion générale :* Capréolus· *Defensiones theologiæ divi Thomæ Aquinatis, In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, q. IV; Salmanticenses, *Cursus theologicus, De vitiis et peccatis*, disp. XVIII, dub. II; Vasquez, *In I^am Sum. theol.*, dist. CCXLIII, c. IV, V; Suarez, *De angelis*, l. VIII, c. XIII, XIV; *In III^am Sum. theol.*, q. LVI, a. 2, disp. IV, sect. IV; tr. *De purgatorio;* Lessius, *De divinis perfectionibus*, l. XIII, c. III. Voir aussi les auteurs récents et les articles cités à propos de la réalité et de la nature du feu de l'enfer, en particulier, *Collationes brugenses*, t. XVI, p. 454, 496.

A. MICHEL.

2. FEU DU JUGEMENT. — I. Dans l'Écriture. II. Dans la tradition. III. Chez les théologiens.

I. DANS L'ÉCRITURE. — Dans l'*Ancien Testament* le feu est souvent représenté comme un élément du jugement, soit qu'il s'agisse du jugement de Dieu en général, soit qu'il s'agisse du « jour du Seigneur », c'est-à-dire du jugement dernier : *Ecce Dominus in igne veniet... quia in igne Dominus judicabit.* Is., LXVI, 15, 16; cf. XIII, 9; XXXIV, 8, 9. *Venit dies Domini... ante faciem ejus ignis vorans*, Joel, II, 1-3, cf. 30; voir aussi Mich., I, 4; Soph., I, 18; Ps. XCVI, 3; Dan., VII, 9. Dans le *Nouveau Testament*, on retrouve des expressions identiques : *Dies Domini declarabit quia in igne revelabitur.* I Cor., III, 13. Cf. II Thess., I, 8; II Pet., III, 12. Cette description du feu accompagnant le jugement divin répond-elle à une réalité ou doit-on la considérer comme une métaphore?

Il faut se souvenir que le feu est, dans l'Écriture, l'élément inséparable des théophanies. Cf. Toussaint, *Épîtres de saint Paul*, Paris, 1910, t. I, p. 227, note 2. Dieu juge apparaît toujours dans un tourbillon de feu. Deut., IV, 12, 15, 33, 36; V, 4, 22, 24; IX, 10; X, 4; Ps. XVII, 9, 14; XLIX, 3. Or, cette façon de parler, si l'on fait abstraction de certaines manifestations où le feu réel des éclairs, voir Exod., XIX, 16, a pu se produire, est vraisemblablement métaphorique, tout comme sont métaphoriques les applications du mot feu à la gloire, à la majesté divine, Exod., III, 2; XIX, 18; XXIV, 17; à la colère divine, Deut., XXXII, 22; Jer., XV, 14; XVII, 4; XXI, 12; Ps. LXXXVIII, 45; Nahum, I, 6; Ezech., XXII, 31; XXXVIII, 19; à Dieu lui-même, Gen., XXIV, 17; Deut., IV, 24. Cf. Heb., XII, 29; Deut., IX, 3; II Reg., XXII, 9.

Il est donc tout à fait probable que saint Paul, décrivant la manifestation de Jésus-Christ et disant qu'il descendra du ciel avec ses anges ἐν φλογὶ πυρὸς ou, selon une variante qui ne change pas le sens, ἐν πυρὶ φλογός, II Thess., I, 8, emprunte ce trait aux théophanies de l'Ancien Testament et décrit métaphoriquement l'appareil dans lequel se manifeste le Christ juge. Cf. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. I, p. 138; 1912, t. II, p. 511, 514, note.

Ajoutons qu'au point de vue de la raison le feu réel ne saurait être conçu comme un élément du jugement divin. Ce jugement consistera essentiellement dans l'illumination de notre conscience par Dieu lui-même, voir S. Augustin, *De civitate Dei*, l. XX, c. XIV, *P. L.*, t. XLI, col. 680, et ne comportera donc qu'une action purement spirituelle. Voir JUGEMENT.

Il faut néanmoins expliquer cette métaphore du feu dont se sert si souvent l'Écriture sainte et que l'on retrouve dans les commentaires des Pères. Le feu signifie le jugement : 1° à cause de son *éclat* et de sa *clarté* : Dieu vient juger dans le feu, parce que son jugement apparaît, comme l'éclair de feu qui sillonne les nues, avec la lumineuse clarté de la vérité, Ps. XLIX, 3; Matth., XXIV, 27; voir S. Jean Chrysostome, *Exp. in ps. XLIX*, n. 2, *P. G.*, t. LV, col. 224; S. Augustin, *Quæst. evang.*, l. I, c. XXXVIII, *P. L.*, t. XXXV, col. 1330; S. Cyprien, interprétant Is., LXVI, 15, 16, à la fin de son traité *De bono patientiæ*, c. XXII, XXIII, *P. L.*, t. IV, col. 636-637; Théodoret, *In Is., P. G.*, t. LXXXI, col. 492; 2° à cause de son *ardeur* et de son *efficacité* qui figurent bien le zèle et la puissance avec lesquels la justice divine tire vengeance des impies, Ps. LXXVIII, 5; Soph., I, 18; III, 8; voir S. Jérôme, *In Is.*, LXVI, 15, 16, *P. L.*, t. XXIV, col. 663; S. Augustin, *De civitate Dei*, l. XX, c. XXI, *P. L.*, t. XLI, col. 692; 3° à cause de sa *subtilité* et de sa *pénétration*, qui symbolisent la façon admirable dont le jugement divin pèsera toutes les actions humaines à leur juste valeur, avant que ne s'opère la séparation des bons et des méchants. Plusieurs Pères interprètent en ce sens Dan., VII, 9, 10, et même I Cor., III, 13. Voir Origène, *Contra Celsum*, l. IV, n. 13, *P. G.*, t. XI, col. 1043; S. Ambroise, *In ps. CXVIII*, serm. XX, *P. L.*, t. XV, col. 1487, 1502.

Cependant ce feu du jugement n'est pas un pur symbole. Le feu des théophanies ne fut pas toujours métaphorique, voir Exod., XIX, 16; la colère divine s'est manifestée à maintes reprises en infligeant aux hommes le châtiment réel du feu. Gen., XIX, 24-28; Lev., X, 2; Num., XI, 1-3; XVI, 35; XXI, 28; XXVI, 10; Deut., XXXII, 22; III Reg., XVIII, 38; IV Reg., I, 10, 12, 14; II Par., VII, 1; Is., X, 17. De même, dans le Nouveau Testament, nous apercevons nettement qu'à côté du feu métaphorique du jugement, il y a le feu de la conflagration générale, I Cor., III, 15; II Pet., III, 12; et le feu éternel de l'enfer auquel le Christ juge condamnera solennellement les méchants au dernier jour. Matth., XXV, 24; II Thess., I, 8. Il est donc vraisemblable que les écrivains sacrés font allusion à tout cet ensemble d'événements, lorsqu'ils parlent du « feu » des jugements divins, et qu'ils n'envisagent pas uniquement les éléments intrinsèques au jugement lui-même. Cette extension de leur pensée apparaît même si clairement dans les textes du Nouveau Testament que ces textes ont servi de fondement scripturaire à la doctrine du feu de l'enfer, Matth., XXV, 24; II Thess., I, 8, ou du purgatoire, I Cor., III, 15, ou de la conflagration, I Cor., III, 15; II Pet., III, 12. Voir FEU DE L'ENFER; FEU DU PURGATOIRE; FIN DU MONDE. Sur cette signification « pleine » des textes, on pourra consulter Knabenbauer, *Comment. in prophetas minores*, Paris, 1886, t. II, p. 481-482; Mgr A. Schäfer, *Die Bücher der Neuen Testaments*, Munster, 1890, t. I, p. 137.

Il faut noter que, contrairement à l'exégèse reçue, voir FEU DE L'ENFER, col. 2197, quelques auteurs interprètent Marc., IX, 49, non du feu de l'enfer, mais d'un feu purificateur, par lequel tout homme passera, feu qui consumera les méchants seulement, conservera les bons, et aura ainsi les effets du sel; ainsi l'ont admis J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, Berlin, 1903, p. 92; H. Gressmann et E. Klostermann, *Markus*, dans *Handbuch zum Neuen Testament*, Tubingue, 1907, t. II, p. 80; J. Weiss, *Das Markus Evangelium*, dans *Die Schriften des Neuen Testaments*, 2e édit., Gœttingue, 1906, t. I, p. 165-166. Ce feu purificateur ressemblerait donc, par son effet, au feu du jugement.

II. DANS LA TRADITION. — L'idée qu'à la fin du monde une partie des hommes sera soumise à l'épreuve du feu, une partie à l'épreuve de l'eau, est entrée dans les idées juives au Ier siècle de notre ère. Voir Josèphe, *Ant. jud.*, I, II, n. 3, *Opera*, Amsterdam, 1726, t. I, p. 11; *Vie d'Adam et d'Ève*, 49, 50, dans Kautzsch, *Die Apocryphen*, t. II. Selon le *Testament de Lévi*, 3, *ibid.*, t. II, p. 466, au deuxième ciel se trouve le feu, préparé pour le grand jugement de Dieu.

Rapprocher de cette conception primitive l'exclamation de Méthodius dans saint Épiphane, *Hær.*, LXIV, *P. G.*, t. XLI, col. 1151, sur ce verset du ps. LXV, 12, *transivimus per ignem et aquam : Quo utinam et mihi Methodio usurpare aliquando liceat, omnipotens Deus... cum in die tua per ignem sine ullo dolore transiero et aquarum quæ in urendi naturam mutatæ sunt, impetum effugero.* Bon nombre de Pères, surtout dans les premiers siècles, semblent avoir vu, dans le feu du jugement, une réalité. Le feu serait l'instrument par lequel Dieu discernerait les bons des méchants, et tous, indistinctement, doivent passer par le feu pour être éprouvés. Ceux que le feu respecte ou purifie sont les élus; les autres, les damnés, deviennent la proie des flammes éternelles. C'est en ce sens qu'ils interprètent ordinairement I Cor., III, 13. On a voulu voir, Chabauty, *Études sur l'avenir de l'Église catholique*, Poitiers, 1890, t. I, p. 157, cf. Cornely, *In S. Pauli apostoli epistolas*, Paris, 1890, t. II, p. 88, le feu du jugement dans la *Didaché*, XVI, 5 : *Tunc veniet creatura hominum in ignem probationis,* κτίσις τῶν ἀνθρώπων εἰς τὴν πύρωσιν τῆς δοκιμασίας, surtout en lisant κρίσις (*judicium*) au lieu de κτίσις. Voir Hilgenfeld, *Doctrina XII apostolorum*, Leipzig, 1884. Mais le contexte indique clairement qu'il ne s'agit ici que d'une épreuve temporaire de la foi, épreuve appelée feu par métaphore. Voir Funk, *Patres apostolici*, 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 36. Cf. I Pet., IV, 12; Zach., XIII, 8, 9; II Cor., XIII, 3. L'opinion du feu réel au jugement est attribuée à Origène, et cette attribution est exacte si le « baptême de feu » par lequel tous les hommes doivent passer, après leur mort, signifie le jugement de Dieu. Sur la pensée d'Origène, voir Huet, *Origeniana*, l. II, q. XI, n. 2, dans *P. G.*, t. XVII, col. 999-1000. Les textes d'Origène auxquels il faut se reporter sont les suivants : *De principiis*, l. II, c. VI, *P. G.*, t. XI, col. 238-239; *In Luc.*, homil. XXIV; cf. homil. XIV, *P. G.*, t. XIII, col. 1864-1865, 1835, 1836; *In Jer.*, homil. II, n. 3, *ibid.*, col. 282; *In ps. XXXVI*, homil. III, n. 1, *P. G.*, t. XII, col. 1337; *In Exod.*, homil. VI, n. 3, 4, *ibid.*, col. 334-335; *In Num.*, homil. XXV, n. 6, *ibid.*, col. 769, 770. La doctrine en a été exposée et discutée à l'art. BAPTÊME PAR LE FEU, t. II, col. 358. Il s'agit bien, pour Origène, à la fin du monde, d'un feu matériel, voir L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatalogie innerhalb der vonicänischen Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 407. Saint Justin, *Apol.*, II, 7, *P. G.*, t. VI, col. 455, parle plus clairement de l'épreuve qui a lieu par le feu du jugement, τὸ πῦρ τὸ τῆς κρίσεως; mais il semble bien que ce feu soit celui de la conflagration. Saint Hippolyte, *De Christo et Antichristo*, 5, *P. G.*, t. X, col. 733, parle dans le même sens du feu qui doit embraser le monde, ἡ τοῦ σύμπαντος κόσμου ἐκπύρωσις. Parmi les Pères latins, Lactance, *Div. instit.*, l. VII, c. XXI, *P. L.*, t. VI, col. 801, entend certainement le feu du jugement dans un sens réaliste : *sed et justos cum judicaverit, etiam in igni eos examinabit. Tum quorum peccata vel pondere vel numero prævaluerint, perstringentur igni atque comburentur; quos autem plena justitia et maturitas virtutis incoxerit, ignem illum non sentient; habent enim aliquid in se Dei quod vim flammæ repellat ac respuat.* Saint Méthode d'Olympe est du même avis, *De resurrectione*, frag. I, *P. G.*, t. XVIII, col. 288; frag. IV, *ibid.*, col. 315; cf. *Conviv.*, orat. X, n. 4, col. 200. Voir la même doctrine dans Commodien, *Instruct. adv. gent. deos*, XLII-XLV, *P. L.*, t. V, col. 234, 236, doctrine qu'on trouve déjà dans les *Oracula sibyllina*, l. II, v. 252-255, 313-316; l. VIII, v. 410 sq., dans J. Geffcken, *Die Oracula sibyllina*, Leipzig, 1902, p. 40, 168. Sur tous ces textes, consulter Atzberger, *op. cit.*, p. 406, 483, 504, 563, 605.

Après le concile de Nicée, on peut encore trouver une allusion au feu du jugement, parmi les grecs, chez saint Basile, *De Spiritu Sancto*, c. XV, n. 36, *P. G.*, t. XXXII, col. 131, où ce Père appelle, dans un sens évidemment métaphorique, *ignis baptismum probationem quæ fiet in judicio;* chez saint Maxime, qui semble faire allusion à un jugement particulier, succédant au trépas, jugement dans lequel les hommes dont les œuvres sont mêlées de bien et de mal seront purifiés par la crainte comme par le feu, *Quæstiones et dubia*, interr. X, *P. G.*, t. XC, col. 792; voir Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 270; chez saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XV, n. 21, *P. G.*, t. XXXIII, col. 897, 900, dans un sens plus réaliste : *Veniet Filius hominis, fluvio igneo quo probantur homines tractim decurrente. Si quis aurea habet opera, illustrior fiet; si quis stipulæ similem ac soliditate destitutam operationem habuerit, ab igne comburetur.* Saint Athanase, *Orat. de incarnatione Verbi*, n. 57, *P. G.*, t. XXV, col. 198, parle du feu préparé aux pécheurs au jour du jugement, τὸ (ἁμαρτολῶν) πῦρ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως; mais il s'agit ici du feu de l'enfer auquel le jugement de Dieu condamnera les méchants. Parmi les latins, nous devons encore citer saint Ambroise : *omnes igne examinabuntur*, dit-il, sans excepter Jésus-Christ lui-même et les apôtres; les saints qui sont déjà dans le ciel n'y sont entrés en effet qu'à travers le feu du jugement. *In ps. CXVIII*, serm. III, 14-16; serm. XX, 12-14, *P. L.*, t. XV, col. 1227-1228, 1487-1488; *In ps. XXXVI*, n. 26, *P. L.*, t. XIV, col. 980. Voir Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 345-346; Niederhuber, *Die Eschatologie des hl. Ambrosius*, Paderborn, 1907, p. 28 sq. Au nom de saint Ambroise, il faut ajouter ceux de saint Hilaire, *In ps. CXVIII*, litt. III, n. 12, *P. L.*, t. IX, col. 522; cf. *In Matth.*, II, n. 4, *P. L.*, t. IX, col. 926; de saint Paulin de Nole, *Epist.*, XXVIII, *ad Severum*, n. 1, 2; *Poem.*, VII, 32, *P. L.*, t. LXI, col. 309, 449, et probablement aussi de saint Jérôme, *In Amos*, l. III, c. VII, v. 4, *P. L.*, t. XXV, col. 1071. Voir Huet, *Origeniana*, l. II, c. II, q. XI, n. 8, *P. G.*, t. VII, col. 1000-1009. Ces Pères s'appuient constamment sur I Cor., III, 13-14. Voir Cornely, *In S. Pauli epistolas*, Paris, 1890, t. II, p. 88 sq. Saint Césaire d'Arles, dans le serm., CIV, inséré dans les œuvres de saint Augustin, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1946, enseigne que le feu purifiera les justes au jugement; mais il paraît bien ne parler que des justes dont les péchés ne sont pas encore entièrement effacés. Saint Éphrem, par contre, voir *Opera*, Rome, 1734-1746, t. III, p. 299; *Hymni et sermones*, Malines, 1882-1889, t. II, p. 421, admet que *tous* les hommes, *après* le jugement, traverseront le feu qui sort du gouffre de l'enfer; ce feu respectera les justes et retiendra les damnés.

Bellarmin, *De purgatorio*, l. II, c. I, expose quels sont, à son avis, les divers sens dans lesquels il faut interpréter la pensée des Pères. Voir aussi Suarez, *In III^am Sum. S. Thomæ*, disp. LVII, a. 1, n. 8. Nous y reviendrons plus loin. On ne retient ordinairement, comme partisans du feu *réel*, instrument du jugement de Dieu, que Lactance, saint Ambroise, Commodien, saint Méthode. Suarez, *loc. cit.*, explique saint Ambroise en bonne part. Ces autorités ne suffisent pas, dit le P. Pesch, *Prælect. dogm.*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, t. IX, n. 590, note, à donner une probabilité sérieuse à l'opinion qu'elles proposent. Mais, à notre avis, cette fin de non-recevoir à l'égard de quelques autorités, les violences que l'on est obligé de faire aux textes pour interpréter les autres, ne sont pas nécessaires. Est-ce bien comprendre la pensée des Pères que de s'en tenir à l'aspect extérieur de leur doctrine? Ne sommes-nous pas ici, en dégageant d'une erreur de perspective ou d'application l'idée fondamentale de la purification nécessaire pour les

âmes encore endettées vis-à-vis de la justice divine, en face d'une manifestation réelle de la croyance primitive au dogme du purgatoire? Le « feu réel du jugement » serait-il l'expression première du « feu réel du purgatoire ? » Cet aspect du problème, signalé à propos d'Origène par M. Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1909, t. I, p. 303, note 3, a été développé, à propos du même Père et de Clément d'Alexandrie, dans un sens qu'on ne peut toutefois approuver entièrement, par G. Anrich, *Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer*, dans *Theologischen Abhandlungen*, 17 mai 1902. On l'examinera à l'art. FEU DU PURGATOIRE.

III. CHEZ LES THÉOLOGIENS. — Au moyen âge, la doctrine du feu du jugement a déjà reçu une précision plus grande. Le jugement du feu est signalé par Rupert, *De Trinitate*, l. III, c. XXXII, *P. L.*, t. CLXVII, col. 319, mais il s'agit évidemment ici du feu du purgatoire. En ce qui concerne le jugement lui-même, les théologiens accordent qu'il sera plus probablement constitué par une action d'ordre tout spirituel : *probabilius æstimatur quod totum illud judicium, et quoad discussionem, et quoad accusationem malorum, et quoad commendationem bonorum, et quoad sententiam de utrisque, MENTALITER perficietur.* S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a] *Suppl.*, q. LXXXVIII, a. 2. Néanmoins, ils acceptent, comme une vérité certaine, la présence d'un feu réel au jugement dernier; ils s'appuient sur l'autorité du ps. XCVI, 3, et surtout de la II[a] Pet., III, 6, 7 : *Ille tunc mundus aqua inundatus perit : cæli autem qui nunc sunt et terra eodem verbo repositi erunt, IGNI RESERVATI IN DIEM JUDICII et perditionis impiorum hominum.* L'antithèse du déluge de l'eau avec le déluge de feu indique un sens non métaphorique et le contexte exige une interprétation littérale. Suarez, *loc. cit.*

Mais cette distinction une fois faite entre le jugement lui-même et le feu qui l'accompagnera, les scolastiques ne sont plus d'accord pour dire s'il faut distinguer le feu qui accompagne le jugement du feu de la conflagration dernière. Saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLVII, a. 2, q. IV, rapporte les différentes opinions ayant cours à son époque. Pour lui, comme pour saint Antonin, *Sum. theol.*, part. IV, tit. XIX, c. XI, § 3, il faut distinguer, d'après la Glose, deux feux, l'un, antérieur au jugement, dont l'effet sera de faire mourir ceux qui resteront encore et de purifier les justes des derniers restes du péché; l'autre, qui sera à proprement parler le feu de la conflagration générale. Mais l'opinion la plus généralement adoptée considère déjà le feu qui accompagne le jugement dernier comme identique à celui de la conflagration, voir S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a] *Suppl.*, q. LXXIV, a. 9, ad 1[um], la conflagration elle-même devant précéder la résurrection; il est dit dans le ps. XCVI, 3 : *Ignis ante ipsum præcedet*; en outre, la résurrection précède le jugement; la conflagration du monde par le feu précédera la résurrection, car une fois ressuscités, les saints ne pourraient plus être purifiés par le feu, et cependant, d'après le texte du Maître des Sentences commentant saint Augustin, une telle purification est nécessaire à ceux d'entre les justes qui en ont besoin. Donc le feu précédera le jugement. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLVII, q. II, a. 3. D'après cette opinion, la rénovation du monde sera faite en vue de la glorification des élus au jugement, et doit donc lui être, sinon antérieure, au moins concomitante. Les effets de ce feu seraient donc les suivants par rapport aux hommes qui doivent être jugés : 1° un effet *naturel*, celui de donner la mort aux hommes, justes et impies, qui seront encore en vie, et de réduire leurs corps en cendre; 2° un effet *préternaturel*, en tant que le feu sera l'instrument de la justice divine, celui de faire expier à ceux qui le méritent les fautes dont ils sont coupables; s'il ne s'agit que de fautes légères, ou de fautes graves pardonnées, non encore totalement expiées, l'action du feu, proportionnée à la culpabilité de chacun, purifiera en un instant les justes du dernier jour. Les justes qui n'auraient rien à expier, subiront les atteintes du feu, mais sans douleur aucune, par une disposition spéciale de la providence. Après le jugement, les justes seront impassibles et ne pourront plus souffrir du feu, mais ce feu matériel concourrait, dans ce qu'il a de plus pur et de plus subtil, à leur gloire, tandis que ses éléments grossiers descendront en enfer avec les damnés. *Quantum ad id quod in igne grossum reperitur, descendet ad inferos ad pœnam damnatorum; quod vero est ibi subtile et lucidum remanebit superius ad gloriam electorum.* S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a] *Suppl.*, q. LXXIV, a. 8, 9; *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLVII, q. II, a. 3; *Cont. gent.*, l. IV, c. XCVII. Voir, à peu près dans les mêmes termes, Richard de Middletown, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLVII, a. 2, q. IV-VII, sauf que ce que le feu aura de pur cessera d'exister après le jugement et par son acte de la purification des hommes se résoudra dans sa matière préexistante. On trouve substantiellement la même doctrine dans Bède le Vénérable, *De temporum ratione*, c. LXIX, *P. L.*, t. XC, col. 574; Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLVII, q. III; Pierre de la Palu, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLVII, q. I; D. Soto, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLVII, q. IV, a. 1, 2; Pierre Lombard lui-même, *loc. cit.*, et quelques autres moins connus. Nous ne nous y attarderons pas, puisqu'elle doit être exposée plus amplement à l'art. FIN DU MONDE.

Suarez et Bellarmin, par leur critique plus ferme et plus fine, font faire un pas de plus à la question du feu du jugement. Très certainement, pour eux, le feu ne peut être considéré comme l'instrument du jugement de Dieu. Examinant la doctrine attribuée à certains Pères, voir plus haut, col. 2241 sq., Suarez, *In III[am] Sum. S. Thomæ*, disp. LVII, sect. I, n. 8, dit nettement que cette doctrine renferme une erreur manifeste, à moins qu'on ne l'explique en bonne part. Affirmer que *tous* les justes doivent être purifiés (remarquons cependant que les Pères ne disent pas absolument *purifiés*, mais *éprouvés*) par le feu du jugement avant d'arriver à la béatitude, c'est affirmer une hérésie, directement opposée à la vérité catholique. C'est une hérésie de l'affirmer : 1° de ceux qui, possédant la grâce, n'ont jamais commis la moindre faute vénielle, comme la très sainte Vierge et les petits enfants morts avec la grâce du baptême; 2° des martyrs, dont les fautes sont remises quant à la coulpe et quant à la peine, et, en général, de tous ceux qui meurent immédiatement après avoir reçu le baptême. Des autres, on doit affirmer d'une façon certaine qu'il leur est *possible* de satisfaire complètement pour leurs péchés, dès cette vie; dire qu'*en fait* personne ne rachète ses fautes complètement serait téméraire et sans fondement sérieux. D'ailleurs, même pour les pécheurs morts en état de grâce, il n'est pas nécessaire qu'un feu purificateur s'attaque à leur être au jour du jugement; leur âme, en effet, a été purifiée au purgatoire, et, d'après la croyance commune de l'Église, cette purification suffit, le corps n'ayant été que l'instrument de l'âme dans l'acte du péché, et étant déjà assez puni par la corruption et la mort.

Cela dit — et notons encore une fois que tout ce raisonnement ne vaut que dans l'hypothèse d'un feu purificateur pour *tous* les justes, sans exception — Suarez explique en bonne part les affirmations citées de saint Hilaire, de saint Ambroise et de saint Jérôme.

Il faut comprendre leurs paroles en un sens *négatif* : le feu de l'enfer, parce qu'il respectera les élus, sera comme une preuve de leur sainteté. D'ailleurs, il est possible que ces docteurs parlent du feu du purgatoire, qui n'atteint, parmi les justes, que ceux qui pourraient encore avoir besoin de purification; peut-être aussi n'ont-ils envisagé que l'hypothèse d'un feu métaphorique, fait de tribulation et d'angoisse.

Sur la question du feu réel du jugement, par lequel tous, justes et impies, devraient passer, Bellarmin, *De purgatorio*, l. II, c. I, est aussi affirmatif que Suarez : cette doctrine, entendue sans restriction, serait manifestement erronée. Mais, Origène excepté, les autres Pères doivent s'expliquer dans un sens orthodoxe; saint Hilaire, saint Jérôme et saint Ambroise, *In ps. CXVIII*, serm. XX, ont parlé du feu métaphorique du jugement; Lactance et saint Ambroise, dans les autres textes cités, parlent du feu du purgatoire, et en un certain sens on peut *tolérer* l'affirmation que les justes passent par le feu du purgatoire, pourvu qu'on entende ce passage *matériellement* et non *formellement*. Il s'agirait donc, dans la pensée de Bellarmin, d'une épreuve dont le feu serait l'instrument réel; néanmoins, ajoute-t-il, *hanc sententiam, quæ docet omnes transituros per ignem, licet non omnes lædendi sint ab igne, nec auderem pro vera asserere, nec ut errorem improbare.*

Quant au feu qui accompagne le jugement, Suarez, *loc. cit.*, n. 6, s'appuyant sur l'autorité de saint Augustin, *De civitate Dei*, l. XX, c. XXX, n. 5, *P. L.*, t. XLI, col. 708, pense qu'il est réel, mais qu'il sera, dans ses effets, *postérieur* au jugement. Comment concilier la scène grandiose du jugement avec les ravages du feu de la conflagration, la purification du monde déjà accomplie et les imprécations des damnés non encore jugés? Toutefois il concède que *le feu de l'enfer* pourra dès la résurrection, donc avant le jugement, saisir les corps des damnés, *loc. cit.*, n. 10. Ainsi l'on pourrait dire que ce feu sert à distinguer, au jugement, les bons d'avec les mauvais. Pour Suarez, le feu précédera le Christ, dans le but de terrifier davantage les mauvais et de faire resplendir la majesté du juge. Qu'il s'agisse d'un feu réel, Suarez croit pouvoir le déduire avec assez de probabilités des passages suivants, Ps. XLIX, 3; XCVI, 3; II Thess., I, 7, 8; mais cette déduction ne s'impose pas. Voir col. 2239.

Les théologiens contemporains en sont restés à peu près à la position des scolastiques. Ils admettent, peut-être sur l'autorité du *Catéchisme du concile de Trente*, l. I, c. II, n. 6, qu'avant le jugement, les hommes mourront tous sans exception; cette opinion, dit le cardinal Billot, *De novissimis*, Rome, 1908, q. VII, th. XII, est *longe probabilior*; voir cependant F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 504, note 3; et bien que Suarez, *loc. cit.*, n. 4, n'admette pas la nécessité de recourir au feu pour provoquer la mort des derniers hommes, c'est à l'explication de saint Thomas que l'on s'en tient encore généralement. De même, les théologiens admettent que le feu de la conflagration purifiera les derniers justes qui n'auront pas le temps de passer au purgatoire; c'est en ce sens qu'ils interprètent généralement I Cor., III, 13-15. Voir FEU DU PURGATOIRE. Mais il convient, quelle que soit l'opinion particulière qu'on professe sur ces deux points, de signaler ici que cette manière de voir ne s'impose pas et que certains exégètes la considèrent comme plus difficilement conciliable avec le sens littéral de I Thess., IV, 15. Cf. I Cor., XV, 52-53. Voir F. Prat, *op. cit.*, p. 504-509, et MORT. En tous les cas, la doctrine de Suarez, n'admettant qu'un feu postérieur au jugement, supprime toute difficulté en laissant le champ ouvert aux hypothèses théologiques concernant ces points spéciaux librement débattus.

Les commentateurs du Maître des Sentences, l. IV, dist. XLVII; Suarez, *In III[am] Sum. S. Thomæ*, disp. LVII, sect. I; Bellarmin, *Controversiæ, De purgatorio*, l. II, c. I; L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1896; Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1909, t. I, II; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. I, note G; t. II, p. 514; Knabenbauer, *Commentarius in prophetas minores*, Paris, 1886, t. II; Cornely, *Commentarius in S. Pauli apostoli epistolas*, Paris, 1892, t. II; G. Anrich, *Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer*, dans *Theologischen Abhandlungen*, Tubingue, 17 mai 1902.

A. MICHEL.

3. FEU DU PURGATOIRE. Tout ce qui concerne la durée et l'intensité du feu du purgatoire sera étudié à l'art. PURGATOIRE. Sur la nature et le mode d'action du feu du purgatoire, il suffit d'appliquer les principes énoncés à l'art. FEU DE L'ENFER. La seule question que l'on doive aborder présentement est celle de la *réalité* du feu du purgatoire. Nous laissons délibérément de côté les théories protestantes et rationalistes qui nient, non seulement l'existence du feu, mais encore celle du purgatoire lui-même. Pour donner au problème sa portée exacte, nous devons donc : 1° exposer la négation de l'Église grecque; 2° discuter cette négation à la lumière de la tradition; 3° conclure.

I. NÉGATION DE L'ÉGLISE GRECQUE. — La question du purgatoire, telle qu'elle se pose entre l'Église latine et l'Église grecque, est très complexe; elle sera traitée à l'art. PURGATOIRE. Il ne s'agit ici que de la réalité du feu du purgatoire. Le problème est dès lors singulièrement simplifié, car, quelles que soient les différentes conceptions des théologiens grecs sur le purgatoire (qu'ils admettent en réalité, bien qu'ils le nient souvent en paroles), tous semblent d'accord pour affirmer que la peine des sens n'y est point causée par un feu véritable; pour eux, il n'y a pas de feu expiatoire hors de l'enfer.

1° *Position doctrinale des grecs relativement au feu du purgatoire.* — Les discussions entre latins et grecs, touchant le purgatoire, remontent au XIIIe siècle, mais c'est seulement au concile de Ferrare-Florence (1438) que, pour la première fois, la divergence relative au feu éclate nettement entre les deux Églises. Les grecs avaient réuni leurs arguments contre le feu du purgatoire dans un libelle Περὶ καθαρτηρίου πυρός, exhibé par eux, d'abord à Bâle, ensuite à Ferrare, et qui fut faussement attribué au moine Barlaam. Arcudius, *De igne purgatorio adversus Barlaam*, Rome, 1637, en a reproduit le texte qu'il réfute ensuite. Voir t. I, col. 1773. Des déclarations de Marc d'Éphèse et de Bessarion, il résulte que la divergence porte, non sur la réalité d'une peine temporelle dans l'autre vie, mais sur sa nature. Au nom des grecs, Marc s'exprime ainsi : *Itali et in præsenti sæculo ignem fatentur, purgationemque per ignem* (le feu temporaire, avant la fin du monde) *et in futuro ignem fatentur, non tamen purgatorium, sed æternum* (le feu de l'enfer, éternel, mais non purificateur)... *At Græci, in futuro tantum* (c'est-à-dire dans l'éternité, après la fin du monde) *opinantur ignem : pœnamque animarum temporaneam, quod scilicet peccatis obnoxiorum animæ in locum abeant tenebricosum, in locum mœroris, in quo ad tempus versentur in mœrore et pœnis, divino lumine privatæ; purgentur vero... precibus et sacrificiis sacerdotum, ac eleemosynis, non autem igne; neque enim Græci fatentur actionem ignis, ut Itali; sed operatur tantum oratio, deprecatio et eleemosyna. Est igitur hæc inter eos differentia : Græci enim pœnam, mœrorem et locum pœnæ asserunt, SED NON PER IGNEM, Itali*

vero pœnam purgationemque PER IGNEM. Mansi, *Concil.*, t. XXXI, col. 888. Les mêmes déclarations furent faites par le diacre Jean Eugenicus, frère de Marc Eugenicus d'Éphèse, dans son écrit contradictoire lancé contre le synode. Le texte grec de l'écrit de Jean se trouve à Munich, bibliothèque royale, *Cod. græc.*, n. *256*, fol. 360-402. On en trouvera les passages importants, dans le texte original, dans Valentin Loch, *Das Dogma der griechischen Kirche vom Purgatorium*, Ratisbonne, 1842, p. 113-115; en latin, dans Allatius, *Consensio utriusque Ecclesiæ occidentalis et orientalis circa dogma de purgatorio*, dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. XVIII, col. 427.

L'opinion des grecs ne fut pas condamnée à Florence : elle n'était d'ailleurs que l'écho de l'enseignement de leurs plus célèbres auteurs d'alors, par exemple, du patriarche Nicéphore Calliste, qui nie toute réalité, même en enfer, après la résurrection, des peines corporelles (les erreurs de Nicéphore Calliste ont été insérées dans le *Triodi*, au synaxaire du samedi de la Septuagésime), de Siméon de Thessalonique qui, admettant au contraire la réalité du feu de l'enfer après la résurrection, ne conçoit, avant le dernier jour, qu'un feu métaphorique : ...ψυχὰς ἐν φλογὶ τιμωρεῖσθαι, νοητῶς τοῦτό φησι, καὶ τὸ εἶναι ὡς δεσμίους τὰς ψυχὰς ἐν τόπῳ τινὶ ὡς καταδεδικασμένας βλεπομένας, καὶ τῷ πυρὶ τῆς συνειδήσεως φλέγεσθαι. *Responsa ad Gabrielem Pentapoletanum*, q. IV, *P. G.*, t. CLV, col. 844-845.

Aussi les professions de foi des siècles suivants pourront parler des peines temporelles dont les âmes seront délivrées, avant le jour du jugement, par le secours de nos prières; mais le *feu* du purgatoire sera ou passé sous silence, ou exclu positivement.

Aux temps où les protestants essayèrent d'amener à eux les grecs schismatiques (1573) et où des théologiens comme Chytrée affirmaient à Wittemberg que la liturgie grecque ne comportait pas la croyance à la purification des âmes après la mort, le cardinal Claude Guisano interrogea par écrit, sur douze points de leur doctrine, des grecs pieux et instruits habitant Venise. Voici la question IXe, avec sa réponse, lesquelles nous apprennent en quel sens métaphorique on peut entendre le feu du purgatoire dans l'Église orientale. Q. IX. *Creduntne Græci purgatorium quemdam ignem esse, quo prius animæ purgentur, quam in cælum veniant?* R. *Breviter ad hoc etiam tibi respondemus... Nequaquam post mortem et ex hac vita discessum restare purgatorium quemdam ignem credimus. Nam psalmorum auctor ait : Quis apud inferos confitebitur tibi? quasi dicat : nemo.* TENTATIONES *quidem illas quas IN HAC VITA EXPERIMUS QUASI PURGATORIUM QUEMDAM IGNEM esse statuimus.*

Et, dans la réponse à la question X^e^, reprenant la même distinction que Marc d'Éphèse au concile de Florence, les correspondants du cardinal affirment que, si certaines âmes, après leur séparation d'avec le corps, doivent encore être purifiées avant d'entrer au ciel, à coup sûr *elles ne souffrent pas du feu: Eorum animæ, quorum quasi media quædam conditio est, qui scilicet mortiferis in peccatis diem extremum non clauserunt; horum, inquam, animæ creduntur a nostris ejusmodi delictorum ratione purgari,* NON PER PURGATORIUM QUEMDAM IGNEM...; *nonnullæ in ipso diremptu a corpore per solum metum, ut Gregorius ille cognomento Theologus pronuntiat* (cf. *Orat.*, XL, n. 36, *P. G.*, t. XXXVI, col. 409); *nonnullæ post diremptum a corpore, fortassis etiam apud orcum detentæ,* NON QUOD IN IGNE SUPPLICIOVE SINT, *sed velut in carcere et vinculis coerceantur.* Sigismond de Herberstein, dans *Commentarius rerum Moscovitarum*, Bâle, 1583. Cf. Loch, *op. cit.*, p. 86-87. La même doctrine est reprise par Manuel le Rhéteur († 1551), dans sa *Refutatio decem capitum.* Bibliothèque du Vatican, *Cod. græc., 1447*, p. 277. Cf. Loch, *op. cit.*, p. 117-118.

Métrophane Critopoulos, patriarche d'Alexandrie († 1639), dans sa profession de foi intitulée : Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς, édit. et trad. latine de Jean Horneck, Helmstadt, 1661, voir Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle*, Paris, 1894, t. II, p. 136, exclut des peines temporelles de l'autre vie la peine du feu. Il ne conçoit qu'une peine spirituelle : Λέγει τοίνυν ἡ ἐκκλησια τὴν ἐκείνων ποινὴν μὴ ὑλικὴν εἶναι, εἶτ' οὖν ὀργανικήν, μὴ διὰ πυρός. Loch, *op. cit.*, p. 96. Sur l'autorité à accorder à la confession de foi de Critopoulos, voir A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, Florence, 1911, p. 568 sq.

Pierre Moghila (1596-1646) ou plutôt le catéchisme ou profession de foi qui porte son nom, Ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς πίστεως τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς, Amsterdam, 1662, part. I, q. XLVI, voir Legrand, *op. cit.*, Paris, 1895, t. III, p. 38-40, ne parle du feu du purgatoire que pour le nier :

D. Πῶς πρέπει νὰ γροιαοῦμεν διὰ τὸ πῦρ καθαρτήριον;

R. Οὐδεμία Γραφὴ διαλαμβάνει περὶ αὐτοῦ νὰ εὑρίσκεται δηλαδὴ κἂν μιᾷ πρόσκαιρος κόλασις καθαρτικὴ τῶν ψυχῶν, ὕστερα ἀπὸ τὸν θάνατον· μάλιστα ἡ γνώμη τοῦ Ὠριγένους διὰ τοῦτο κατεκρίθη ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας εἰς τὴν δευτέραν σύνοδον τὴν ἐν Κωνσταντινουπόλει.

Que faut-il penser du feu du purgatoire ?

Aucun passage de l'Écriture n'enseigne qu'il y a, après la mort, un châtiment corporel destiné à purifier les âmes; c'est surtout pour avoir soutenu une doctrine semblable qu'Origène fut condamné par l'Église au IIe concile de Constantinople.

Voir Kimmel, *Libri symbolici Ecclesiæ orientalis*, Iéna, 1848, p. 136.

Au début du XVIIIe siècle, même note dans la profession de foi de Chrysanthe, patriarche de Jérusalem, profession de foi solennellement approuvée par le synode de Constantinople (février 1727). L'art. 7 est ainsi conçu, voir Mansi-Petit, *Concil.*, t. XXXVII, col. 899, 901 :

Καταρτικῷ δὲ ὅλως πυρὶ προσομιλεῖν τὰς τῶν ἀποιχομένων ψυχὰς καὶ δι' αἱτισμῶν καὶ βασάνων καθαίρεσθαι, ὡρισμένοις τε καιροῖς καὶ ὡρισμέναις εὐπρεπείαις κατὰ βουλὴν ἀνθρώπου κεκαθαρμένας οὕτω τοῦ πυρὸς ἀπαλλαττεσθαι τοῖς εὐσεβῶς φρονοῦσιν οὐδόλως χρὴ πιστεύεσθαι.

Ce qu'un esprit orthodoxe ne doit croire en aucune façon, c'est que les âmes des défunts soient soumises à un feu purificateur, et que, à une date déterminée et par des bonnes œuvres déterminées, de par la volonté d'un homme, ces âmes soient délivrées du feu.

On retrouve la même négation au cours des pourparlers engagés entre anglicans et orthodoxes pour la fusion de leurs Églises. Voir Mansi-Petit, *Concil.*, t. XXXVII, col. 389, 390, 432.

C'est sur cette divergence très réelle, et avouée, et dans laquelle la foi n'est pas engagée — la liberté laissée aux grecs par le concile de Florence en est la preuve — que se rejettent de nos jours les Orientaux pour trouver, dans la doctrine du purgatoire, un nouveau motif de séparation d'avec l'Église romaine. L'archevêque Platon, de Moscou (1812), dans son Ὀρθόδοξος διδασκαλία, ἤγουν σύνοψις τῆς χριστιανικῆς θεολογίας, Munich, 1834, § 28, p. 120, appelle le feu du purgatoire « un produit de l'imagination papiste : » Αὐτοὶ (οἱ Παπιστοὶ) πιστεύουσι καθαρτήριον πῦρ γέννημα τῆς ἰδίας αὐτῶν φαντασίας. Et la confusion qu'ils établissent entre feu du purgatoire et purgatoire lui-même n'est pas de nature à faciliter le rapprochement. Aussi l'on n'a pas été étonné d'entendre le patriarche Anthime VII, dans sa réponse, Constantinople, 22 septembre 1895, à l'encyclique de Léon XIII, accuser « l'Église papale, à partir du XIIe siècle et dans la suite, [d'avoir], par décision du pape statuant seul en son nom, comme revêtu de tous les pouvoirs, *beaucoup innové relativement au feu du purgatoire*, » n. 12.

En résumé, il n'existe pas, pour les grecs, de feu réel au purgatoire; tout au plus pourrait-on appeler feu métaphorique l'expiation que les âmes, non encore admises au bonheur parfait du ciel, sont obligées de subir. Tel est le point très précis qui divise, dans la question du purgatoire, l'Église occidentale et l'Église orientale, au moins depuis le schisme. Ce point a été nettement indiqué, après Marc d'Éphèse au concile de Florence, par Élie Minias de Zacynthe, dans son Πέτρα σκανδάλου, Leipzig, 1718. Sur cet ouvrage, voir Palmieri, *op. cit.*, p. 768; Mansi-Petit, *Concil.*, t. XXXVII, col. 125; on en trouvera les extraits relatifs au feu du purgatoire dans Loch, *op. cit.*, p. 143-146.

2° *Raisons apportées par les grecs pour justifier leur négation.* — Il y en a deux principales. Marc d'Éphèse les a développées au concile de Florence : 1. Il est bien suffisant et plus conforme à la nature des esprits de n'admettre au purgatoire que des peines spirituelles. — Nous n'avons pas à discuter ici cette raison, qui pourrait s'appliquer également aux peines de l'enfer, mais qui ne peut prévaloir contre le fait d'une peine corporelle, si cette peine est affirmée dans la révélation. — 2. L'Écriture ne témoigne nulle part de l'existence de ce feu. Le seul texte invoqué par les latins : *ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem*, I Cor., III, 15, ne peut signifier le feu du purgatoire. Il s'agit d'un feu qui *éprouve*, non d'un feu qui *purifie*, δοκιμαστικὸν ἀλλ' οὐ καθαρτικόν. Voir la même interprétation reprise par Bengel, *Novum Testamentum*, Tubingue, 1734, *in h. l.* Ce feu ne peut être que celui qui s'allumera au dernier jour, après lequel il est absurde de rêver un purgatoire; feu qui rendra les élus plus brillants, mais dont l'aliment sera fourni par les péchés des damnés, qui, au milieu des flammes, garderont cependant l'existence : *ipse salvus erit quasi per ignem.* C'est l'interprétation de saint Jean Chrysostome, *In I ad Cor.*, homil. IX, n. 3, *P. G.*, t. LXI, col. 79 : Ζημιωθήσεται. Ἰδοὺ μία κόλασις. Αὐτὸς δὲ σωθήσεται οὕτω δὲ ὡς διὰ πυρός. Ἰδοὺ καὶ δευτέρα. Ὃ δὲ λέγει, τοῦτό ἐστιν· οὐχὶ καὶ αὐτὸς οὕτως ἀπολεῖται, ὡς τὰ ἔργα εἰς τὸ μηδὲν χωρῶν· ἀλλὰ μενεῖ ἐν τῷ πυρί. Cf. *Homil.*, VI, *ad populum*, n. 5, *P. G.*, t. XLIX, col. 88. A mesure que les grecs s'éloignèrent de l'origénisme, dit Marc d'Éphèse, l'exégèse de saint Jean Chrysostome fut de plus en plus universellement admise. On la retrouve chez Théophylacte, *In I Cor.*, *P. G.*, t. CXXIV, col. 604-605 : Τὰ ἔργα μὴ κατὰ Χριστὸν ὄντα τοῦ καταξαγῆναι ἄξια λέγονται ...Σώζεται μέντοι αὐτός, ὁ ἁμαρτωλὸς δηλαδή, τουτέστι σῶος τηρεῖται δίκας αἰωνίους ὑπέχων. C'est l'interprétation de Nicétas Serronius, *Expositio in orationes S. Gregorii Nazianzeni*, orat. XXXIX, *P. G.*, t. CXXVII, col. 1243 : *Igni sempiterno baptizabimini qui... et homines peccato leves aridos* ITA EXCRUCIAT, UT TAMEN NON ABSUMAT; d'Anastase le Sinaïte, *Quæstiones*, LXI, *P. G.*, t. LXXXIV, col. 620. Enfin, toujours d'après Marc d'Éphèse, c'est en ce sens qu'il faut interpréter les textes des Pères latins, saint Ambroise, saint Augustin, saint Grégoire le Grand. Voir Le Quien, *Dissertationes damascenicæ*, diss. V, *P. G.*, t. XCIV, col. 358.

II. DISCUSSION DE L'OPINION DES GRECS. — *I. IL FAUT SÉPARER LA CAUSE DU FEU DU PURGATOIRE DE CELLE DU FEU DE L'ENFER.* — Avant de combattre l'opinion des grecs, il faut d'abord constater qu'elle a été exposée au grand jour devant le concile œcuménique de Florence et qu'elle n'a été l'objet d'aucune prohibition. Plus tard, à Trente, l'Église catholique ne prendra pareillement aucune décision relative à la réalité du feu du purgatoire. En ce qui concerne la réalité du feu de l'enfer, l'unanimité est absolue parmi les grecs et les latins : l'interprétation du *quasi per ignem*, entendu du feu de l'enfer, identique, pour les grecs, au feu de la conflagration générale, en est la meilleure preuve. Aussi, à notre avis, le devoir du théologien catholique est de rappeler cette tolérance de deux conciles œcuméniques en faveur de l'opinion négative des grecs, et, par suite, de séparer la cause du feu de l'enfer de celle du feu du purgatoire. Plusieurs théologiens y répugnent, par exemple, Vasquez, *In I^am^ Sum. S. Thomæ*, disp. CCXLIII, c. I, qui trouve dans la tolérance laissée à Florence une confirmation que « rien n'a encore été défini touchant la réalité du feu de l'enfer. » Or, en identifiant ces deux causes, quelle que soit d'ailleurs l'improbabilité de l'opinion orientale, on risque de faire erreur par rapport à la note théologique à donner à la doctrine du feu métaphorique de l'enfer, qui n'est plus une *opinion tolérable*. Voir FEU DE L'ENFER, col. 2217 sq. Il vaut donc mieux dire simplement avec le cardinal Billot : *Animadvertes separatam esse causam ignis purgatorii et ignis inferni, et si qua est incertitudo quoad primum, nonnisi immerito extendi ad secundum... Græci* (au concile de Florence) *explicite confitebantur verum ac corporeum ignem inferni, et ignem purgatorii ideo præcise negabant, quia locum apostoli quem nos tanquam de purgatorio dictum accipimus, ipsi intelligebant de inferno. Ex hoc igitur quod concilium, in re inter Græcos et Latinos tunc controversa, ab omni definitione abstinere voluit, nullum argumentum accipere licet, quo veritas ignis infernalis tot Scripturæ auctoritatibus inculcata, quacumque tandem ratione aut labefactetur aut diminuatur. De novissimis*, q. IV, th. VII, § 1.

II. SENS DE IGNIS *DANS I COR., III.* — Nous n'avons pas à faire ici l'exégèse complète de I Cor., III, 13-15; on la trouvera à PURGATOIRE. Il nous suffit, pour la question du feu, de rappeler que l'interprétation de saint Jean Chrysostome et des grecs qui l'ont suivi est loin d'être acceptée par les exégètes. Un seul moderne, Adalbert Maier, *Commentar über den ersten Korintherbrief*, Fribourg-en-Brisgau, 1857, l'adopte; tous les autres, catholiques et non catholiques, sont unanimes à la rejeter, et lui opposent le raisonnement des contradicteurs de Marc d'Éphèse au concile de Florence : *vocem salvus erit* (σωθήσεται) *in tota Scriptura salutem, auxilium, liberationem a malo, refrigerium et similia denotare, nusquam vero aliquod malum.* Voir Mansi, *Concil.*, t. XXXI, col. 489. On ne comprendrait pas que saint Paul oppose ζημιωθήσεται, *detrimentum patietur*, à σωθήσεται, *salvabitur*, si l'un et l'autre terme signifiaient la peine du feu. Cornely, *Commentarius in S. Pauli apostoli epistolas*, Paris, 1890, t. II, p. 91.

Il ne s'agit pas non plus du feu métaphorique de la tribulation, interprétation secondaire chez saint Augustin, *De fide et operibus*, XXVII; *Enchiridion*, c. LXVIII, *P. L.*, t. XL, col. 216, 264; *De civitate Dei*, l. XXI, c. XXVI, n. 2, *P. L.*, t. XLI, col. 743, 744; chez saint Grégoire le Grand, *Dial.*, l. IV, c. XXXIX, *P. L.*, t. LXXVII, col. 396; ni probablement du fe métaphorique du jugement sévère de Dieu, interprétation de Cajetan, *In epistolas Pauli*, Paris, 1542. Cette opinion a eu de nos jours la faveur de beaucoup de protestants, par exemple, de Godet, qui, dans le

feu, voit « les terreurs du jugement dernier, la honte de cette révélation, l'effroi causé par le regard du juge indigné. » *Commentaire sur la Ire Épître aux Corinthiens*, Paris, 1885, t. I, p. 174. Le P. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. I, note G, p. 138; le P. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, t. IX, n. 590, inclinent également vers le sens du feu métaphorique du jugement. Bellarmin, *Controversiæ, De purgatorio*, l. I, c. V, *Opera*, Paris, 1870, t. VIII, p. 65 sq., veut que le premier feu du ℣. 13 soit le feu de la conflagration générale, le second, le feu métaphorique du jugement, et que le feu du ℣. 15 soit le feu réel du purgatoire. Estius, *Comment. in omnes S. Pauli epistolas*, Mayence, 1858, t. I, p. 409, apprécie sévèrement cette exégèse : *Aliis absurdum haud immerito videtur, apostolum in uno contextu paucorum verborum tam varie loqui de igne. Nec facile quisquam sibi persuaserit tertio loco purgatorium ignem significari, si primo et secundo loco diversus ignis significatus fuerit.*

On concède généralement aux grecs et à nombre d'auteurs acatholiques, voir, par exemple, Meyer et Godet, qu'il ne s'agit pas *directement* dans ce texte du feu du purgatoire, car le feu du purgatoire « purifie, mais n'éprouve pas... et il n'a aucune action sur les œuvres excellentes représentées par l'or, l'argent et les pierres de prix. » F. Prat, *op. cit.*, t. I, p. 138. La plupart des Pères, des théologiens et des exégètes voient dans le feu dont parle saint Paul le feu de la conflagration qui s'allumera au jour du Seigneur (au jugement), c'est-à-dire le feu de la conflagration *en tant qu'il se rapporte au jugement* qui éprouve les œuvres des hommes, et en tant qu'il servira de feu purificateur pour les derniers justes encore non entièrement purifiés. Voir Estius, *loc. cit.*, p. 409 sq. Nous avons déjà pressenti que telle était la doctrine des Pères qui ont admis un feu réel au jugement, voir Feu du jugement, col. 2243, et avons laissé entendre que cette façon de parler pourrait bien n'être que la première expression de la croyance catholique au feu du purgatoire; on justifiera plus loin cette manière de voir. A ces Pères, il faut ajouter saint Augustin qui, expliquant I Cor., III, 13-15, formule nettement l'hypothèse du feu réel purificateur qui, après la mort, tourmentera plus ou moins longtemps certains fidèles d'ailleurs sauvés en principe : *nonnullos fideles per ignem quemdam purgatorium, quanto magis minusve bona pereuntia dilexerunt, tanto tardius citiusque salvari, Enchiridion*, c. LXIX, *P. L.*, t. XL, col. 265; cf. *De civitate Dei*, l. XXI, c. XXVI, *P. L.*, t. XLI, col. 745; *In ps. XXXVII*, 3, *P. L.*, t. XXVI, col. 397; S. Jérôme, *In Matth.*, III, 12, *P. L.*, t. XXVI, col. 30; *Adversus Jovin.*, l. II, n. 22, *P. L.*, t. XXIII, col. 317 sq.; S. Grégoire le Grand, *Dial.*, l. IV, c. XXXIX, *P. L.*, t. LXXVII, col. 397; *In ps. pæn.*, I, 1, *P. L.*, t. LXXIX, col. 553. Cf. S. Hilaire, *In Matth.*, c. II, n. 4, *P. L.*, t. IX, col. 926.

La transition logique du feu de la conflagration au feu du purgatoire, soupçonnée par saint Augustin, a été formulée par les théologiens postérieurs, et ainsi I Cor., III, 13-15, argument direct en faveur du feu de la conflagration, est devenu un *argument indirect* en faveur du feu réel du purgatoire. Voici le raisonnement dans sa substance : le feu de la conflagration dernière, étant placé aux confins de la vie présente et de la vie éternelle, aura, pour ainsi dire, une double action : en tant qu'il termine la vie présente, il s'attaquera à tous et à tout, brûlera et détruira les bons et les mauvais dans leur vie corporelle, et, en ce sens, il ne sera pas le feu qui éprouve, en tant qu'il appartient déjà à la vie future, instrument de la divine justice, il punira et purifiera les âmes des derniers justes dont il aura causé la mort. *A parti*, on peut donc inférer logiquement qu'après le jugement particulier, qui sera le « jour du Seigneur » pour chacun des hommes, pareille purification sera nécessaire aux âmes non complètement encore dégagées des souillures du péché. Voir S. Thomas, *Opusc.*, III, c. IX; Estius, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXI, § 1; Vasquez, *In Iam IIæ Sum. S. Thomæ*, disp. CXLVII, c. I; Suarez, *De sacramentis*, part. II, disp. XLV, sect. I; Billot, *De novissimis*, q. IV, th. V, § 2, et tous les théologiens et exégètes cités par Cornely, *op. cit.*, p. 89. Mais il faut ajouter que l'argument n'est pas apodictique et ne présente qu'une valeur de probabilité. L'opinion qui n'admet dans I Cor., III, qu'un feu métaphorique du jugement reste conciliable avec la doctrine catholique du purgatoire et de ses preuves scripturaires. Voir Pesch, *loc. cit.*, et Purgatoire.

III. LA TRADITION ET LE FEU RÉEL DU PURGATOIRE. — La vraie preuve de la réalité du feu du purgatoire repose sur la tradition. Nous examinerons successivement : 1° la tradition primitive du feu du jugement; 2° les affirmations de l'Église grecque relatives au feu purificateur; 3° les affirmations de l'Église latine.

1° *Le feu du jugement.* — Il nous semble que ce soit là la première formule de la croyance au feu réel du purgatoire. Le feu réel du jugement prend, en effet, chez les auteurs qui en parlent, tous les caractères d'un feu purificateur. Or, même en admettant que ce feu soit strictement l'instrument du jugement, cette croyance à un πῦρ καθαρτικόν témoignerait en faveur de la réalité du feu du purgatoire, au moins à l'heure du jugement; et nous pourrions lui appliquer le raisonnement que les théologiens tiennent, voir ci-dessus, à l'égard de I Cor., III. Mais nous sommes d'avis qu'il y a ici, chez les Pères qui ont soutenu la réalité du feu du jugement, une simple erreur de perspective, erreur commune à leur époque. La croyance presque unanime des cinq premiers siècles reculait jusqu'après le jugement l'entrée des justes au paradis, des méchants en enfer. Voir Feu de l'enfer, col. 2208. La situation des âmes jusqu'à la fin du monde n'était pas bien définie et les Pères qui en parlent ne s'en expliquent qu'en termes assez vagues. On trouve déjà l'exposé de cette situation imprécise dans le pseudo-Athanase, *Quæstiones ad Antiochum ducem*, q. XX, *P. G.*, t. XXVIII, col. 610, dans Diadoque de Photice, *De perfectione spirituali*, c. C, *P. G.*, t. LXV, col. 1211. Au concile de Florence, Marc d'Éphèse, voir Mansi, *Concil.*, t. XXXI, col. 489; et *P. G.*, t. CLX, col. 185 (dans les réfutations du patriarche Grégoire Mammas), témoigne que beaucoup de grecs adoptent encore cette opinion, et par là, comme le remarque Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, Paris, 1876, t. XI, p. 397, s'expliquent les divergences, surtout verbales, qui régnaient entre eux. On retrouve la même affirmation dans la confession de Moghila, part. I, q. XLVIII, Kimmel, *op. cit.*, p. 138, au synode de Constantinople, 1722-1724, c. V, Mansi-Petit, *Concil.*, t. XXXVII, col. 199-202; et tout récemment encore, *Journal de Genève*, 20 janvier 1910, le métropolite grec-orthodoxe de Beyrouth, Mgr Gérasime Massarra, reprenait la même thèse, qu'il prétend être encore la croyance actuelle de l'Église grecque : « Il est notoire, dit-il, que notre sainte Église croit ce qu'ont dit les anciens Pères, à savoir que *les âmes des justes jouissent de la félicité dont les âmes sont capables.* Ce qui veut dire que l'*état des âmes* dans l'espace de temps qui va de la mort au jugement (dernier) est l'*état d'individus réservés au jugement d'un juge juste*; l'innocent d'entre eux est *bienheureux par la conscience de son innocence* et le coupable est *malheureux par la conscience de sa*

culpabilité. » Telle est encore, sous une autre forme la thèse actuellement professée par M. Dyovouniotis, de l'université d'Athènes, Ἡ μέση κατάστασις τῶν ψυχῶν, Athènes, 1904, p. 70-71. S'il en est ainsi, il faut bien reconnaître que, de toute nécessité, la doctrine du feu purificateur, antérieur à l'admission des âmes au paradis, doit, elle aussi, refléter l'éloignement de perspective générale, et que l'action de ce feu, dans l'hypothèse des grecs, ne peut se concevoir qu'au jugement dernier. Sans doute, une telle hypothèse est aujourd'hui inadmissible, puisqu'elle a été solennellement réprouvée à Florence, et l'on sait que la plupart des grecs, Bessarion en tête, ont admis cette réprobation; mais il est tout à fait logique de supposer que, dans les premiers siècles, elle a influencé la croyance, encore assez rudimentaire, au feu du purgatoire et qu'elle a abouti à la théorie du feu réel du jugement. Tel est le motif qui nous fait croire que cette doctrine primitive du feu réel du jugement n'est que la première forme de la croyance au feu réel du purgatoire.

2° *La tradition grecque.* — D'ailleurs, il n'est pas vrai, quoi qu'en ait dit Marc d'Éphèse, que la tradition grecque ignore complètement la doctrine du feu purificateur, même avant le jour du jugement. Sans doute, beaucoup des grands docteurs, et en particulier, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Jean Chrysostome, saint Épiphane, saint Jean Damascène, se sont tus sur le feu du purgatoire (quoique la plupart enseignent qu'il faut prier pour les morts), mais ils ne l'ont pas nié non plus. Par contre, d'autres, et non des moindres, y ont nettement fait allusion ou l'ont explicitement enseigné.

1. *Avant le schisme*, on peut invoquer l'autorité de Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, 14; VII, 6, *P. G.*, t. IX, col. 133, 449; voir Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 358; et celle d'Origène, proclamant, l'un et l'autre, la nécessité, pour les justes, d'être purifiés par le baptême de feu avant d'entrer au ciel. Voir Feu du jugement, col. 2241; Atzberger, *op. cit.*, p. 405; G. Anrich, *Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer*, dans *Theologischen Abhandlungen*, Tubingue, 17 mai 1902. Mais ces deux écrivains ecclésiastiques sont suspects aux grecs orthodoxes à cause de leur doctrine de l'apocatastase universelle, condamnée au IIe concile de Constantinople, et dont le feu du purgatoire ne serait, au dire de Marc d'Éphèse et des théologiens grecs modernes, qu'une réminiscence. On trouve aussi des allusions au feu purificateur dans les pseudo-Clémentines. *Recognitiones*, l. IX, 9, 13, *P. G.*, t. I, col. 1404 sq. Voir Atzberger, *op. cit.*, p. 190.

Saint Basile, qui affirme très énergiquement l'existence du feu éternel de l'enfer, *In Is.*, V, 14; X, 20, *P. G.*, t. XXX, col. 392, 549, réservé à ceux qui ne veulent pas faire pénitence, *ibid.*, V, 14, col. 229, reconnaît aussi un autre lieu destiné à la purification des âmes, χωρίον καθαρισμοῦ ψυχῶν, d'où l'ange a pris le charbon ardent qui purifia les lèvres du prophète Isaïe. *Ibid.*, VI, 6, col. 436. C'est là que se trouve le feu purificateur qui consumera les péchés que la pénitence a déjà desséchés comme le foin. *Ibid.*, IX, 16, col. 521. Voir Pesch, *op. cit.*, n. 594. Ἐὰν οὖν γυμνόσωμεν τὴν ἁμαρτίαν διὰ τῆς ἐξομολογήσεως, ἑποιήσαμεν αὐτὴν ξηρὰν ἄγρωστιν, ἀξίαν τοῦ ὑπὸ τοῦ καθαρτικοῦ πυρὸς καταγρωθῆναι ...Ἐὰν μὲν οὖν μὴ γένηται ὡς ἄγρωστις ξηρὰ ἡ ἁμαρτία ἡμῶν οὐ βρωθήσεται ὑπὸ τοῦ πυρός, οὔτε κατακαυθήσεται.

Dans un autre passage, *In Is.*, IV, 4, *P. G.*, t. XXX, col. 341, saint Basile, sur le texte : *Si abluerit Deus sordes filiarum Sion, et sanguinem Jerusalem laverit de medio ejus in spiritu judicii et spiritu ardoris*, expose qu'il y a trois acceptions du baptême : Μήποτε τρεῖς εἰσιν αἱ ἐπίνοιαι τοῦ βαπτίσματος; ὅτε τοῦ ῥύπου καθαρισμὸς καὶ ἡ διὰ τοῦ Πνεύματος ἀναγέννησις, καὶ ἡ ἐν τῷ πυρὶ τῆς κρίσεως βάσανος, ὥστε τὸ μὲν ἁπλύνειν πρὸς τὴν ὧδε ἀπόθεσιν τῆς ἁμαρτίας λαμβάνεσθαι· τὸ δὲ πνεύματι κρίσεως, καὶ πνεύματι καύσεως, πρὸς τὴν ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι διὰ τοῦ πυρὸς δοκιμασίαν... Οἱ μὲν πάντη ἀνήκοοι τῶν θείων μαθημάτων, πρὶν μαθεῖν τὸν λόγον ἡμαρτηκότες, οἱονεὶ ἐῤῥυπωμένοι, τοῦ ἀπὸ τοῦ ὕδατος δέονται καθαρισμοῦ· οἱ δὲ μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ζωὴν ἐπιβουλεύοντες ἑαυτοῖς αἵματι ὄντες ἔνοχοι, τοῦ ἐκ τοῦ πυρὸς δέονται καθαρισμοῦ.

On cite également de saint Basile le texte *De Spiritu Sancto*, XV, n. 36, *P. G.*, t. XXXII, col. 131; mais le sens de ce texte est métaphorique, voir Feu du jugement, col. 2242; pour les autres textes ci-dessus rapportés, le contexte ne permet évidemment pas de restreindre au seul feu du jugement les affirmations de saint Basile relatives au feu purificateur de l'autre vie; encore moins peut-on leur donner une interprétation métaphorique.

Saint Grégoire de Nysse a deux textes qui se rapportent vraisemblablement au feu du purgatoire. Dans le premier, *Oratio de infantibus qui præmature abripiuntur, P. G.*, t. XLVI, col. 168, il se demande si l'âme humaine ὑπέξει τῶν βεβιωμένων τὴν κρίσιν; λήψεται τὴν κατ' ἀξίαν ἀντίδοσιν, ἢ πυρὶ καθαιρομένη κατὰ τὰς τοῦ εὐαγγελίου φωνάς, ἢ τῷ δρόσῳ τῆς εὐλογίας ἐναποψύχουσα. La parabole évangélique (κατὰ τὰς τοῦ εὐαγγελίου φωνάς) à laquelle saint Grégoire fait allusion est celle de mauvais riche, Luc., XVI, 19, ce qui justifie les deux termes de l'alternative, *igni purgata* ou *in rore benedictionis refrigerata.* L'exemple sans doute est mal choisi, et prête à l'accusation d'origénisme, mais la doctrine est exacte.

Dans l'*Oratio de mortuis, P. G.*, t. XLVI, col. 525, après avoir établi, col. 524, que Dieu, voulant conserver à l'homme sa liberté et cependant enlever de lui le mal du péché, lui laisse le choix entre se purifier dès la vie présente par les prières et la pratique de la vertu, ou expier après la mort, dans la fournaise du feu purificateur, διὰ τῆς τοῦ καθαρσίου πυρὸς χωνείας, saint Grégoire explique comment le pécheur pourra, même sans avoir satisfait ici-bas pour ses péchés, entrer au ciel : ἄλλως μετὰ ταῦτα βουλεύσεται πρὸς τὸ κρεῖττον, μετὰ τὴν ἐκ τοῦ σώματος ἔξοδον γνοὺς τῆς ἀρετῆς τὸ πρὸς τὴν κακίαν διάφορον, ἐν τῷ μὴ δύνασθαι μετασχεῖν τῆς θειότητος, μὴ τοῦ καθαρσίου πυρὸς τὸν ἐμμιχθέντα τῇ ψυχῇ ῥύπον ἀποκαθήραντος.

Saint Grégoire de Nazianze oppose, *Orat.*, XL, *in sanctum baptisma*, n. 36, *P. G.*, t. XXXVI, col. 411, le feu de l'enfer, vengeur, non purifiant, au feu purificateur, feu métaphorique évidemment, que le Christ, qui est appelé lui-même mystiquement un feu, est venu affirmer sur la terre. Mais Grégoire de Nazianze ne nie pas pour autant la réalité d'un feu purificateur après cette vie, feu qu'il appelle τελευταῖον βάπτισμα, et qui ressemble bien, pour les pécheurs, au feu du purgatoire. Τυχὸν ἐκεῖ τῷ πυρὶ βαπτισθήσονται, τῷ τελευταίῳ βαπτίσματι, τῷ ἐπιπονωτέρῳ τε καὶ μακροτέρῳ, ὃ ἐσθίει ὡς χόρτον τὴν ὕλην, καὶ δαπανᾷ πάσης κακίας κουφότητα. Cf. *Orat.*, III, *ad eos qui ipsum acciverant nec occurrerant*, où l'auteur entend I Cor., III, 13-15, d'un feu purificateur de nos actions. *P. G.*, t. XXXVI, col. 524.

Nous omettons les deux textes attribués à Théodoret, l'un par saint Thomas d'Aquin, *Opuscul.*, I, c. LXIX, l'autre par de Gagnée dans ses scholies des Pères grecs, et reproduits par Nicolaï dans les annotations à la *Somme théologique*, IIIe *Suppl.*, Appendice, *De purgatorio*, q. II, a. 6. Ces deux textes introuvables dans les œuvres de l'évêque de Cyr, semblent apocryphes. Voir la note dans *P. G.*, t. LXXXIV, col. 445.

Au ve siècle, saint Isidore de Péluse exhorte le pécheur à considérer où le mène son inconstance, *Epist.*, l. I, epist. CCCL, *Lampetio, P. G.*, t. LXXVIII, col. 381 : Ὅρα τοίνυν ὅτι πῦρ ἔχει τελευτὴν τὸ ἄθεσμον, ἢ καθαίρον, ἢ εἰς τέλος ἐκκαῖον.

Dans la deuxième moitié du ve siècle, Basile de Séleucie exhorte les pécheurs à détester leurs fautes, à l'exemple de David repentant, *ne maneamus, dum ab igne curemur*, μὴ μείνωμεν θεραπευθῆναι πυρί. *Orat.*, XVIII, *in Davidem, P. G.*, t. LXXXV, col. 225.

Au IXe siècle, Théodore Graptus, *Oratio de dormientibus*, s'exprime ainsi : *Tertium testimonium erat : « ipse vero salvabitur tanquam per ignem; » et dicebant : Ecce hic est salus condemnatorum; in hoc dicit : Illud,* SALVABITUR, *aut intelligitur de condemnatis qui salvantur, hoc est, remanent salvi et integri inter flammas illas æternas; aut intelligitur de illis qui spem salutis possident, quemadmodum et Gregorius Nyssenus dictum illud interpretatus est; licet nonnulli illum calumniati sunt tanquam Origeniani dogmatis asseclam.* Ce court fragment, que Grégoire, hiéromoine de Chios (XVIe siècle), a sauvé de l'oubli en l'intercalant dans sa *Synopsis dogmatum, Bibl. Vatic.*, n. 837, et qui est surtout connu parce qu'Allatius, *op. cit.*, dans Migne, *loc. cit.*, col. 425, n'a eu garde de l'omettre, témoigne de la distinction très nette que faisaient, au IXe siècle, les théologiens grecs entre le feu réel temporaire, celui admis par saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Nazianze, et le feu éternel de l'enfer. Admettre le premier n'est point, pour autant, tomber dans l'origénisme.

Enfin, au Xe siècle, Œcumenius, dans son commentaire de la Ire aux Corinthiens, laisse entendre clairement qu'il s'agit ici d'un feu purificateur destiné à enlever les souillures du péché, dont Dieu seul est parfaitement exempt, *P. G.*, t. CXVIII, col. 676 : Σωθήσεται δὲ γε ἐπωδύνως καὶ αὐτός, ὡς εἰκὸς τὸν διὰ πυρὸς παριόντα, καὶ ἐκκαθαιρόμενον τὸν ἐνόντα αὐτῷ βραχὺν ῥύπον. Θεοῦ γὰρ μόνου, τὸ τελέως ἀναμάρτητον.

Sans doute, ces textes ne sont ni assez nombreux, ni, dans l'ensemble, assez explicites pour former une tradition irréfragable dans l'Église grecque. Mais ils sont suffisants pour démontrer l'inanité des affirmations de Marc d'Éphèse et des auteurs du libelle dit de Barlaam, et la légitimité de la croyance latine.

2. *Après le schisme*, la doctrine catholique du purgatoire garde de nombreux représentants chez les grecs, et quelques-uns même professent encore la croyance au feu purificateur. Tandis que Nil Cabasilas, Gennade, Maxime Planudes, Siméon de Thessalonique et d'autres favorisent, au XIVe siècle, la division des grecs et des latins, d'autres, comme Manuel Calécas († 1410), essaient de toutes leurs forces de ramener la concorde et l'union. Aussi, dans la question du purgatoire, ce théologien s'attache à faire ressortir la vérité de la doctrine des latins. Voici un passage significatif de l'ouvrage *Adversus Græcos*, l. IV, *De igne purgatorio*, dont le texte grec se trouve à la bibliothèque royale de Munich, *cod. gr., 261*, et a été publié en partie par V. Loch, *op. cit.*, p. 34-42; cf. *P. G.*, t. CLII, col. 227, 235 : Ὃν δὴ τόπον πῦρ εἶναί φασιν, οὐκ ἐκεῖνο τὸ πῦρ, ὅπερ πρὸ προσώπου Χριστοῦ ἐν τῇ ἐπιφανείᾳ, ὡς ὁ Δανιὴλ φησίν, ἕλκεται, καὶ ὁ πῦρ ἡ γέεννης ἡ γραφὴ καλεῖ, τοῖς γὰρ ἐν τούτῳ καταχριθεῖσιν, οὐκ ἔστιν ἀνάδυσις, ἀλλ' ἕτερον, ὁ Καθαρτήριον διὰ τὴν κάθαρσιν ὀνομάζεται, καὶ τὸ αθάπερ ἐν χωνευτηρίῳ τοῦ εἰσελθόντας καθαίρεσθαι, καὶ τοῦτο πρὸ τῆς τελευταίας κρίσεως... Loch, p. 37. Et Manuel Calécas donne, quelques pages plus loin, son avis sur le feu du purgatoire, avis motivé par l'interprétation de I Cor., III : Καίτοι γε εἰ τὸ τῆς Γεέννης πῦρ ἐνταῦθα βούλεται λέγειν, πῶς δύνατον ἐν αὐτῷ σωτηρίας ἐπιτύχοντα σωθῆναι· οὐ γάρ ἐστι σωτηρίας τυχεῖν ἐν τούτῳ γενόμενον· ὡς δὲ δῆλον περὶ τοῦ πυρὸς τοῦ καθαίροντος, καὶ δοκιμάζοντος ὥσπερ χρυσὸν ἐν χωνευτηρίῳ τοὺς εἰσιόντας εἶναι τὸν λόγον αὐτῷ· τὸ γὰρ τῆς Γεέννης πῦρ οὔτε καθαιρεῖ τινάς, οὔτε δοκιμάσει. Εἰ δὲ τις τῶν Ἁγίων· τὸ σωθήσεται ὡς διὰ πυρός, τουτέστιν ἐν τῷ πυρὶ μενεῖ, ἐξηγήσατο, οὐδὲν ἐναντίον· τὸ γὰρ καθαιρόμενον καὶ δοκιμαζόμενον ὁπωσοῦν ἐν τῷ καθαίροντι μεῖναι δεῖ, ἵνα τὴν κιβδηλίαν ἀπόθηται· καὶ ἅμα τὸ διὰ πυρὸς εἰρῆσθαι, τὸ λεγόμενον ἐπιδεβαιοῖ· ἡ μὲν γὰρ Διά, διοδόν τινα καὶ κίνησιν ἐμφαίνει. Τὸν δὲ ἅπαξ ἐν τῷ πυρὶ τῆς Γεέννης εἰσελθόντα μένειν ἀεὶ δεῖ. Loch, p. 41.

Et c'est ainsi que l'interprétation de saint Jean Chrysostome ne s'oppose nullement à la doctrine du feu purificateur, et que ni saint Basile, ni saint Grégoire de Nysse, en soutenant cette doctrine, ne sont tombés dans l'origénisme. Quel latin a défendu jamais aussi clairement le dogme du purgatoire et l'opinion du feu purificateur? Cette mentalité latine, plusieurs théologiens grecs la retrouvèrent à l'occasion du concile de Florence. Le patriarche Grégoire surnommé Mammas († 1459), partisan de l'union, réfuta les sophismes de Marc d'Éphèse. Dans son Apologie *Contra Ephesii confessionem, P. G.*, t. CLX, col. 189, il dit expressément : *Cæterum eos etiam qui in hac vita non satisfecerunt, ignis cruciatum ante communem resurrectionem pati* (ὅτι καὶ ἐν πυρὶ κολάζονται πρὸ τῆς κοινῆς ἀναστάσεως) *probabimus ex narratione Patrum.* Nous possédons également la *Defensio quinque capitum synodi Florentinæ*, attribuée à Gennade(Georges) Scholarius, mais en réalité de Joseph de Méthone, *P. G.*, t. CLIX; l'auteur appuie, col. 1260-1261, la doctrine du feu purificateur sur I Cor., III, 13-15, et confirme son explication par l'autorité de saint Basile. Sa pensée n'est pas toujours très nette et laisse percevoir parfois une interprétation métaphorique, mais elle ne laisse pas, en somme, que d'être très favorable à l'opinion des latins. Cf. col. 1227 sq., 1265 sq.

Mais à mesure que les bons effets de l'union proclamée à Florence disparaissent, disparaissent aussi les témoignages en faveur du feu purificateur. Au XVIe siècle, Gabriel Severos, métropolite de Philadelphie, dont Richard Simon a traduit en latin bon nombre d'ouvrages, *Fides Ecclesiæ orientalis*, Paris, 1671, a cependant encore, malgré ses attaques contre le dogme du purgatoire des latins, une affirmation favorable et qui nous est fort utile pour juger de la mentalité grecque par rapport au « feu » de l'autre vie. Dans son traité, *Contra quinque concilii Florentini capita*, Londres, 1624, c. IV, *De purgatorio*, il repousse la conception latine du purgatoire, bien distinct du paradis et de l'enfer; il n'y a pour lui qu'un endroit où les âmes soient châtiées, c'est l'enfer; mais ce lieu renferme divers genres et divers degrés de supplices, le feu éternel, les ténèbres extérieures, les grincements de dents, le ver rongeur qui ne meurt point, etc. A ces tourments sont vouées les âmes pécheresses, les âmes non seulement des impies et des hérétiques, *mais encore des chrétiens qui n'ont pas fait pénitence sur terre et qui cependant se nourrissent de l'espérance d'être délivrées de leurs tourments, grâce au sacrifice de la messe, aux aumônes et aux prières que l'on fait pour eux.* Il ne faut pas appeler ces lieux « purgatoire », pour ne pas paraître accepter de Platon (Phédon) la doctrine de la « purification » des âmes, mais « lieux satisfactoires ». Cette distinction entre la satisfaction qui a pour but unique d'apaiser Dieu et de le rendre propice, et la purification de l'âme, est encore un aspect de la doctrine des grecs, et sera approfondie à l'art. PURGATOIRE; elle ne saurait constituer, au moins dans la forme

que lui a donnée Gabriel Severos, une divergence doctrinale avec les conceptions catholiques; saint Thomas d'Aquin, on le sait, n'admet, dans les âmes du purgatoire, la possibilité d'aucun péché véniel, voir PÉCHÉ; le châtiment est donc tout d'expiation et de satisfaction, et ne « purifie » l'âme que du *reatus pœnæ*. Bien qu'il n'admette pas d'autre lieu de souffrance que l'enfer et qu'il rejette le purgatoire, ou plutôt parce qu'il admet, dans l'enfer, un lieu d'expiation pour les justes, Gabriel Severos acceptera la peine du feu : Ἀρέσκει μοι ὅμως καὶ ἡ γνώμη τινῶν διδασκάλων τῆς δυτικῆς Ἐκκλησίας ο ἵτινες λέγουσιν, ὅτι τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον εἶναι ἐκεῖνο εἰς τὸ ὁποῖον πηγένουσιν αἱ ψυχαὶ καὶ τιμωροῦνται πρὸς καιρόν· τὸ ὁποῖον ὅσον εἰς τὴν αὐτοῦ φύσιν εἶναι αἰώνιον, οὕτω ὑπὸ τοῦ θεοῦ κτισθέν, πλὴν λέγεται καὶ πρόσκαιρον, οὐ κατὰ τὴν φύσιν του, ἀλλα διὰ τὰς ψυχὰς ἐκείνας, αἱ ὁποῖαι λυτρώνονται ἀπ' ἐκειθεν· διὰ δὲ τὰς ψυχὰς τῶν αἰωνιῶς ἐκεῖ κολαζομένων λέγεται αἰώνιον, καὶ παντοτινόν. Loch, *op. cit.*, p. 122; trad. lat. d'Allatius dans Migne, *op. cit.*, col. 426. Cf. Le Quien, diss. V, *P. G.*, t. XCIV, col. 360. Il est évident que l'auteur a en vue la doctrine de saint Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXI, q. I, a. 1, q. II : *locus purgatorii est locus inferior inferno conjunctus, ita quod idem ignis sit qui damnatos cruciat in inferno, et qui justos in purgatorio purgat...*, et ad 1um : *ignis purgatorius est æternus quantum ad suam substantiam, sed temporalis quantum ad effectum purgationis.*

Nous avons tenu à exposer assez longuement l'opinion du métropolite de Philadelphie, parce qu'elle nous fait faire un progrès dans l'intelligence de la doctrine grecque, relative à l'état des âmes, après la mort et avant le jugement dernier. Les âmes ne sont pas dans un lieu distinct de l'enfer; donc il n'y a pas de purgatoire et de feu purificateur; mais elles vont en enfer, et là, certaines d'entre elles du moins peuvent subir temporairement les atteintes du feu éternel. De telle sorte qu'en réalité, tout en niant le feu, on l'accepte, tout comme en s'insurgeant contre le mot de purgatoire, on admet la chose. On examinera à l'art. PURGATOIRE le détail de cette doctrine, qu'on retrouve nettement affirmée dans Joseph Bryennios (XIVe-XVe siècle), *Orat.*, II, *de futuro judicio et beatitudine*, *Opera*, Leipzig, 1768-1784, lequel représente les âmes coupables, que le jugement doit épargner, en compagnie des démons dont les yeux lancent du feu, et dont l'haleine est de feu, πῦρ πνέοντες, πῦρ βλέποντες. Le séjour des âmes en enfer, en compagnie des démons qui les tourmentent, est encore admis par Siméon de Thessalonique, *Responsa ad Gabrielem Pentepolitanum, loc. cit., P. G.*, t. CLV, col. 844, et, moins la compagnie des démons, par Zacarias Gerganos, dans sa Χριστιανικὴ κατήχησις, Wittenberg, 1622, par le synode de Jérusalem de 1672, c. XVIII, Hardouin, *Collectio concil.*, t. XI, col. 255, et par Dosithée, dans sa profession de foi. Kimmel, *op. cit.*, p. 463-464. Cf. *Perpétuité de la foi*, Migne, t. III, col. 1133-1134; Dyovouniotis, *op. cit.*, p. 71. Or, on sait, par Macaire, *Théologie orthodoxe, traduite par un Russe*, t. II, p. 697 sq., que le feu de l'enfer est admis par tous les orthodoxes qui se contentent d'accepter, sans les discuter, les affirmations des textes évangéliques relatifs à ce genre de peine. Mais il ne faut pas nier cependant que tous les auteurs contemporains, comme Macaire, *op. cit.*, t. II, p. 727, tout en admettant la réalité d'une peine ultra-terrestre, refusent à cette peine un caractère satisfactoire; d'autres, comme Androutsos, Δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, Athènes, 1907, p. 408 sq., nient l'existence de toute peine ultra-terrestre.

D'autre part, la liturgie grecque, voir Allatius, *op. cit.*, col. 425, 441, emploie à l'égard des défunts des formules analogues à celles de la liturgie latine : *Eripe ab igne horrendo..., libera ab igne gehennæ..., ab igne æterno*; cf. les prières latines : *Libera me, Domine, de morte æterna; Domine Jesu Christe..., libera animas... de pœnis inferni et de profundo lacu.* Or, ni l'Église latine ni l'Église grecque n'entendent prier pour les véritables damnés condamnés à l'enfer éternel. Faut-il en conclure que ce feu de la géhenne, ce feu éternel n'est autre que le feu du purgatoire, auquel, par une vue rétrospective, on applique des qualifications qui ne lui appartiennent pas? Voir Allatius, *loc. cit.* C'est ce qu'explique le théologien grec catholique Mathieu Caryophylles, dans sa réfutation des blasphèmes de Zacarias Gerganos, Ἔλεγχος τῆς ψευδοχριστιανικῆς κατηχήσεως Ζαχαρίου τοῦ Γεργανοῦ ἀπὸ τὴν Ἄρτην, Rome, 1631, blasph. 47. Voir aussi *Perpétuité de la foi*, Migne, t. III, col. 1135. Nous laisserons présentement de côté l'argument tiré de la liturgie, car les textes concernent surtout l'efficacité de la prière pour les morts et auront leur place normale à l'art. PURGATOIRE. Ce que nous avons dit est suffisant pour démontrer que la croyance au feu du purgatoire n'est nullement contredite, en réalité, par les doctrines de l'Église grecque : il semble, au contraire, qu'elle trouve dans bon nombre d'expressions tirées des auteurs ecclésiastiques grecs, même schismatiques, un solide point d'appui; et ceux qui refusent de souscrire au feu des latins n'opposent ce refus que par crainte de tomber dans l'erreur d'Origène; c'est ce que déclare péremptoirement Manuel le Rhéteur, disciple de Marc d'Éphèse; il affirme que καθαρτήριον πῦρ οὐδ' ὅλως ὑπαρχει μετὰ θάνατον, καὶ τὴν ἐνθένδε ἀπαλλαγὴν καὶ ἀποδίωσιν : Τοῦτο γὰρ τῆς τοῦ Ὠριγένους αἱρέσεως ἐστὶν ἀποκύημα. *Refutatio decem capitum*, bibliothèque Vaticane, *Cod. græc., 1447*, p. 277. Il y a donc, de leur part, erreur d'appréciation touchant notre feu du purgatoire, mais non opposition doctrinale absolue.

3° *La tradition latine.* — La doctrine du feu du purgatoire se trouve implicitement affirmée par les Pères qui ont admis la réalité du feu du jugement, voir col. 2242; Tertullien parle en général des peines du purgatoire, mais n'en précise pas la nature, voir A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 133-134; saint Cyprien, au contraire, connaît déjà le feu purificateur : *Aliud est ad veniam stare, aliud ad gloriam pervenire, aliud missum in carcerem non exire inde donec solvat novissimum quadrantem... pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et* PURGARI DIU IGNE. *Epist.*, X, *ad Antonianum, P. L.*, t. III, col. 786. Mais, à part saint Cyprien et peut-être saint Jérôme, *In Is.*, l. XVIII, c. LXVI, *P. L.*, t. XXIV, col. 677-678, les Pères latins, jusqu'à saint Augustin, identifient encore le feu du purgatoire et le feu du jugement. On sait qu'ils admettent d'ailleurs le dogme du purgatoire, puisqu'ils prêchent la nécessité de prier et de satisfaire pour les morts. Voir PURGATOIRE. C'est saint Augustin qui le premier a formulé nettement l'hypothèse du feu purificateur distinct du feu du jugement dernier, et qui de cette manière a explicité une doctrine jusqu'alors implicitement admise. Tant qu'il avait partagé l'illusion du millénarisme, saint Augustin expliquait I Cor., III, 13-15, du feu du jugement, *In ps. VI*, n. 3; *XXIX*, n. 9; *XXXVII*, n. 3, *P. L.*, t. XXXVI, col. 92, 222, 397; cf. *In ps. CIII*, serm. III, n. 5, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1363; cette explication, incluant l'hypothèse de la purification par le feu, reste donc encore une première affirmation implicite du feu du purgatoire. Mais plus tard, saint Augustin affirme très nettement la purification des âmes, après cette vie, par le feu, quoiqu'il ne présente pas cette doctrine comme absolument certaine : *Si hoc temporis intervallo spiritus defunctorum ejusmodi ignis dicuntur perpeti..., non redarguo quia*

forsitan verum est. De civitate Dei, l. XXI, c. XXVI, n. 4, *P. L.*, t. XLI, col. 745. Commentant le texte de saint Paul, il dit encore : *Tale aliquid etiam post hanc vitam fieri incredibile non est... nonnullos fideles* PER IGNEM QUEMDAM PURGATORIUM... *tardius citiusque salvari. Enchiridion*, c. LXIX, *P. L.*, t. XL, col. 265. Cf. *De Genesi contra manichæos*, l. II, c. XX, n. 30, *P. L.*, t. XXXIV, col. 212; *De octo Dulcitii quæstionibus*, n. 13, *P. L.*, t. XL, col. 156.

La voie est désormais tracée : la tradition latine semblera identifier le purgatoire et le feu du purgatoire, l'existence de la peine et la nature de la peine. Aussi, pour ne point diviser inutilement l'argument de la tradition qui se présente chez presque tous les auteurs sous le même aspect, voir PURGATOIRE, nous nous contentons d'indiquer ici la longue liste des principaux textes où, du Ve au XIIIe siècle, le feu du purgatoire est explicitement affirmé : S. Grégoire le Grand, *Dial.*, l. IV, c. XXXIX, LV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 397-400, 521; cf. *In I Reg.*, c. III, 26; *In ps. pœnit.*, I, 1, 2, *P. L.*, t. LXXIX, col. 123, 553; Taïo, évêque de Saragosse, *Sent.*, l. V, c. XXI, *P. L.*, t. LXXX, col. 975; S. Isidore de Séville, *De ordine creaturarum*, c. XIV, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 947; S. Boniface, évêque de Mayence, *Epist.*, XX, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 716-717; S. Julien de Tolède, *Prognosticon*, l. II, c. XX sq., *P. L.*, t. XCVI, col. 483; Alcuin, *Dogmatica, De fide S. Trinitatis*, l. III, c. XXI, *P. L.*, t. CI, col. 53; Raban Maur, *In Matth.*, l. I, c. III, *P. L.*, t. CVII, col. 773; *In Epist. I ad Cor.*, *P. L.*, t. CXII, col. 36-37; Haymond d'Halberstadt, *De varietate librorum*, l. III, c. I, II, *P. L.*, t. CXVIII, col. 933, 934; cf. *In Is.*, l. III, c. LXVI, *P. L.*, t. CXVI, col. 1081; S. Paschase Radbert, *In Matth.*, l. II, c. III, *P. L.*, t. CXX, col. 165; Remi d'Auxerre, *Enarr. in ps. XXXVII*, *P. L.*, t. CXXXI, col. 341; Rathier, *Serm.*, II, *de Quadragesima*, n. 22, *P. L.*, t. CXXXVI, col. 702; Burchard de Worms, *Decret.*, l. XX, c. LXVIII, *P. L.*, t. CXL, col. 1042; Gérard, évêque de Cambrai, *Acta synodi Atrebat.*, IX, *P. L.*, t. CXLII, col. 1299; S. Pierre Damien, *Serm.*, LVIII, LIX, *P. L.*, t. LXLIV, col. 831-832, 837-838; Othlon, *Visio*, XIV, XX, *P. L.*, t. CXLVI, col. 368, 380; S. Bruno, *In Epist. I ad Cor.*, c. III, *P. L.*, t. CLIII, col. 138-140; cf. *In ps. XLIX, CXVIII*, *P. L.*, t. CLII, col. 854, 1307; S. Bruno de Segni, *In Matth.*, part. III, c. XII, *P. L.*, t. CLXV, col. 180; Rupert de Deutz, *In Apoc.*, l. XII, c. XXI, *P. L.*, t. CLXIX, col. 1201; Hildebert du Mans, *Serm.*, LXXXV, *P. L.*, t. CLXXI, col. 741; Honorius d'Autun, *Elucidarium*, l. III, n. 3, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1158; Hugues de Saint-Victor, *De sacram.*, l. II, part. XVI, c. IV, V, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 586-593; le curieux traité du purgatoire de saint Patrice, voir surtout c. VI, VII, *P. L.*, t. CLXXX, col. 978 sq.; S. Bernard, *Serm.*, XLII, *De quinque regionibus*, n. 5, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 663; cf. *Serm.*, LXVI, *in Cantica*, n. 11, *ibid.*, col. 1100; Robert Pulleyn, *Sent.*, l. IV, c. XXI, XXII, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 826; Richard de Saint-Victor, *De potestate ligandi atque solvendi*, c. XXV, *P. L.*, t. CXCVI, col. 1177-1178; Pierre le Chantre, évêque de Tournai, *Verbum abbreviatum*, c. CXLVI, *P. L.*, t. CCV, col. 351; Alain de Lille, *Summa de arte prædicatoria*, c. XXXII, *P. L.*, t. CCX, col. 174.

Avec Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. XXI, l'étude du purgatoire et du feu du purgatoire commence à trouver sa place logique marquée après l'étude des indulgences. C'est donc dans leur commentaire sur la dist. XXI que la plupart des grands théologiens du XIIIe siècle affirmeront leur croyance au feu réel du purgatoire, voir S. Bonaventure, part. I, a. 2, q. II, qui conclut à l'existence d'un feu matériel; Albert le Grand, a. 4, 5, qui explique d'une façon curieuse comment le nom de « feu purificateur » appartient en propre aux peines temporelles de l'autre vie : *dicendum quod infernus non est nisi ad puniendum, et ideo omnia quæ puniunt ibi congregantur sicut calidum, frigidum et hujusmodi. Sed purgatorius est ad emendandum et purgandum et ideo non potest nominari nisi tali nomine punientis, quod habet vim purgativam et consumptivam; et hoc est calidum ignis, et ideo tantum nominatur nomine illius; frigidum enim etsi punit, tamen non purgat, quia non habet vim consumptivam*; S. Thomas d'Aquin, q. I, a. 1; cf. *Sum. theol.*, IIIe *Suppl.*, *in appendice* (quelques éditions donnent les articles du purgatoire immédiatement apres la q. LXX); Durand de Saint-Pourçain, cf. dist. XLV, q. I; Richard de Middletown, q. I; Scot, q. I; cf. dist. XLVII, q. II; dist. XLIV, q. II. Voir Alexandre de Halès, *Sum. theolog.*, part. IV, q. XV, m. III, a. 4, où la question du feu matériel est nettement résolue et résolue par l'affirmative, comme pour le feu de l'enfer.

Tous ces auteurs identifient tellement le feu du purgatoire et le purgatoire lui-même, que, lorsque le concile de Florence arrivera, il faudra toute l'opposition des grecs pour empêcher la définition du purgatoire *par le feu*; chez les latins, *purgatorius ignis* équivaut à purgatoire. Depuis le concile de Florence, les latins ont toujours persévéré dans leur doctrine, et les grands théologiens parlent couramment du feu du purgatoire comme d'une chose indubitable. Voir Grégoire de Valence, *In III*am *Sum. S. Thomæ*, Venise, 1608, disp. XI, q. I, p. I, II; Vasquez, *In I*am *II*æ *Sum. S. Thomæ*, Venise, 1608, disp. CXLVII, c. I; Lessius, *De perfectionibus divinis*, l. XIII, c. XVII; Suarez, *In III*am *partem Sum. S. Thomæ, De sacramentis*, part. II, disp. XLVI, sect. I; Bellarmin, *Controversiæ*, III, *De purgatorio*, l. II, c. XI; Estius, *loc. cit.* Mais on se gardera désormais, à cause de l'autorité du concile de Florence, de condamner théologiquement l'opinion des grecs.

III. CONCLUSION. — Notre conclusion sera celle de Suarez et de Bellarmin. Bellarmin, *loc. cit.*, conclut que l'opinion qui admet un feu réel au purgatoire doit être qualifiée *sententia probabilissima*, et ce pour cinq principales raisons : 1° consentement des scolastiques en la matière; 2° autorité de saint Grégoire; 3° autorité de saint Augustin; 4° similitude des peines de l'enfer; 5° vraisemblance de l'existence d'un feu intra-terrestre (volcans, etc.). On regrette que ce c. XI du l. II soit peu développé et pour ainsi dire jeté en passant. Suarez a mieux approfondi la question. Après avoir noté que la réalité du feu infernal, sans être définie, s'impose cependant à la croyance catholique, au point que l'opinion contraire doive être considérée comme téméraire et proche de l'erreur, ce grand théologien ajoute que tous les auteurs, parlant du feu du purgatoire, emploient le même langage que pour décrire le feu de l'enfer. C'est donc, à leur avis, un feu corporel et véritable. Mais, s'empresse d'ajouter Suarez, il faut se garder d'établir une parité dans la certitude des deux doctrines, et cela pour deux raisons : 1° l'Écriture parle souvent, et en termes qui ne supportent pas l'interprétation métaphorique, du feu de l'enfer, tandis qu'il n'y a qu'un texte, I Cor., III, 13-15, qu'on puisse rapporter au feu du purgatoire, et encore l'interprétation de ce texte n'est pas absolument certaine; 2° le concile de Florence a constaté la divergence d'opinion qui existe entre les latins et les grecs, et il n'a pas réprouvé l'avis de ceux-ci. Aussi ces motifs nous convainquent pleinement que la réalité du feu du purgatoire n'est pas un dogme de foi, ni même une vérité aussi certaine que la réalité du feu de l'enfer. Donc on ne peut dire que l'opinion qui nie cette réalité du feu du purgatoire soit digne d'une censure grave; il suffit de dire qu'elle est improbable. Et cependant, en conservant à la doctrine des latins son caractère d'opinion théologique, Suarez essaie de nous en démontrer la certitude. Cette certitude repose sur quatre raisons : 1° consentement unanime des théologiens latins; 2° affirmation unanime des Pères latins au concile de Florence; 3° fondement assez probable dans I Cor., III, 13-15; 4° enfin, révélations et visions particulières. *De sacramentis*, part. II, disp. XLVI, sect. II, n. 2.

Les théologiens qui, comme Catharin, voir *Pro veritate*, IV, Möhler, Dieringer, Klée, etc., admettent le feu métaphorique ou spirituel dans l'enfer, penchent évidemment vers cette solution pour le feu du purgatoire. Nous n'avons rien à ajouter, à leur sujet, à ce qui a été dit, soit ici soit à l'art. FEU DE L'ENFER.

On ne peut pas donner ici la longue liste des auteurs qui ont écrit sur le purgatoire. Voir PURGATOIRE. En se restreignant au feu, il faut se contenter d'indiquer, faute d'ouvrages écrits spécialement sur la matière, quelques traités ou articles d'où l'on pourra extraire les principaux éléments de la question.

I° Sur la doctrine des grecs comparée à celle des latins, Mansi, *Concil.*, t. XXXI, XXXVIII, *loc. cit.*, et les différents historiens du concile de Florence, en particulier Syropulos, *Vera historia unionis non veræ inter Græcos et Latinos*, trad. Creyghton, La Haye, 1660; Mgr Cecconi, *Studi storici sul concilio di Firenze*, Florence, 1869; Le Quien, *Dissertationes damascenicæ*, diss. V, dans *P. G.*, t. XCIV; Arcudius, *De purgatorio igne adversus Barlaam*, Rome, 1637; Allatius, *De utriusque Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione*, dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, Paris, 1841, t. XVIII; *Perpétuité de la foi*, édit. Migne, t. III, l. VIII, c. VI-X. Mais il faut consulter surtout Valentin Loch, *Das Dogma der griechischen Kirche vom Purgatorium*, Ratisbonne, 1842. Voir aussi M. Jugie, *La peine temporelle due au péché d'après les théologiens orthodoxes*, dans les *Échos d'Orient*, novembre 1906. On trouvera quelques bonnes indications patristiques dans Bellarmin, *De purgatorio*, l. I, II; dans Suarez, *De sacramentis*, part. II, disp. XLVI, sect. I, et dans plusieurs auteurs allemands modernes : Fr. Schmid, *Das Fegfeuer nach katholische Lehre*, Brixen, 1904; Bautz, *Das Fegfeuer*, Mayence, 1883; dans Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, s. d., p. 194, 363, 485, 487; dans Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1909-1912, t. I, p. 303; t. II, p. 198 sq., 345 sq., 433 sq.; t. III, p. 428 sq., et, pour les trois premiers siècles, dans Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 190, 358, 405, 504, 536, 605.

2° Sur le feu du purgatoire dans I Cor., III, 13-15, Suarez, *loc. cit.*; Bellarmin, *De purgatorio*, l. I, c. V; l. II, c. I; Estius, *Comment. in S. Pauli epistolas*, Douai, 1612; *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXI, § 1, et les autres théologiens cités au cours de l'article; J. Corluy, *Spicilegium dogmatico biblicum*, Gand, 1884, t. I, p. 269-277; Cornely, *Commentarius in S. Pauli epistolas*, Paris, 1890, t. II; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. I, note G.

3° Sur les visions et révélations du feu du purgatoire, sainte Catherine de Gênes, *Traité du purgatoire*; voir P. Lechner, O. S. B., *Leben und Schriften der hl. Katharina von Genua*, Ratisbonne, 1859; Louvet, *Le purgatoire d'après les révélations des saints*, Paris, 1883, c. III.

A. MICHEL.

4. FEU François, théologien, né à Massiac, en Auvergne, en 1633, mort à Rouen le 26 décembre 1699. Docteur en théologie le 15 février 1667, il fut le précepteur de Jacques-Nicolas Colbert, puis son grand-vicaire quand ce dernier devint coadjuteur, puis archevêque de Rouen. En 1686, il fut nommé curé de Saint-Gervais. Il a laissé : *Theologici tractatus ex sacris codicibus et sanctorum Patrum monumentis excerpti*, 2 in-4°, Paris, 1692-1695; ouvrage demeuré inachevé; deux autres volumes devaient traiter des sacrements.

Moréri, *Dictionnaire historique*, 1759, t. V, p. 122; *Journal des savants*, t. XX, p. 716; t. XXIII, p. 55; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 324.

B. HEURTEBIZE.

FEUARDENT François, frère mineur observant, naquit à Coutances, au mois de décembre 1539, d'une famille noble qui portait *d'argent a l'aigle éployé de sable membré et becqué d'or*. Encore enfant, il allait à Bayeux, où il commençait ses études sous les auspices et grâce aux libéralités de l'évêque Charles d'Humières et du chanoine Germain du Val : plus tard, il dédiera un de ses ouvrages à ce dernier en gage de reconnaissance pour ses bienfaits continus. Le couvent de saint François l'attirait, il se plaisait avec les cordeliers et bientôt il demandait son admission chez eux. Vers l'âge de vingt ans, on l'envoya à Paris se perfectionner dans la philosophie, puis il revenait en Normandie, était ordonné prêtre et se consacrait à la prédication (1561). Meaux, Chartres, Tours, Mantes, Laon, Soissons, Amiens, Beauvais, Péronne, Senlis, Nantes l'entendront au cours de sa longue carrière, sans parler de la capitale et de beaucoup de villes de Normandie, il prêcha même en Dauphiné, en Lorraine et dans les Flandres. Ses supérieurs, toutefois, voulant profiter de ses heureuses dispositions, l'avaient renvoyé à Paris où il était reçu docteur en théologie, le 5 mai 1576. Cette même année, notre cordelier publiait son premier volume et jusqu'à sa mort il ne cessa plus d'écrire, occupant ses loisirs entre ses leçons et ses prédications à étudier les manuscrits, compulser les livres, prendre des notes. Écriture sainte, patrologie, théologie, histoire, son esprit absorbe tous les sujets, mais il fait converger principalement ses études à découvrir et démasquer les hérésies, à « rembarrer les hérétiques » comme il écrit sur le titre d'un de ses ouvrages. Feuardent, aucun autre nom ne lui pouvait mieux convenir, avait hérité de ses ancêtres un esprit batailleur, il était sans cesse en guerre contre les calvinistes qui ne lui répondaient pas assez à son gré. S'il était revenu à Bayeux après son doctorat, il retourna ensuite à Paris comme professeur et il était gardien du grand couvent des cordeliers à l'époque de la Ligue. Son humeur combative le destinait à jouer un rôle actif dans ce mouvement politico-religieux, et l'Estoile, dans son *Journal*, nous le dépeint comme un des plus fougueux prédicateurs du parti des Seize. Il nous a même conservé quelques échantillons de ses diatribes contre le Béarnais. Il disparut de la scène au moment de l'abjuration d'Henri IV (juillet 1593). Une maladie, arrivée très à propos, l'avait obligé à se rendre aux eaux de Spa; de là, exilé volontaire, dit-il, il alla passer sept mois en Lorraine, puis il se fixa à Cologne où, avec son compagnon, il avait trouvé asile chez ses frères en religion (1594-1596). L'année suivante, il rentrait en France et se retirait dans son cher couvent de Bayeux qu'il se plaisait à entretenir, consacrant les ressources que lui procuraient ses prédications incessantes à le restaurer et à enrichir sa bibliothèque. Le cardinal d'Ossat ayant été nommé évêque de Bayeux, Feuardent lui fut chaudement recommandé : il lui dédia un de ses derniers ouvrages, la *Theomachia calvinistica*, et tout fait croire que c'est lui qui le présenta au roi et lui fit obtenir une pension. Si, à soixante-quatre ans, notre cordelier jouissait d'une santé parfaite, s'il ne faisait pas encore usage de lunettes et avait conservé toutes ses dents, il ne tarda pas à ressentir quelque fatigue, comme il avoue que cela lui arriva après les prédications du carême de 1606. Le P. Augustin Superbi écrit qu'il mourut l'année suivante à Paris, bien que Wadding et beaucoup d'autres prolongent sa vie jusqu'au 1er janvier 1610.

Les ouvrages du P. Feuardent ont été loués sans mesure par les uns, ils ont été moins appréciés par d'autres; ses traités de polémique sont remplis de violence, comme cela était trop fréquent alors; sa poursuite des hérétiques est fastidieuse et ses livres,

bien qu'ils attestent chez leur auteur une science incontestable, sont aujourd'hui tombés dans l'oubli. Ses éditions des saints Pères sont sans conteste le meilleur de son œuvre. Voici une liste sommaire, complète cependant, de ses publications : *Beati Hildephonsi, archiepiscopi Toletani de virginitate S. Mariæ liber, manuscripti cujusdam veteris codicis collatione auctus et emendatus. Ejusdem authoris liber contra eos qui disputant de perpetua virginitate S. Mariæ et de ejus parturitione. Item sermones duodecim in præcipuis ejusdem B. Mariæ festis... nunc autem primum in lucem emissi*, in-8°, Paris, 1576. Le vieux manuscrit, dont parle Feuardent, avait été apporté d'Espagne par un évêque d'Aquitaine et donné par saint Louis au couvent des cordeliers de Paris. Il avait été retrouvé à Chartres en 1574 et lui avait été remis par un de ses confrères. Sur la valeur de cette édition, reproduite dans la *Bibliotheca Patrum* de La Bigne, et sur l'authenticité des traités attribués à saint Ildefonse, voir *P. L.*, t. XCVI. *S. Irenæi Lugdunensis episcopi et martyris adversus Valentini et similium gnosticorum hæreses libri quinque*, in-fol., Paris, 1576; Cologne, 1596, édition meilleure que la précédente, reproduite dans la *Bibliotheca* de La Bigne, moins les notes, publiée de nouveau, Paris, 1639, et assez estimée de dom René Massuet. *Cf. P. G.*, t. VII. *Michaelis Pselli dialogus de energia seu operatione dæmonum e græco translatus a P. Morello cum præfatione in qua hæreticorum cum cacodæmonibus et magis convenientia describitur*, in-8°, Paris, 1577. La préface seule est l'œuvre de Feuardent. *Appendix ad libros R. P. Alphonsi a Castro contra hæreses in tres libros distributa, quibus quadraginta ab illo vel prætermissæ vel post ejusdem obitum natæ et deprehensæ refelluntur*, in-fol., Paris, 1578. Cet appendice se trouve à la fin de l'édition d'Alphonse de Castro donnée par Sébastien Nivelle. Il avait prié Feuardent de revoir cet ouvrage et de le compléter, mais la précipitation de l'imprimeur ne lui permit d'ajouter que ces quarante erreurs ou propositions hérétiques, rangées sous les lettres A, B, C, quand il aurait eu encore deux cents additions à faire. Ce nombre se multiplia avec les années suivantes. *Divins opuscules et exercices spirituels de S. Éphrem mis en françois. Avec un excellent sermon de S. Cyrille Alexandrin de l'issue et sortie de l'âme hors les corps humains. Plus une réponse aux lettres et questions d'un calviniste touchant l'innocence, virginité, excellence et invocation de la glorieuse Vierge Marie Mère de Dieu*, in-8°, Paris, 1579, 1583, 1590, 1602. *Liber Ruth commentariis explicatus*, in-8°, Paris, 1582; Anvers, 1585. C'est le développement de sermons qu'il avait prêchés à la cathédrale de Bayeux. *Censura orientalis Ecclesiæ de præcipuis nostri sæculi hæreticorum dogmatibus*, in-8°, Paris, 1584. Ayant eu entre les mains la traduction latine de cet ouvrage du patriarche de Constantinople, Jérémie, il la trouvait si utile pour combattre les hérétiques qu'il la fit rééditer en y ajoutant quelques notes marginales. *Sept dialogues ausquels sont examinez cent soixante et quatorze erreurs des calvinistes, partie contre la très sainte Trinité et Unité de Dieu, partie contre chacune des trois personnes en particulier*, in-8°, Paris, 1585. Feuardent réédita ce livre en 1589 sous le titre de *Sepmaine prematière des dialogues*, puis il le traduisit en latin, *Dialogi septem quibus ducenti calvinianorum gravissimi errores perspicue refelluntur et solide confutantur*, in-8°, Cologne, 1594. La *Seconde semaine des dialogues*, dans laquelle il combat 465 erreurs, parut à Paris en 1592, 2 in-8°. *Commentaria in Epistolam D. Pauli ad Philemonem*, in-8°, Paris, 1587. Les années suivantes, Feuardent s'occupa avec ses collègues de l'université de Paris, Jean Dadré et Jacques de Cuilly, de préparer une nouvelle édition de la *Biblia sacra cum glossa ordinaria... et postilla Nicolai Lyrani*, qui parut à Paris et Lyon, 1589-1590, 7 in-fol. C'est lui qui signait la préface adressée à Sixte-Quint. A cette occasion, il fit paraître un petit traité *De sacrorum Bibliorum autoritate, veritate, utilitate, obscuritate ac interpretandi ratione,... in Glossam ordinariam nuper editam*, in-4°, Paris, 1589. Avec les mêmes collaborateurs il rééditait, en 1589, la *Bibliotheca veterum Patrum* de La Bigne, Paris, 1589. La période agitée de la Ligue arrêta ses publications qu'il reprit à Cologne où il édita ses commentaires *In librum Esther; In Jonam prophetam; In B. Judæ Epistolam catholicam*, 3 in-8°, 1595. En passant à Liége, alors qu'il se rendait à Spa, il trouva dans la bibliothèque du couvent de son ordre un manuscrit renfermant le *Conflictus Arnobii catholici et Serapionis de Deo trino et uno*, qu'il publiait à Cologne en 1596, à la suite de sa nouvelle édition de saint Irénée. De retour en France, il donna : *Réponses aux doutes d'un hérétique converti*, in-8°, Paris, 1597. *Divi Jacobi Epistola... commentariis explicata*, in-8°, Paris, 1599. *Brief examen des prières ecclésiastiques, administration des sacremens et catéchisme des calvinistes*, in-8°, Paris, 1599. Il en fit paraître une nouvelle édition augmentée et encore plus violente, *Examen des confessions...*, en 1601, réimprimée à Poitiers en 1611. *Avertissement aux ministres sur les erreurs de leur confession de foy*, in-8°, Paris, 1599. *Epistola I divi Petri... commentariis tractata*, in-8°, Paris, 1600; l'année suivante, parurent les commentaires *In Epistolam II. Entremangeries ministrales, c'est-à-dire contradictions, injures, condamnations et exécrations mutuelles des ministres et prédicans de cet siècle. Responces modestes et crestiennes aux aphorismes de J. Brouaut dit Sainte-Barbe, et prétendues falsifications de ministres anonymes*, Caen et Paris, 1601; 3e édit., augmentée plus que de moitié, in-8°, Paris, 1604. Les textes du psaume placés sur le frontispice du livre suffisent pour donner une idée de la « modestie » des réponses de Feuardent : « Plusieurs veaux m'ont environné et gras taureaux m'ont assiégé. Plusieurs chiens m'ont environné : le conseil des malins m'a assiégé. » *Antidota adversus impias criminationes quibus antiquissimos et sapientissimos Africanæ Ecclesiæ doctores Tertullianum et S. Cyprianum vexant lacerantque lutherani et calviniani.* C'est une préface placée par lui en tête de son édition de la *Confessio Tertulliana et Cyprianiana* du chartreux Théodore Petræus, in-8°, Paris, 1603. Dans sa lettre au P. Possevin (Tours, 28 novembre 1602), Feuardent écrivait être toujours occupé à revoir ses Dialogues : *Dialogos illos adorno quibus 600 errores calvinianos refelluntur.* Il préparait alors leur réédition sous le titre de *Theomachia calvinistica sedecim libris profligata quibus mille et quadringenti hujus sectæ novissimæ errores, quorum magna pars nunc primum e suis latebris diligenter excutiuntur et refelluntur*, in-fol., Paris, 1604. *Evangelica planeque divina Christi Dei et Domini ac sanctissimi præcursoris ejus conceptionis et nativitatis historia septem et viginti homiliis per adventum explicata*, in-8°, Paris, 1605. *Beati Job patriarchæ, prophetæ et martyris historia 25 homiliis per adventum Domini explicata... Adjecta est etiam orthodoxa grassisque censura S. P. Ephræm de præcipuis fidei christianæ capitibus hoc sæculo controversis*, in-8°, Paris, 1606. A la fin du volume se trouve encore une *Brevis assertio cœlibatus*, adressée à un apostat de Bayeux. Dans sa lettre au P. Possevin, Feuardent lui disait avoir encore d'autres homélies sur divers livres de l'Écriture et, pour les fêtes, des commentaires qui attendaient pour voir le jour, ainsi qu'une édition des *Œuvres de Lactance collationnée sur sept manuscrits.* Tout cela demeura inédit. Notre cordelier avait aussi publié une *Histoire de la fondation de l'église et de l'abbaye du Mont-Saint-Michel*, in-12, Coutances, 1604, plusieurs fois réimprimée et traduite en italien, Naples, 1620. On veut aussi qu'il ait écrit sur *les antiquités de Harfleur.* Son portrait se trouvait donc à bon droit dans la bibliothèque du grand couvent des cordeliers de Paris.

Le P. Jean de la Haye a conservé le souvenir d'un neveu de notre cordelier, mort de la peste en 1631, appelé, lui aussi, François Feuardent; docteur en théologie et professeur, il laissa des *controverses* manuscrites contre les calvinistes et des *commentaires sur le Ier livre des Sentences.*

Possevin, *Apparatus sacer*, Venise, 1606; Wadding-Sbaralea, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906-1908; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, Paris, 1738, t. XXXIX, p. 311; Lecuy, dans la *Nouvelle biographie universelle*, t. XIV, p. 451; Ch. Labitte, *De la démocratie chez les prédicateurs de la Ligue*, 2e édit., Paris, 1866; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1907, t. II, col. 414-417.

P. Édouard d'Alençon.

FEUILLANTS. Les feuillants (*Fulienses*) forment une congrégation de l'ordre de Cîteaux, qui eut pour point de départ et maison-mère l'abbaye de ce nom, dans l'ancien diocèse de Rieux (cant. Rieumes, arr. Muret, Haute-Garonne). Dom Jean de la Barrière, abbé commendataire de cette maison (1565), y introduisit la réforme, après avoir embrassé lui-même la règle cistercienne (1573). Il exagérait encore les austérités de cet ordre. Des disciples lui vinrent des divers ordres religieux et du monde. Les cisterciens voulurent entraver son œuvre. L'approbation officielle, donnée en 1586 par le pape Sixte V, mit un terme à ces tracasseries. De son côté, le roi Henri III prit ces religieux sous sa protection; il leur fit construire un monastère à Paris, dans la rue Saint-Honoré (1588). Quelques feuillants, en particulier dom Bernard de Montgaillard, surnommé le *petit jacobin*, prirent à la Ligue une part très active. Leur influence sur la cour et la société parisienne fut très grande. Les vocations affluèrent et la congrégation put faire des fondations. Sixte V les avait fixés à Rome, d'où ils se propagèrent en Italie.

Les feuillants tinrent leur premier chapitre général en Italie, en 1592. Ce fut à cette occasion qu'ils obtinrent du pape Clément VIII de former une congrégation autonome, exempte par conséquent de l'autorité de l'abbé et du chapitre général de Cîteaux et directement soumise au siège apostolique. Le pape les invita à rédiger leurs constitutions. Ces lois, qui devaient les régir, furent approuvées au chapitre de 1595. Clément VIII donna l'ordre de diminuer les austérités excessives pratiquées jusque-là. Malgré ces adoucissements, cette congrégation passait avec raison pour la plus sévère de l'ordre de Cîteaux. Le fondateur, dom Jean de la Barrière, mourut comme un saint, à Rome, entre les bras de son ami et protecteur le cardinal d'Ossat (1602). Après lui, les abbés des feuillants furent des religieux de la congrégation, élus pour trois ans. Ils remplissaient les fonctions de supérieurs généraux.

Le nombre croissant des monastères réformés obligea le pape Urbain VIII à les partager en deux congrégations différentes, ayant chacune son supérieur et ses chapitres généraux (1630). Ceux de France formèrent la congrégation de *Notre-Dame des feuillants* et ceux d'Italie, celle des *Réformés de Saint-Bernard.* Il y avait dans leurs communautés des religieux de chœur, des convers et des oblats ou donnés. Leurs constitutions furent adoucies vers la fin du XVIIe siècle. Leurs maisons gardèrent une observance sérieuse jusqu'au moment de leur suppression. Cette congrégation n'a été reconstituée ni en France ni en Italie.

Dom Jean de la Barrière fonda un monastère de femmes soumises aux mêmes règles que les hommes, à Montesquiou de Volvestre, diocèse de Rieux (1588). Elles prirent le nom de feuillantines. La communauté se transporta à Toulouse (1599). Sur les instances d'Anne d'Autriche, une colonie de moniales alla s'établir à Paris (1622). Il n'y eut pas d'autres maisons de feuillantines en France. Dom Jacques de la Rochemaison fonda à Rome le monastère de Sainte-Suzanne, pour des religieuses, suivant les mêmes règles. Les monastères d'hommes étaient au nombre de 31 en France et de 43 en Italie.

Voici le nom des plus importants : Feuillants, Paris, au faubourg Saint-Honoré, Micy au diocèse d'Orléans, Saint-Martin de Limoges, Bordeaux, Lyon, Rouen, Le Plessis-Piquet, Soissons, Fontaine-lès-Dijon, Poitiers, Marseille, etc. Ils eurent deux monastères à Rome, Sainte-Pudentienne et Saint-Bernard, près des Thermes de Dioclétien. Cosme de Médicis et Catherine de Lorraine les installèrent à Florence en 1616. Leurs principaux monastères italiens étaient ceux d'Asti, Pignerol, Zenian, Notre-Dame des Teston, Mont-Soracte, Verceil, Albario, près de Gênes, Pérouse, Naples, Novalaise, Notre-Dame d'Abondance (Savoie).

Les feuillants ont fourni à l'Église deux cardinaux, Bona, voir t. II, col. 952, et Jean-Marie Gabrielli, qui plaida à Rome la cause de Fénelon et des *Maximes des saints* et celle de Sfondrate et de son *Nodus prædestinationis*, mort en 1751. Parmi les évêques, on cite dom Charles de Saint-Paul Viallard, premier supérieur général de la congrégation de France, auteur d'une *Geografia sacra, sive notitia antiqua diœcesium omnium...*, in-4°, Paris, 1641; in-4°, Rome, 1666; éditeur des *Mémoires du cardinal de Richelieu*, in-fol., Paris, 1640, évêque d'Avranches (1640-1644); Cosme Roger, l'un des plus célèbres prédicateurs de son temps, évêque de Lombez (1622-1711). Parmi les feuillants les plus renommés, il faut citer Bernard de Percin de Montgaillard (1563-1628), que ses prédications violentes au temps de la Ligue firent surnommer le *laquais de la Ligue*, obligé de chercher un refuge dans les Pays-Bas après l'avènement d'Henri IV, nommé abbé du monastère d'Orval, où il introduisit la réforme; Jean de Saint-François Goulu (1576-1629), supérieur général de sa congrégation, exerçant à Paris une grande influence, fort apprécié d'Henri IV, auteur de plusieurs traductions, des *Œuvres de saint Denis*, 1608, du *Manuel d'Épictète*, 1609, des *Homélies de saint Basile sur l'Hexaméron*, 1616, etc., qui dut une grande partie de sa célébrité à ses polémiques avec Balzac, *Lettres de Phyllarque à Ariste*, 2 vol., 1627, où Goulu fait le personnage de Phyllarque; frère Cosme Jean Basheillac (1703-1781), qui, après de fortes études chirurgicales, perfectionna les moyens dont on disposait jusqu'alors pour traiter les maladies de la vessie et la cataracte.

Parmi les écrivains de cet ordre, il convient de citer Eustache de Saint-Paul Asseline (1640), philosophe, théologien et auteur ascétique; sa *Summa philosophica quadripartita* eut plusieurs éditions; Jules Bartalocci de Sainte-Anastasie (1613-1687), exégète, auquel on doit une *Bibliotheca magna rabbinica de scriptoribus et scriptis hebraicis... digestis*, 4 in-fol., Rome, 1675-1694, voir *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1474; Sanche de Sainte-Catherine Beauver († 1629), général de sa congrégation, écrivain ascétique; Jean de Sainte-Geneviève Bérard († 1678), auteur de *La science des saints*, Paris, 1668; Jacques de Sainte-Scholastique Berthier († 1621), prédicateur renommé, à qui des ursulines doivent leurs règles; Luc de Saint-Charles Bertoloti, qui fut deux fois supérieur général à Rome et contribua efficacement à la culture des études dans sa congrégation; Laurent

de Saint-Pierre Bertrand (†1681), à qui on doit *Cynosura mysticæ navigationis sancti Francisci Salesii*, in-4°, Lyon, 1667, et *Divi Bernardi abbatis Claravallensis theologia speculativa*, 4 in-4°, Amsterdam, 1675-1678; Jean-Baptiste Borgia, professeur de philosophie, qui s'occupa principalement d'astronomie; Pierre de Saint-Joseph Comagère (1592-1663), qui professa longtemps dans les scolasticats de sa congrégation et qui se fit connaître par ses publications contre le jansénisme, auteur de *Idea philosophiæ rationalis, naturalis, universalis et moralis*, in-16, Cologne, 1655; *Idea theologiæ speculativæ, sacramentalis, moralis*, in-fol., Paris, 1642; *Theologie du temps examinée selon les règles de la véritable théologie*, Paris, 1647; *Defensio sancti Augustini adversus Augustinum Iprensem*, Paris, 1651, etc.; François de Saint-Nicolas Coquelin († 1622), supérieur général, poète et théologien, qui a laissé un *Tractatus de avitis dogmatibus, cæterisque erroribus hereticorum omnium a Christo ad nostrum usque ætatem* et un *Compendium vitæ et miraculorum sancti Claudii*, in-8°, Rome, 1652; Antoine de Saint-Gabriel Desprez (†1701), prédicateur, traducteur des lettres, sermons et opuscules de saint Bernard, auteur d'une *Carte généalogique, chronologique et historique de la postérité de saint Louis*, in-fol., Paris, 1667; Hilaire de Saint-Jean-Baptiste Firat, qui s'est occupé de l'histoire de la Savoie; Pierre de Saint-Bernard de Flottes († 1666), qui prêcha avec succès dans les principales églises de France, auteur de la *Consécration religieuse ou Méditations pour les examens spirituels*, in-8°, Paris, 1623; Sigismond Gastaldi (†1663), auteur de *Nobilitas humilis sancti Gontardi principis Attestini una cum Attestinæ familiæ genealogia*, in-4°, Milan, 1644, et de plusieurs panégyriques de saints; dom Jérôme de Sainte-Marie Geoffrin (1639-1721), l'un des prédicateurs renommés de cette époque, qui a publié ses *Nouveaux sermons*, 5 in-12, Liége, 1737; Nicolas de Saint-Vincent Grandin (†1652), qui a laissé des *Animadversiones in universam theologiam scholasticam et philosophicam*; Pierre de Saint-Romuald Gaillebaud (†1667), qui a laissé manuscrites ses *Annales julienses*, et qui a publié : *Hortus epitaphiorum selectorum*, in-12, Paris, 1648, 1666; *Trésor chronologique et historique, contenant ce qui s'est passé de plus remarquable et curieux dans l'État*, 3 in-fol., Paris, 1622-1647; 2e édit., Paris, 1658, et un *Abrégé*, 3 in-12, Paris, 1660; *Éphémérides ou journal chronologique et historique*, 2 in-12, Paris, 1664; *Historiæ Francorum, seu Chronici Ademari epitome, a Faramondo usque ad annum 1029, cum continuatione usque ad annum 1652*, 2 in-12, Paris, 1652; Martin de Sainte-Marie Incessin, qui professa longtemps la philosophie et la théologie, auteur d'un *Liber reseratus seu prima Bibliorum elementa*, 2 in-8°, Paris, 1673; *Tabula generalis Summæ divi Thomæ omnium ejus tractatuum numerum, ordinem et connexionem indicens*, Paris, 1629; *Varii utriusque juris tituli ac rerum indices una cum juris canonici historia*, Paris, 1684; Claude-Nicolas de Saint-Bernard Lablonde († 1666), qui a publié une *Théologie des saints Pères*, in-4°, Paris, 1668, et un *Annus sacer seu epigrammata in singulos anni dies*, in-12, Paris; Jacques de Saint-Michel le Gris (†1672), auteur d'une *Biblia parva, seu sacrorum Novi Testamenti librorum omnium analysis catholica et economica generalis in tabulas digesta*, in-fol., Lyon, 1670; rééditée sous ce titre : *Bibliorum idea generalis illustrata*, 2 in-12, Lyon, 1674; Pierre le Jeune († 1656), auteur de la *Journée chrétienne*, in-8°, Paris, 1644, et de la *Vie de dom Eustache de Saint-Paul*, in-8°, Paris; Philippe de Saint-Jean-Baptiste Malabrayla († 1656), l'un des confesseurs de saint François de Sales, dont il a prononcé deux oraisons funèbres, imprimées, in-4°, Paris, 1623; in-12, Turin; une *Histoire de l'image miraculeuse de Notre-Dame de Montréal*, in-4°, Paris, 1622; une *Vie de saint Bernard*, Turin et Naples, 1634; *Clypeus Astensis civitatis, liber apologeticus de institutione et juribus regni Italiæ*, in-4°, Asti et Lyon, 1656; Charles Mallet, originaire de Turin, où il fut apprécié comme théologien et prédicateur, mort en 1658, qui a laissé : *Moralis theologiæ ex veterum et recentiorum theologorum necnon pontificii Cæsarisque juris consultorum thesauris depromptum*, in-fol., Turin, 1655; *De hierarchia et jure militantis Ecclesiæ libri octo*, in-fol., Turin, 1660; Jean-François Maynardi, général de son ordre en Italie († 1659), qui a laissé des œuvres ascétiques et hagiographiques; Barthélemy de Sainte-Fauste Pirrus († 1630), écrivain ascétique fécond; Jean-Baptiste de Sainte-Anne Pradilloné, qui remplit en France la fonction de général à diverses reprises, auteur d'ouvrages historiques sur les origines de sa congrégation; André de Saint-Joseph Bossoto († 1667), théologien et prédicateur, connu à cause de *Le peripetie della Corte rappresentate nelle vite de favoriti*, 3 in-12, Rome, 1652-1658; *Axiomata veræ et sacræ philosophiæ*, in-12, Gênes, 1660; *Syllabus scriptorum Pedemonti*, in-4°, Mondovi, 1667; Pierre de Sainte-Madeleine († 1668), auteur d'un *Traité sur les horloges*, in-8°, Paris, 1609; Benoît de Saint-Maur († 1690), que ses poésies, ses traités de mathématiques et d'astronomie firent connaître en Italie, auteur d'un ouvrage sur des sujets très divers; Vincent de Saint-Martial, qui a laissé un *Commentaire de l'Épître aux Hébreux*, in-fol., Paris, 1644, et de l'*Épître à Philémon*, Paris, 1647, et des *Annales sacrées*, depuis la création jusqu'en 1632, in-fol., Paris, 1654.

Morotius, *Cistercii reflorescentis seu congregationum cisstercio-monastiéarum B. M. V. Fuliensis in Gallia et reformatorum in Italia chronologica historia*, in-fol., Turin, 1690; *Constitutiones congregationis B. M. V. Fuliensis*, Rome, 1595; Paris, 1634; *Privilegia congregationis B. M. Fuliensis*, Paris, 1628; Hélyot, *Histoire des ordres monastiques*, t. v, p. 401-420; dom Besse, *Abbayes et prieurés de l'ancienne France. Introduction*, p. 171-176.

J. Besse.

FIANÇAILLES. — I. Définition. II. Histoire. III. Discipline d'autrefois et d'aujourd'hui.

I. Définition. — Les fiançailles sont définies par le pape Nicolas Ier : *futurarum nuptiarum promissio*, la promesse d'un mariage futur. *Ad consulta Bulgarorum*, c. III, *Decret. Gratiani*, caus. XXX, q. v, c. 3. C'est à peu près la définition du droit romain : *sponsalia sunt mentio et repromissio nuptiarum futurarum. Digeste*, l. XXIII, tit. I, l. 1. Gasparri en donne une semblable, mais plus complète encore, sous cette forme : *mutua futuri matrimonii promissio. Tractat. canonic. de matrimonio*, Paris, 1904, n. 51. Enfin le P. Wernz en propose une plus détaillée et plus complète, dans les termes suivants : *sponsalia sunt promissio vera, mutua, utrimque acceptata, futuri matrimonii deliberate atque libere facta signoque sensibili expressa inter personas determinatas et de jure habiles* : une promesse vraie, mutuelle et acceptée de part et d'autre d'un futur mariage, faite librement et avec délibération, exprimée par un signe sensible entre personnes déterminées et non inhabilitées par le droit. Aujourd'hui, après le décret *Ne temere*, on pourrait préciser encore davantage, et nous essaierons de le faire dans la suite de cet article. Mais dès maintenant il est permis de signaler qu'entre cette définition de Wernz et celle du pape saint Nicolas la précision différente des termes marque une différence des concepts. La définition la plus ancienne se contentait de mettre en valeur l'idée essentielle que les fiançailles sont un engagement visant l'avenir plus que le présent, sans entrer dans le détail des conditions requises.

II. Histoire. — Comme fait, sinon comme institution, les fiançailles sont, pour ainsi dire, de droit naturel. Il est bien concevable qu'un engagement aussi grave que celui du mariage soit préparé par le préliminaire des fiançailles. Des pourparlers préalables devaient conduire les deux futurs époux ou leurs parents à s'entendre en vue du mariage futur, et à promettre que ce mariage aurait lieu dans un laps de temps plus ou moins strictement déterminé entre les parties. Aussi constatons-nous chez les peuples les plus divers l'existence des fiançailles. D'autre part, les fiançailles n'existant pas pour elles-mêmes, mais en vue du mariage, étant une sorte de cadet du mariage, leur législation dépendra en plus d'un point de celle du mariage, et elles seront décidées normalement par ceux à qui appartient la décision première sur le mariage. Dans les sociétés où le *paterfamilias*, de quelque nom qu'on le nomme, marie son fils ou sa fille, c'est lui encore, non le fiancé ou la fiancée, qui fait au nom de ceux-ci la promesse de mariage. Il en est ainsi dans les plus vieilles lois, par exemple, dans le *Code de Hammourabi* : « Si un homme a choisi une fiancée pour son fils, » a. 155, 156; « si le père de la fille dit : Je ne te donnerai pas ma fille, » a. 160. Le Code de Hammourabi contient, en effet, une législation des fiançailles qui les montre existant déjà comme institution. Cf. *La loi de Hammourabi*, trad. V. Scheil, 1906, a. 155 sq. — Chez les Hébreux, les fiançailles existaient aussi comme institution. Après les pourparlers requis entre les parents (et l'affaire était conclue sans que les deux intéressés se fussent vus, ce n'est que lorsque le choix de la future épouse était arrêté qu'on demandait à celle-ci son consentement), les fiançailles étaient célébrées avec une certaine solennité; le fiancé remettait à la fiancée ou à son père un anneau d'or ou quelque autre objet de prix, et un festin terminait la fête. Le mariage suivait, à l'origine, après un laps de temps assez court, plus tard au bout de douze mois; mais dès le jour des fiançailles la fiancée appartenait à son fiancé et lui devait fidélité. Ces fiançailles entraînaient donc une obligation plus ferme que les fiançailles chrétiennes Voir *Dictionnaire de la Bible*, art. *Fiançailles*, t. II, col. 2230 sq. — Chez les Grecs, nous constatons, d'après quelques auteurs, non seulement le fait des fiançailles, mais encore qu'elles étaient accompagnées de cérémonies religieuses accomplies parfois au temple où l'on offrait un sacrifice. Mais selon d'autres, l'engyés, dans laquelle on a voulu voir des fiançailles, aurait eu plutôt le caractère de mariage. Cf. art. *Matrimonium*, par Ch. Lécrivain, dans le *Dictionnaire* de Daremberg et Saglio.

Les Romains nous présentent toute une législation des fiançailles. On a donné plus haut la définition des *sponsalia* par le Digeste. Cf. aussi *Cod.*, l. V, tit. III, *De donat. ante nuptias, vel propter nuptias, et sponsaliis*, surtout l. 16. Il n'y avait toutefois aucune obligation de faire précéder le mariage de fiançailles; mais une fois contractées les fiançailles allaient plus loin qu'un simple *pactum de contrahendo*, car elles donnaient, en particulier, au *sponsus*, le cas échéant, contre sa *sponsa*, un droit à l'accusation d'adultère. *Digeste*, l. XLVIII, tit. v, l. 13, § 3, etc. — Chez les Germains, les fiançailles existent aussi comme institution. Selon une opinion courante, voir Freisen, *Geschichte des canonischen Eherechts*, p. 103 sq., elles auraient été obligatoires, ce qui ne semble pas rigoureusement prouvé pour tous les cas. Ch. Lefebvre, *Leçons d'introduction générale à l'histoire du droit matrimonial français*, fasc. 2, p. 382 sq. Elles auraient consisté en une convention conclue entre le tuteur de la jeune fille et celui qui la demandait en mariage. Par cette convention le tuteur s'engageait à livrer la jeune fille et le pouvoir qu'il avait sur elle : le *mundium*; et l'autre partie s'engageait réciproquement à verser la dot convenue et à recevoir la jeune fille chez soi. Nous n'avons pas à exposer ni à dirimer les interminables controverses soulevées sur cette question depuis trente ou quarante ans. Il suffit à notre dessein de constater l'existence de fiançailles comme préliminaires réguliers du mariage.

L'Église, naturellement, pratiqua la législation sociale telle qu'elle la trouva. Mais il est malaisé de citer sur ce point, à l'origine, des textes bien explicites. Le texte de saint Ignace, *Ad Polycarp.*, c. v, n. 2, Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, t. I, p. 292, que l'on cite parfois, vise le mariage plutôt que les fiançailles. Plus tard, nous constatons certainement l'existence des fiançailles reconnues et sanctionnées par l'Église : le concile d'Elvire (vers 300), can. 54, prive de la communion durant trois ans les parents qui enfreignent les promesses des fiançailles des futurs époux. *Decret. Gratiani*, caus. XXXI, q. III, c. I; il est question également de fiancées dans le can. 11 du concile d'Ancyre (314). Depuis lors l'existence normale des fiançailles ne fait plus aucun doute. De plus, nos législations séculières modernes tiennent de moins en moins compte des fiançailles, de sorte que non seulement en principe, mais en fait, l'Église seule est maîtresse de la discipline des fiançailles.

Quel était le rite (je prends ce mot sans lui attacher un sens ecclésiastique) constitutif des fiançailles, il est malaisé de le dire. Il n'y avait pas de forme spéciale prescrite pour la validité. Les juristes et les canonistes avaient sans doute donné un schéma dans ces formules qu'ils citent souvent à titre d'exemple : *Accipiam te in meum..., accipiam te in meam.* Mais rien ne prouve que cette formule si simple ait prévalu ni qu'elle ait été ordinaire. Tout ce qui indiquait l'échange d'un consentement mutuel dans la promesse d'un mariage futur suffisait. Bien plus, les nombreux textes qui nous montrent les parents liant leurs enfants à leur insu par des promesses d'un futur mariage étonnent nos façons présentes de voir. Enfin les fiançailles, le plus souvent, ne consistaient pas en un seul acte, mais en une foule d'actes successifs, envoi et acceptation de l'anneau, de présents, stipulation de conventions et d'engagements, etc., qui, aux yeux des gens, formaient comme un seul tout. La qualité purement, exclusivement consensuelle, de l'acte, ne fut établie indubitablement que plus tard, comme ce fut aussi surtout après le conflit des théories de Gratien et de Pierre Lombard que ressortit la distinction indiscutable entre les *sponsalia de præsenti* (le mariage) et les *sponsalia de futuro* (les fiançailles proprement dites). Voir Mariage. En effet, c'est vers la fin du XIIe siècle que la distinction verbale très nette entre les deux espèces de *sponsalia* apparaît dans une décrétale du pape Urbain III (1185-1187), X, *De conjugio leprosorum*, c. 3 : *...utrum, si post* SPONSALIA DE FUTURO *inter aliquas legitimas personas contracta, antequam a viro mulier traducatur...* Pendant quelque temps encore, le langage courant désigna par le nom de *sponsa*, non seulement la fiancée, mais aussi la femme mariée qui n'avait pas encore eu les relations conjugales; toutefois ce dernier reste de confusion ne dura guère, et le mot *sponsa* au sens technique ne désigne plus que la fiancée *per verba de futuro*. Il y a toute raison de croire que les rites particuliers de la bénédiction des fiançailles, que l'on rencontre dans un certain nombre de diocèses, sont relativement modernes, quelque caractère d'obligation que les lois diocésaines veuillent leur donner.

III. Discipline canonique. — Quand les fiançailles furent bien distinguées du mariage, on s'efforça d'en marquer plus nettement le caractère et les obli-

gations. C'est la discipline que nous allons étudier, telle qu'elle était avant le décret *Ne temere*, et telle qu'elle est aujourd'hui. On établira d'abord la discipline d'ensemble, et on signalera seulement ensuite les modifications d'ordre extérieur qui résultent de ce décret.

1° *Avant le décret* Ne temere. — Affirmons bien hautement que la législation et le caractère des fiançailles restent dans l'ensemble, hors les modifications à signaler, ce qu'ils étaient auparavant. Toute la discipline des fiançailles repose sur la notion que l'on se fait de ce contrat. Les fiançailles sont un contrat, une convention synallagmatique entre deux personnes déterminées, un homme et une femme, tel homme et telle femme. Aux conséquences naturelles qui résultent de cette notion, la jurisprudence de l'Église a ajouté un certain nombre de conclusions pratiques.

1. *Nature des fiançailles.* — Les fiançailles ne sont pas un simple projet de mariage, mais un engagement bilatéral au mariage futur que ces personnes contracteront l'une avec l'autre après un certain laps de temps. Promettre de ne pas épouser d'autre personne que tel homme ou telle femme déterminée ne constitue pas les fiançailles. Celles-ci sont un contrat consensuel : elles requièrent un consentement actuel à la promesse réciproque d'un mariage futur. Le consentement doit être émis par les deux parties, l'engagement d'un seul crée en lui une obligation, mais non les fiançailles. Tout consentement, tout engagement, pour lier, requiert certaines conditions d'intelligence et de vôlonté : Quiconque est incapable d'un acte humain est incapable de fiançailles. Il faut donc que l'un et l'autre contractant aient l'usage de la raison, ce qui exclut les déments et tous ceux qui, pour une cause quelconque, ivresse, maladie, etc., sont privés de l'usage actuel de leur raison. La jurisprudence a, par une présomption très légitime, inclus dans la catégorie de ces incapables les enfants au-dessous de sept ans, quelle que soit la précocité de leur développement intellectuel. En un mot, il est requis que l'un et l'autre contractant comprenne d'une façon suffisante à quoi il s'engage, sinon son consentement serait dépourvu des qualités d'intelligence nécessaires à tout acte humain.

Il faut que le consentement soit exprimé, c'est-à-dire manifesté à l'extérieur. Comment les parties contractantes pourraient-elles prendre acte, l'une à l'égard de l'autre, de leur engagement réciproque si elles ne se manifestent extérieurement leur pensée et leur volonté? En soi, aucune forme spéciale ne serait requise comme condition de validité, et, de fait, avant le décret *Ne temere*, aucune loi générale de l'Église n'imposait de modalités extérieures nécessaires. Le consentement constitutif des fiançailles pouvait être émis indifféremment par paroles, signes, actes, par lettre, par procureur, par interprète, voire par le silence d'acquiescement, bref par tous les moyens dont l'homme se sert pour exprimer sa pensée. Et cela demeure vrai pour tous ceux que n'atteint pas ce récent décret.

Consentement, engagement vrai, réciproque, manifesté extérieurement et accepté de même : ces conditions essentielles ne suffisent pas. Il faut, de plus, que la promesse porte sur quelque chose de possible et d'honnête, car selon le *dictum* du droit : quand on a promis quelque chose de mal, il ne convient pas de tenir sa promesse : *in malis promissis fidem non expedit observari. Reg.* 69 *juris* dans le *Sexte*. D'autre part, à l'impossible nul n'est tenu : *nemo potest ad impossibile obligari. Reg.* 6, *ibid.* — Quand on parle d'honnêteté il faut considérer non seulement la loi naturelle, mais encore la loi ecclésiastique. Les promesses de mariage échangées entre deux parties que sépare un empêchement de mariage, même un empêchement purement ecclésiastique, soit dirimant soit prohibitif, si cet empêchement est, de sa nature, perpétuel, et que les parties n'aient pas pensé à demander une dispense, ces promesses de mariage faites *de illicito* ne sont pas des fiançailles. Par contre, si l'empêchement au mariage est temporaire, ou si l'une des parties peut l'écarter sans manquer à ses devoirs, les fiançailles dont l'accomplissement et l'obligation seraient remises après la cessation de cet empêchement sont parfaitement valides : par exemple, entre deux personnes dont l'une n'est pas catholique, la promesse de mariage sous la clause : je vous promets le mariage après la conversion. Il faut exclure toutefois le cas où la condition offrirait quelque danger pour la morale : aussi les auteurs sont unanimes à dire qu'entre une personne libre et une personne mariée, à plus forte raison entre deux personnes mariées, une promesse réciproque de mariage, faite même sous la condition que la promesse n'engagerait qu'après la mort du conjoint, est considérée comme immorale et ne peut acquérir valeur de fiançailles. De même encore dans tous les cas où, par suite du vœu de chasteté, de religion et autres semblablement opposés au mariage, les promesses échangées sont des promesses *de illicito*. Il en serait autrement, d'après des auteurs sérieux, bien qu'il y ait, sur ce point, controverse, si les deux parties, conscientes de l'empêchement, échangeaient leur promesse réciproque sous la condition que l'on obtiendrait préalablement la dispense requise, car cette condition ne serait pas contre les bonnes mœurs, s'il s'agit de dispense que l'Église peut concéder et accorde communément. Les promesses de futur mariage auxquelles manquerait l'une ou l'autre de ces conditions nécessaires ne mériteraient pas le nom de fiançailles.

Ne seraient pas non plus des fiançailles les promesses de futur mariage viciées par une erreur sur la personne ou sur toute qualité de nature telle que l'erreur sur cette qualité se résout en erreur sur la personne; des promesses faites sans délibération et sans advertance suffisantes, lors même qu'elles seraient faites par des personnes d'âge mûr et ordinairement conscientes de leurs actes; des promesses simulées, où la volonté décide le contraire de ce qu'énoncent les paroles (quoi qu'il en soit, en pratique, au for extérieur quant à la difficulté de prouver le fait de la simulation); des promesses qui sont de pure plaisanterie; des promesses extorquées par contrainte morale ou par violence physique graves : dans tous ces cas les fiançailles seraient nulles au moins dans les mêmes conditions où le serait le mariage.

On a parlé plus haut des fiançailles contractées sous la condition que les parties obtiendraient dispense de l'empêchement existant. Les auteurs étudient à cette occasion la question des fiançailles conditionnelles en général, et donnent des règles diverses. Résumons leur enseignement, en disant que : *a*) sont nulles les fiançailles contractées sous condition déshonnête, honteuse, contraire à l'essence ou aux devoirs fondamentaux du mariage, ou dont la réalisation est impossibe, que ce soit dans le passé, dans le présent ou dans l'avenir; *b*) sont valides celles où la condition est réalisée ou doit nécessairement se réaliser; *c*) quant aux cas où la condition peut se réaliser, il y a discussion : on admet volontiers que les fiançailles conclues entre un catholique et un non-catholique sous la condition que celui-ci se convertira préalablement sont valides sans qu'il y ait besoin d'une ratification expresse après le fait de la conversion; de même pour la condition que les parties obtiendront le consentement des parents; dans d'autres cas, par exemple, sous la condition que l'on obtiendra les dispenses ecclésiastiques nécessaires, plusieurs tiennent que ces

fiançailles ne seraient valides que si elles sont ratifiées par les parties, après l'obtention de la dispense. La logique des choses rendra ces fiançailles conditionnelles de plus en plus rares sous la nouvelle discipline. Mentionnons enfin avec les canonistes les fiançailles *sub modo*, indiquant une obligation qui pèsera ensuite sur l'un des contractants : afin que vous me procuriez tel ou tel avantage; *sub causa*, signalant le motif pour lequel on a contracté (et ce motif rentrera parfois, en dépit de son apparence, dans la catégorie des conditions proprement dites) : beauté, richesse, etc.; *sub demonstratione*, indiquant une qualité spéciale et caractéristique de la personne : vous, qui êtes le fils ou la fille d'un tel. Ces modes divers n'ont une répercussion sur la valeur des fiançailles que dans la mesure où ils sont une forme détournée de la condition.

2. *Effet des fiançailles.* — Les fiançailles valides produisent deux effets qu'il convient d'exposer, une obligation de justice, et un empêchement ecclésiastique.

Le premier est l'obligation de contracter plus tard le mariage promis. C'est une obligation de justice, celle qui résulte de toute convention mutuelle librement faite et librement acceptée. Cette obligation est grave de sa nature, parce que l'engagement assumé est grave. Mais elle ne donne pas aux parties le droit d'exiger autre chose que le passage des fiançailles au mariage. Par suite de cette convention, et tant qu'elle dure, il est interdit à l'une ou à l'autre des parties de contracter avec une autre un mariage ou de nouvelles fiançailles, de faire à un tiers l'abandon de son cœur ou de son corps. C'est la base de l'empêchement prohibitif désigné parfois sous le nom de *Nihil transeat*. Enfin l'une des parties n'a pas le droit, sans le consentement de l'autre, de remettre à trop tard ou au delà du temps convenu l'accomplissement de la promesse, c'est-à-dire la célébration du mariage. L'esprit de l'Église est de ne pas faire durer le temps des fiançailles au delà d'une année, hors certains cas particuliers.

L'Église a sanctionné de son autorité, par l'empêchement prohibitif de *Nihil transeat*, cette obligation de justice. Toutefois, quand il se présente des difficultés d'ordre pratique, par exemple, quand une des parties refuse d'accomplir sa promesse, le juge d'Église mis en demeure d'intervenir pourrait-il contraindre le fiancé récalcitrant à remplir ses obligations? Pourrait-il recourir dans ce dessein aux censures ecclésiastiques? Quoi qu'il en ait pu être de la pratique ancienne, il ne semble pas que les tendances présentes soient favorables à cette forme de contrainte.

Le second effet des fiançailles résulte simplement du droit ecclésiastique. C'est l'empêchement dirimant d'*honnêteté publique*. La législation de Boniface VIII le faisait résulter de toutes fiançailles, pourvu qu'elles ne fussent pas nulles *ex defectu consensus*. C. unic., *De sponsalibus*, dans le *Sexte*. Le concile de Trente a restreint l'empêchement aux seules fiançailles valides : *Justitiæ publicæ honestatis impedimentum, ubi sponsalia quacumque ratione valida non erunt, sancta synodus prorsus tollit; ubi autem valida fuerint, primum gradum non excedant...* Sess. XXIV, *De ref. matrimonii*, c. III. Comme on le voit, cet empêchement n'interdit le mariage postérieur de l'un des fiancés qu'avec les parents de l'autre au premier degré.

A ces effets universels la libre volonté des parties en ajoute parfois d'autres, par la stipulation d'arrhes ou de peines comme sanction des fiançailles. Un plus grand éloignement pour tout ce qui pourrait léser la pleine liberté des fiancés écarte de plus en plus de la pratique moderne ces stipulations annexes. D'autre part, la règle admise par tous les moralistes est que les arrhes sont dues sans doute par celui qui refuse sans motif légitime de compléter les fiançailles par le mariage, mais que le coupable peut attendre jusqu'à ce qu'il y soit condamné par le juge. Quant à l'obligation de subir la peine, de bons auteurs affirment que le droit canonique ne suit pas sur ce point les décisions sévères du droit romain.

3. *Rupture des fiançailles.* — Les fiançailles ne sont pas indissolubles, c'est-à-dire que l'obligation résultant des fiançailles en vue du futur mariage et le droit qui en découle pour les fiancés l'un sur l'autre, peut cesser pour diverses causes. Marquons dès maintenant que, même après la rupture, l'empêchement d'honnêteté publique une fois contracté subsiste. C'est l'obligation de justice et le *Nihil transeat* qui cessent. Notons en second lieu que la rupture du lien ne préjuge rien quant à l'obligation qui pourrait peser sur l'une des parties de réparer les dommages que, par une faute, elle aurait causés à l'autre.

Voici, brièvement énoncées, les principales causes pouvant amener la rupture des fiançailles : *a*) *Le consentement mutuel.* — Selon la règle du droit : *omnis res per quascumque causas nascitur, per easdem et dissolvitur*, X, *reg.* 1 *juris*. L'engagement contracté par consentement mutuel cesse par les mêmes moyens. Il n'importe que les fiançailles aient été confirmées par serment, celui-ci, accessoire, suit le principal, le contrat. Toutefois, s'il s'agit de fiançailles entre pubère et impubère, il faudra attendre la puberté de celui-ci, c. *De illis*, X, *De desponsat. impuber.*; s'il s'agit de fiançailles entre deux impubères, le premier parvenu à la puberté peut demander la rupture. — *b*) *La violation de la foi donnée aux fiançailles.* — C'est encore une règle du droit que *frustra sibi fidem quis postulat ab eo servari, cui fidem a se præstitam servare recusat*, *Reg.* 75 *juris*, dans le *Sexte*, on est mal venu d'exiger de quelqu'un le respect d'une convention mutuelle que soi-même on n'a pas respectée. Cf. le texte d'Innocent III, c. 25, *Quemadmodum*, X, *De jurejurando*, où est posée la règle générale. Le fait peut se réaliser en mainte circonstance, par exemple, refus de procéder au mariage à l'échéance convenue, fiançailles nouvelles, promesse de mariage, mariage avec un autre, abandon de son corps à un tiers, familiarités compromettantes, apostasie, etc. — *c*) *Fait nouveau ou nouvellement connu amenant un tel changement de situation que les fiançailles dans ce cas n'auraient pas été contractées.* — Ce fait nouveau ne suppose pas nécessairement une culpabilité quelconque chez l'une des parties, mais sa conséquence n'en est pas moins une modification notable dans leur situation respective. C'est, par exemple, une maladie ou une infirmité grave qui rend l'un ou l'autre inapte ou moins apte aux devoirs du mariage; un accident fâcheux pour l'honneur de la fiancée; un appauvrissement qui change l'égalité des situations au point que, si le fait s'était produit plus tôt, les fiançailles n'auraient pas eu lieu; des inimitiés surgissant entre les deux familles, etc. Il n'est même pas nécessaire que le changement soit certain, une probabilité sérieuse suffit. Ce qui est vrai du changement réel survenu l'est aussi quand la réalité diffère notablement de ce que l'autre partie croyait, et que c'est l'opinion erronée qui avait été motif déterminant du contrat ou si, le fait étant connu préalablement, les fiançailles n'auraient pas été engagées, par exemple, quand l'un des fiancés apprend tardivement la mauvaise conduite ou la déplorable santé de l'autre. — *d*) *L'entrée dans un état de vie plus parfait.* — C'est une condition toujours sous-entendue dans les fiançailles, à moins que l'une des parties n'ait, à l'occasion des fiançailles, causé à l'autre un dommage qui ne se puisse réparer que par le mariage. L'état plus parfait serait, par exemple, l'entrée dans un ordre ou dans une congrégation reli-

gieuse à vœux solennels ou même à vœux simples, ou même simplement la volonté sérieuse de le faire : dans ce cas, le fiancé abandonné recouvre sa liberté, s'il le désire, mais il ne perd pas ses droits envers l'autre si celui-ci n'accomplit pas son dessein et redevient libre. Est aussi un état plus parfait celui de la cléricature, celui qui résulte du vœu de chasteté perpétuelle, ou du vœu d'entrer en religion ou dans les ordres. — *e) L'impossibilité de contracter mariage* déterminée par la survenance d'un empêchement entre les deux fiancés : parenté spirituelle, affinité illicite volontaire. — *f) La dispense.* — Elle peut être donnée par le souverain pontife, non par l'évêque, et pour de justes motifs; la jurisprudence prouve qu'elle est quelquefois donnée. Notons enfin que la rupture des fiançailles dans ces divers cas n'est pas imposée aux parties, et que ces divers motifs, à l'exception des deux derniers, sont simplement une cause permettant à la partie innocente de recouvrer sa liberté; libre à elle d'en user ou de n'en user pas.

2° *Après le décret* Ne temere. — Tout ce qui précède reste vrai sous le régime du décret *Ne temere*, à l'exception des modifications que nous allons signaler. Voici quelle fut l'origine des dispositions de ce décret en ce qui concerne les fiançailles. Dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, le roi Charles III d'Espagne ordonna à tous les magistrats soit civils soit ecclésiastiques de ne tenir désormais aucun compte des fiançailles faites sans instrument notarié. Bon gré mal gré les juges d'Église furent contraints d'obéir, et la coutume s'introduisit dans l'Église d'Espagne de ne tenir compte que des fiançailles notariées. La S. C. du Concile, dans une décision pour Plasencia, le 31 janvier 1880, admit que cette coutume avait acquis force de loi ecclésiastique et que les fiançailles contractées en Espagne *absque publica scriptura* étaient nulles. La décision fut confirmée par une nouvelle décision, *in Compostellana*, du 11 avril 1891, après que le nouveau code civil espagnol n'admettait plus au for civil l'obligation des fiançailles. En 1899, les Pères du concile plénier de l'Amérique latine réuni à Rome demandèrent au souverain pontife d'étendre à leurs diocèses la discipline de l'Espagne relative à la publicité des fiançailles, demande qui fut exaucée par Léon XIII, le 1er janvier 1900. Déjà, lors du concile du Vatican, divers *postulata* avaient été présentés pour demander que seules les fiançailles publiques et solennelles fussent reconnues valides. Le décret *Ne temere* opéra enfin la réforme tant de fois réclamée. Il déclarait, dans son art. 1er, que « seules sont tenues pour valides et produisent leurs effets canoniques les fiançailles qui auront été contractées par un écrit signé des parties et, ou du curé, ou bien de l'ordinaire du lieu, ou au moins de deux témoins. Si les deux parties, ou l'une d'elles, ne savent pas signer, on le notera dans l'écrit lui- même, et on ajoutera un autre témoin qui, avec le curé, ou l'ordinaire du lieu, ou les deux témoins mentionnés plus haut, signera l'écrit. *Ea tantum sponsalia habentur valida et canonicos sortiuntur effectus, quæ contracta fuerint per scripturam subsignatam a partibus et vel a parocho, aut a loci ordinario, vel saltem a duobus testibus. Quod si utraque vel alterutra pars scribere nesciat, id in ipsa scriptura adnotetur; et alius testis addatur, qui cum parocho, aut loci ordinario, vel duobus testibus de quibus supra, scripturam subsignet.* » Ce texte est clair par lui-même et n'a pas besoin d'un long commentaire. Il s'ensuit qu'à partir de Pâques 1908 : 1. les fiançailles sont nulles si elles n'ont été consignées dans un acte écrit, nulles au for externe et au for interne; 2. il n'y a pas de formule spéciale requise pour cet écrit, il suffit que l'acte contienne déclaration des fiançailles contractées entre telle et telle personne; 3. l'acte écrit sera daté, comme l'exige une réponse de la S. C. du Concile, du 27 juillet 1908; 4. il sera signé par les parties, et, en outre, par le ou les témoins priés et volontaires : par *un* témoin, s'il s'agit de témoins qualifiés comme le curé ou l'ordinaire du lieu, par *deux* témoins, s'il s'agit de témoins quelconques : tous ces témoins devront signer, ceux qui seraient incapables de signer ne sauraient être témoins; 5. si les parties ou l'une d'elles ne savent pas signer, on devra en premier lieu mentionner le fait dans l'acte, puis on ajoutera un nouveau témoin quelconque, lequel signera l'acte; 6. il sera désirable que la rupture des fiançailles par consentement mutuel soit constatée par une déclaration écrite signée des parties et de deux témoins quelconques auxquels s'ajouterait un troisième quand l'une ou l'autre des parties ne savent pas signer.

Consultez les commentateurs des Décrétales aux divers titres du l. IV, surtout les commentateurs et les canonistes les plus récents : Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, 1904, Paris; Laurentius, *Institutiones juris ecclesiastici*, Fribourg-en-Brisgau, 1908; J. B. Sägmüller, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1909; De Smet, *Les fiançailles et le mariage*, Bruges, 1912; Fr. X. Wernz, *Jus Decretalium*, t. IV, *Jus matrimoniale Ecclesiæ catholicæ*, 2e édit., Prato, 1911; A. Boudinhon, *Le mariage et les fiançailles*, 8e édit., Paris (1912); L. Choupin, *Les fiançailles et le mariage*, 2e édit., 1911. Au point de vue historique, on a l'essentiel soit dans les ouvrages ci-dessus, soit surtout dans les suivants : Löning, *Geschichte des Deutschen Kirchenrechts*, Strasbourg, 1878; Jos. Freisen, *Geschichte des canonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenlitteratur*, 2e édit., Paderborn, 1893; A. Esmein, *Le mariage en droit canonique*, Paris, 1891.

A. VILLIEN.

FIBUS Barthélemy, jésuite allemand, né à Aix-la-Chapelle en 1643, entré au noviciat en 1662, enseigna la théologie pendant vingt-cinq ans à Cologne, où il mourut le 13 février 1706. Son œuvre théologique comprend les ouvrages suivants : 1° *Apologia pro conscientiis infirmis, seu benigna responsio pro securitate diei minis practici super certa probabilitate fundati*, Cologne, 1682; 2° *Appendix apologetica de radice damnatarum propositionum ab Alexandro VII et Innocentio XI*, Cologne, 1682; 3° *Retorsio calumniæ impactæ per vindicias injustas doctoris theologici*, Cologne, 1688; 4° *Via veritatis et vitæ, per genuinam interpretationem D. Augustini super Epistolam ad Romanos, contra atheos, paganos, judæos, mahumetanos, hæreticos et infideles quoscumque*, Cologne, 1696; 5° *Responsio brevis ad Alexipharmacum eximii viri*, Cologne, 1688; 6° *Demonstratio tripartita Dei adversus atheos et gentiles; Christi adversus judæos et paganos; Ecclesiæ adversus hæreticos et schismaticos; suffragante per omnia Augustino*, Cologne, 1700.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 715; Hurter, *Nomenclator*, 1907, t. III, col. 712, 951; *Mémoires de Trévoux*, juillet 1702, p. 103-108.

P. BERNARD.

FICHET Alexandre, controversiste distingué, né en 1558, au Petit-Bernand (Savoie), entra dans la Compagnie de Jésus en 1607, et se fit remarquer par son talent pour la prédication et par son zèle pour l'éducation de la jeunesse. Après avoir enseigné quelques années les humanités, puis la philosophie à Aix, il se consacra durant trente années à la prédication et aux œuvres de controverse. Il mourut à Chambéry le 30 mars 1659. Il reste du P. Fichet, outre un recueil de textes patristiques intitulé : *Favus Patrum*, Lyon, 1617, un ouvrage destiné à réfuter les *Actes* de la conférence d'Aspres, tenue devant M^ms^ de Gouvernet, et qui donna lieu à une vive polémique. Cet ouvrage avait pour titre : *La victoire de l'Église gagnée sur les prétendus réformés en la conférence d'Aspres*, Lyon, 1638. Puis vinrent divers traités publiés en réponse aux attaques des

pasteurs réformés, tels que Chamer, Vulson, d'autres encore. Il convient de mentionner *Le triomphe du Saint-Siège contre un conseiller hérétique de Grenoble*, Lyon, 1638; Grenoble, 1640; *L'arc de triomphe dressé à la gloire du Saint-Siège*, Grenoble, 1640, solide réfutation du livre de Marc Vulson : *De la puissance du pape et des libertés de l'Église gallicane*. Le P. Fichet a écrit une *Vie de Jeanne-Françoise Frémiot de Chantal*, fort connue, et un livre qui intéresse la théologie mystique : *Les fleurs de la parfaite contemplation*, Paris, 1619.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 716; Hurter, *Nomenclator*, 1907, t. III, col. 1098; Colonia, *Histoire littéraire de Lyon*, t. II, p. 708.

P. BERNARD.

FICIN Marsile. — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrines. IV. Influence.

I. VIE. — Marsile Ficin naquit à Figline, *Fichinum*, à quarante milles de Florence, ou à Florence même, le 19 octobre 1433. De sa mère Alexandra il dit que c'était une âme pure et toute divine. *Epistolæ*, Nuremberg, 1497, l. I, fol. 6 *b*. Son père, médecin *suo sæculo singularis*, *Epist.*, l. I, fol. 26 *a*, et humaniste estimable (c'est un des neuf platoniciens qui, dans le *De amore* de Ficin, commentent le *Banquet* de Platon), était dévot à la sainte Vierge. *Epist.*, l. I, fol. 26 *a*. Père, mère et fils tinrent à très haut prix la grâce du jubilé qui leur fut accordée, en 1475, par Sixte IV, sans qu'ils eussent à se rendre à Rome. *Epist.*, l. I, fol. 44 *b*. D'après les idées du temps, l'horoscope de Marsile présageait, entre autres choses, une santé chétive. Cf. *Epist.*, l. I, fol. 25 *b*; l. IX, fol. 201 *a*. Le fait est qu'il fut souvent malade, toujours frêle. Ses contemporains disaient spirituellement de lui que c'était « une âme platonicienne dans un corps socratique. » Il avait reçu de la nature, avec un tempérament débile, un extérieur des moins séduisants. *Statura fuit admodum brevi, gracili corpore et aliquantulum in utrisque humeris gibboso, lingua parumper hæsitante atque in prolatu dumtaxat litteræ S balbutiente*, dit son disciple et biographe Corsi, *Marsilii Ficini vita*, Pise, 1772, p. 47. Mais la distinction de son esprit rachetait ses disgrâces physiques.

L'étude le passionna, et bien vite il fut conquis par Platon qu'il ne connaissait pourtant qu'à travers Cicéron et les autres écrivains latins. Son père le destina à la médecine et l'envoya étudier à Bologne. Cosme de Médicis, qui projetait d'établir une académie platonicienne, discerna en lui l'homme capable de réaliser son dessein. Il s'attacha à Marsile, lui assura les loisirs et les livres nécessaires, lui donna une habitation à Florence et une villa à la campagne, et l'entoura d'une protection attentive et intelligente, si bien que, dans la préface de son *De vita*, édition de ses œuvres de Venise, 1516, fol. 134 *b*, Marsile Ficin a écrit : *Melchisedech summus ille sacerdos... unum vix patrem habuit. Ego sacerdos minimus patres habui duos, Ficinum medicum, Cosmum Medicem : ex illo natus sum, ex isto renatus.* Tous les Médicis, cette race de héros, *genus heroicum*, comme il les appelle, *Epist.*, l. XI, fol. 124 *a*, et, plus que tous, Laurent le Magnifique, lui prodiguèrent leur bienveillance. En 1456, Ficin présenta à Cosme le premier résultat de ses travaux, des *Institutions platoniciennes* qu'il avait entreprises sur le conseil de l'illustre humaniste Landini et composées, nous apprend-il, *partim fortuita quadam inventione partim platonicorum quorumdam latinorum lectione adjutus*, *Epist.*, l. XI, fol. 219 *b*; le procédé n'était pas sûr, Cosme et Landini n'eurent pas de peine à le lui faire comprendre. Tout en approuvant l'ouvrage, ils lui conseillèrent, dit-il, *ut penes me servarem quoad græcis litteris erudirer platonicaque tandem ex suis fontibus haurirem.* Ficin se mit résolument à apprendre le grec, sous la direction de Platina, s'il faut en croire Corsi dont l'affirmation est révoquée en doute par Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, Naples, 1780, t. VI *a*, p. 280. Ses progrès dans cette langue furent rapides. Il commença par traduire, pour lui-même, les *Argonautiques*, les *Hymnes* d'Orphée, d'Homère, de Proclus, la *Théogonie* d'Hésiode, puis, pour le public, Mercure Trismégiste. Enfin il s'attaqua à une traduction complète de Platon. La tâche était immense; il en vint à bout, et Laurent de Médicis reçut la dédicace solennelle de cette œuvre. En outre, Ficin traduisit Plotin et les autres néo-platoniciens et expliqua publiquement la doctrine platonicienne.

Faut-il prendre à la lettre le mot de Corsi, *Marsilii Ficini vita*, p. 87 : *ex pagano Christi miles factus*, et admettre, avec Ph. Monnier, *Le quattrocento*, Paris, 1908, t. II, p. 105, qu'« il a passé par dix années de doutes, d'angoisses et de souffrances » et que « de cette crise il est sorti chrétien? » Il fut un temps, dit Ficin, où « je doutais de la raison et ne me fiais pas encore à la révélation; » mais il ajoute qu'il pleurait en lisant dans Platon que les choses divines se révèlent à cause de la pureté de la vie plus qu'elles ne s'enseignent par les paroles, et, sous le coup de cette impression, il composait un dialogue entre Dieu et l'âme, d'une chaleur d'accent, d'une ferveur de pensée toute chrétienne. *Epist.*, l. I, fol. 2-3. Son éloignement du christianisme ne semble jamais avoir été total. Quelles qu'aient été l'acuité et la durée de la crise, nous savons qu'il fut ordonné prêtre vers la quarantième année. L'éloquence de Savonarole (que fidèle aux Médicis, il lâcha à la fin, après avoir compté parmi ses chauds partisans) put l'orienter vers le sacerdoce. Dès qu'il fut prêtre, il s'occupa de composer un traité sur la religion. Cf. sa lettre dédicatoire à Laurent de Médicis, *De religione christiana*, Paris, 1510, fol. 2 *b*. Ce traité fut interrompu (1474) par une maladie dont Ficin attribua la guérison à la sainte Vierge. *Epist.*, l. I, fol. 25 *b*-26 *a*. Laurent de Médicis lui confia le gouvernement de deux églises de Florence et, vers 1484, le nomma chanoine de la cathédrale. Ficin expliqua les Épîtres de saint Paul et prêcha l'Évangile, mais sans abandonner Platon. Les entretiens sur l'Écriture et sur Platon, la composition de nombreux ouvrages, une correspondance étendue, la musique qui de tout temps l'enchanta (voir, entre autres, une jolie lettre, *Epist.*, l. I, col. 17, sur son triple savoir de médecin, de musicien et de théologien), le souci d'une santé délicate, la piété, remplirent ses jours. Il mourut le 3 octobre 1499, et fut enseveli dans la cathédrale de Florence. Ange Politien exprima l'admiration générale dans l'épitaphe suivante :

Mores, ingenium, musas sophiamque supremam
Vis uno dicam nomine? Marsilius.

D'après un récit que Baronius, *Annal. eccles.*, an. 411, n. 69, déclare tenir de la bouche du protonotaire Michel Mercati, petit-fils de Michel Mercati, ami de Ficin et l'un de ses auditeurs, Ficin et Mercati, à la suite d'un débat sur l'immortalité de l'âme d'après Platon et les enseignements de la foi chrétienne, firent le pacte que celui des deux qui mourrait le premier viendrait, si c'était possible, informer le survivant de l'état de l'autre vie. A quelque temps de là, un matin, comme Mercati était plongé dans les spéculations philosophiques, il entendit un cavalier qui arrivait à la course s'arrêter à sa porte, et la voix de Marsile crier : « Michel, Michel, cela est vrai, cela est vrai, *vera, vera sunt illa.* » Mercati, se précipitant à la fenêtre, vit un cavalier blanc monté sur un cheval blanc qui avait repris sa course. Il appela : « Marsile

Marsile, » mais le cavalier disparut. Mercati, ému, hors de lui-même, se rendit à la maison de Ficin. Il apprit que son maître était mort à l'heure de l'apparition. Et, ajoute Baronius, Mercati, homme d'une probité antique et d'une vie innocente et utile à tous, comme il convient à un philosophe, ne cultiva plus, à partir de ce moment, que la philosophie chrétienne, et, le reste de sa vie, mort au monde et vivant seulement pour la vie future, offrit le modèle d'un chrétien parfait. Voir un récit quelque peu différent dans Audin, *Histoire de Léon X*, nouv. édit., Paris, 1850, t. I, p. 33-34, et en rapprocher deux lettres de Ficin, *Epist.*, l. I, fol. 2-3, 6 *b*, l'une à Michel Mercati, où il rappelle leurs colloques fréquents sur les choses divines, l'autre où il raconte une apparition qu'auraient eue sa mère et son grand-père maternel à la mort de sa grand'mère maternelle.

II. Œuvres. — Ficin lui-même donne la liste de ses œuvres, mais incomplètement, dans deux lettres. *Epist.*, l. I, fol. 8 *b*-9 *a* (sans date); l. IX, fol. 199*b*-200 *a* (du 12 juin 1489). Sans parler de petits commentaires sur Lucrèce qu'il rédigea *puer adhuc* et qu'il jeta au feu, ni de ses traductions des *Argonautiques*, des *Hymnes* d'Orphée, d'Homère et de Proclus et de la *Théogonie* d'Hésiode, production de son adolescence qu'il ne livra pas au public, *Epist.*, l. XI, fol. 222*b*, ses écrits peuvent se diviser en quatre classes.

1° *Les traductions.* — Au premier rang, celle de Platon (56 livres). Puis les traductions, en général partielles, de divers auteurs grecs, la plupart néo-platoniciens : Plotin (54 livres), Porphyre, Proclus, Jamblique, Alcinoüs, Priscien, Speusippe, Xénocrate, Théon, les *Vers dorés* de Pythagore, Mercure Trismégiste, et, parmi les chrétiens, l'auteur des œuvres que Ficin, avec ses contemporains, attribuait à Denys l'Aréopagite, ainsi que Synésius et Michel Psellus. A signaler encore les traductions d'un petit psautier et du *De monarchia* de Dante, et la traduction de l'anglais *in linguam humanam* (le latin) de l'*Oraculum Alfonsi regis ad regem Ferdinandum*. De toutes ces traductions celle de Platon est de beaucoup la plus importante. La version des dix premiers dialogues fut terminée sous le gouvernement de Cosme de Médicis († 1464), celle des neuf suivants sous celui de Pierre († 1469), le reste, du temps de Laurent le Magnifique : l'édition *princeps*, assez incorrecte, cf. *Epist.*, l. VIII, fol. 182, parut à Florence, vers 1477. Ce fut un événement mémorable. Des parties isolées de l'œuvre de Platon avaient été traduites. Ficin réussit à « faire pour Platon ce qu'une légion de laborieux érudits de tous pays avaient fait pour Aristote deux et trois siècles auparavant : mettre la philosophie nouvelle à la portée de tous les esprits cultivés non pas de l'Italie seulement mais de tout l'Occident, fournir à une élite les moyens d'en puiser les éléments à leur source la plus pure et la plus authentique, » et il le fit, « si l'on tient compte des obstacles à vaincre, avec un succès incontestable. » Certes, sa traduction n'est point parfaite. Depuis lors, des passages obscurs ont été éclaircis, des erreurs de copistes redressées, des manuscrits inconnus de Ficin utilisés, et les travaux sans nombre consacrés à Platon ont apporté de la lumière; d'autre part, sa version est trop littérale. Mais elle a des mérites véritables, reconnus par des hommes de la valeur de Buhle, de Tennemann, de Ritter, d'Ueberweg, de Chaignet, de C. Huit. Cf. C. Huit, *Le platonisme pendant la Renaissance*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, nouv. série, Paris, 1895-1896, t. XXXIII, p. 275-277.

2° *Écrits philosophiques.* — Viennent, sous cette rubrique, les œuvres de philosophie ou même de théologie platonicienne, en particulier ses « arguments » sur tous les livres de Platon et de Plotin, son commentaire considérable du *Banquet* ou le *De amore*, les deux écrits de sa jeunesse : les *Institutions platoniciennes* (1456) et le *De voluptate* (1457), les « arguments » sur la *Théologie mystique* et les *Noms divins* de l'Aréopagite, le *De sole* (comparaison de Platon et de Denys l'Aréopagite entre le soleil et Dieu) et le *De lumine*. Platon n'est pas sans intervenir même dans le *De vita* qui s'annonce comme un ouvrage de médecine et traite, dans les deux premiers livres, *De vita sana* et *De vita longa*, mais, dans un troisième livre intitulé : *De vita cælitus comparanda*, on retrouve Platon et les néo-platoniciens à propos de l'« âme du monde », de l'influence des astres, etc. De ces écrits le principal est la *Theologia platonica sive de immortalitate animorum et æterna felicitate*, « le monument le plus important sans contredit de l'école platonicienne au XVe siècle. » C. Huit, *op. cit.*, p. 365-366. C'est un commentaire théologique de la doctrine de Platon, et surtout une amplification éloquente du *Phédon*, une démonstration de l'existence et de l'immortalité de l'âme.

3° *Écrits théologiques.* — Le plus long et le plus précieux est le *De religione christiana et fidei pietate* : il était commencé en 1474 et sûrement fini en 1477. Cf. c. IX, fol. 11 *b*; *Epist.*, l. I, fol. 25 *b*-26 *a*; l. III, fol. 98 *b*-99 *a*. Ficin a écrit également des commentaires sur les Évangiles, sur les Épîtres de saint Paul (en dépit du titre, ce commentaire ne traite que des trois premiers chapitres et d'une partie du IVe de la lettre aux Romains), le *De divina gratia*, etc.

4° *Lettres.* — Ce recueil, en douze livres, est inappréciable pour connaître non seulement l'humaniste, mais encore l'homme, le chrétien, le prêtre. Malheureusement les lettres ne sont pas disposées selon l'ordre chronologique, et peu sont datées; la plupart de ces dernières le sont des années postérieures à l'ordination sacerdotale. Ficin y a fait figurer les dédicaces de ses écrits et divers opuscules philosophiques ou théologiques, tels que le *De felicitate*, les *Quæstiones quinque de mente*, le *Compendium platonicæ theologiæ*, l'*Argumentum in platonicam theologiam* (prélude à la *Theologia platonica*), le *De convivio*, le *De vita Platonis*, le *De institutione principis* (il s'agit d'un cardinal), l'*Oratio ad Deum theologica*, le *De raptu Pauli ad tertium cælum et animi immortalitate*.

III. Doctrines. — 1° *Le platonisme de Ficin.* — Jusqu'où est allé le platonisme de Ficin? Jusqu'au paganisme strict, d'après divers auteurs, en tête desquels se place, pour l'étendue et la véhémence de son réquisitoire, Mgr Gaume, *La Révolution, Recherches historiques sur l'origine et la propagation du mal en Europe depuis la Renaissance jusqu'à nos jours*, Paris, 1856-1857, t. II, *Révolution française*, p. 260-261; t. VIII, *Le rationalisme*, p. 208-218, 241-242. Il juge que Ficin est un pur païen. Ce chanoine assiste Cosme de Médicis mourant et, au lieu de lui faire recevoir les sacrements, il le prépare à paraître devant Dieu en lui lisant Platon. Il « ne possède dans sa chambre ni crucifix, ni statue de la sainte Vierge, ni image de saint. Tout cela est remplacé par un buste de Platon devant lequel est suspendue une lampe jour et nuit allumée. » La communauté des femmes et des biens et l'infanticide ordonnés par Platon « lui semblent des choses excellentes et les bases d'un État bien réglé. » Il appelle ses auditeurs non pas ses frères en Jésus-Christ, mais ses frères en Platon. Il enseigne un rationalisme audacieux, faisant du philosophe « le médiateur entre Dieu et l'homme, homme pour Dieu et Dieu pour les hommes. » Il demande sérieusement qu'on enseigne la philosophie de Platon dans les églises comme l'Écriture sainte, et il le fait.

A ses yeux, Socrate est un saint, et il établit entre le Christ et Socrate mourants un « long et sacrilège parallèle. » Platon est un saint, et Ficin lui rend un culte « comme à un Dieu, » et il célèbre la nativité du nouveau saint « par une fête solennelle, empreinte d'un caractère religieux et même mystique. » Par Ficin « tous les rêves religieux et politiques, même les plus obscènes et les plus impies, sont exaltés comme des dogmes bienfaisants et lumineux; » il professe, entre autres dogmes, « le panthéisme et le fatalisme, c'est-à-dire la grossière impiété de l'âme unique et universelle du monde divisée par parcelles dans tous les êtres animés, et la croyance fataliste à l'influence des astres. » D'autres écrivains ont fait des réserves de détail, tel Medina, *De recta in Deum fide*, l. II, cité par A. Possevin, *Bibliotheca selecta de ratione studiorum*, Cologne, 1607, t. II, p. 29-30, qui lui reproche ses théories astrologiques, cf. J. Brucker, *Historia critica philosophiæ*, Leipzig, 1743, t. IV *a*, p. 52, ou, sans y regarder de près, l'ont fait participer au discrédit religieux qu'ils jetaient en bloc sur les hommes de la Renaissance. Et récemment Mgr Baudrillart, *L'Église catholique, la Renaissance, le protestantisme*, Paris [1904], p. 23; cf. J. Guiraud, *L'Église et les origines de la Renaissance*, Paris, 1902, p. 302; *Histoire partiale, histoire vraie*, 5e édit., 1912, t. II, p. 190, écrivait : « Rinaldo degli Albizzi déclarait incompatibles la science et la foi; à la cour des Médicis Marsile Ficin, à celle des papes Pomponius Lætus, professaient de telles doctrines. Même l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme étaient niées par eux. » Que penser de tout cela? Marsile Ficin a-t-il été vraiment un païen plus ou moins conscient, ou même un païen déguisé que Laurent de Médicis — on l'a insinué — aurait poussé à entrer dans les ordres afin de donner le change sur ses intentions et de couvrir du manteau de la religion une entreprise irréligieuse? Ou bien est-il resté orthodoxe? Que faut-il penser de son platonisme? Philosophe, apologiste, prêtre, est-il digne d'éloges ou mérite-t-il notre blâme?

En philosophie, Ficin suit de près Platon. Il ne s'attache pourtant pas à lui de façon exclusive. Il connaît saint Thomas d'Aquin qu'il salue du titre de *splendor theologiæ*, qu'il nomme *Aquinas noster*, qu'il cite dans ses commentaires sur saint Paul et dont il loue chaleureusement un disciple convaincu. *Epist.*, l. IX, fol. 201 *b*; l. X, fol. 210 *b*. Il utilise Aristote et ses deux principaux interprètes arabes Averroès et Avicebron, et, loin d'opposer Platon à Aristote, proclame leur accord substantiel. Cf. F. Puccinotti, *Della filosofia di Marsilio Ficino*, dans *Nuova antologia*, Rome, 1867, t. V, p. 239. Il met à profit les néo-platoniciens, qu'il regarde à tort comme les légitimes héritiers de Platon et comme des guides sûrs pour connaître sa doctrine et tirer de ses principes leurs conséquences dernières que Platon avait seulement entrevues ou cachées par prudence. Il lui est arrivé de s'égarer sur leurs traces et de devenir involontairement infidèle au platonisme authentique, si bien que quelques-uns ont voulu le rayer de la liste des platoniciens; c'est dépasser la mesure, et C. Waddington, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. *Ficin*, n'a pas eu de peine à démontrer que l'école platonicienne de Florence a droit au titre qu'elle porte, que Ficin est comme imprégné de l'esprit et des pensées de Platon.

Tout Platon ne l'intéresse pas au même point. La théorie des idées, essentielle et, en quelque sorte, centrale dans l'œuvre de Platon, n'arrête guère l'attention de Ficin. Ce qui le séduit, c'est l'esthétique et la morale platoniciennes, ce sont ses théories, qu'il ne sépare pas, de l'amour et du souverain bien. *Quæ ubique asserebat*, dit-il dans son *De vita Platonis*, *Epist.*, l. IV, fol. 112 *a*, *hæc sunt : Deum omnibus providere, animas hominum immortales esse, bonorum præmia, malorum supplicium*. C'est là principalement et presque uniquement ce qu'il voit dans Platon. Et la raison pour laquelle il préfère Platon à Aristote, c'est que le péripatétisme est la voie, et donc nécessaire, mais le platonisme est le terme; tandis que le premier considère les choses naturelles qui conduisent aux choses divines, l'autre montre les choses divines. *Epist.*, l. VIII, fol. 172 *b*; l. XII, fol. 134 *b*. Or, ce sont les choses divines, les réalités éternelles, invisibles, qui sont les seules vraies. *Epist.*, l. IV, fol. 112 *a*; l. VII, fol. 159 *b*-160. Les philosophes, absorbés par l'étude des choses naturelles, vivent dans un songe; *Plato noster, divinis incumbens, vel solus vel maxime omnium vigilabat. Epist.*, l. I, fol. 15 *a*. D'où vient le meilleur des autres philosophes, la supériorité de Platon et des néo-platoniciens? Ici Marsile reprend et renforce une idée que saint Justin, Clément d'Alexandrie, Origène, saint Augustin, etc., avaient développée avec complaisance, cf. L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, Paris, 1912, p. 51-59, à savoir que la philosophie ancienne était une préparation à la venue du Christ, que ce qu'elle avait d'excellent était emprunté aux Juifs, que Platon, en particulier, n'est rien autre, selon le mot de Numénius, qu'un « Moïse qui parle attique, » qu'il « suit la loi de Moïse et prédit la loi du Christ, » que les néo-platoniciens ont connu et saint Jean et les écrits de Denys l'Aréopagite et en ont fait usage. Cf. *Epist.*, l. VIII, fol. 170 *b*, 178-179 *a* (*concordia Mosis et Platonis*), 182-183, 184-186 (*quantum non Plato solum verum etiam platonici cum nostra religione consentiant*); l. XII, fol. 137 *b*; *De religione christiana et fidei pietate*, c. XXII, XXVI, Paris, 1510, fol. 21 *b*, 24-25, etc. Platon est plus proche du christianisme que les autres philosophes, Platon conduit au Christ. *Epist.*, l. XI, fol. 120 *a*. Ce n'est pas pour Platon que Ficin étudie Platon, ce n'est pas pour eux-mêmes qu'il traduit et commente les Mercure Trismégiste, les Plotin, les Proclus, etc., c'est pour les services qu'ils rendent à la religion chrétienne.

Mais qu'est-il besoin de Platon quand on a l'Église et, puisqu'on possède les saintes Écritures, pourquoi chercher ailleurs la doctrine de vie? Ficin ne méconnaît pas l'Écriture; il s'en sert, il la commente. Mais tous n'admettent pas la révélation et la Bible. Le rationalisme dévaste un trop grand nombre d'intelligences. Les dogmes sont niés ou révoqués en doute. En particulier, l'averroïsme et l'aristotélisme alexandrin, avec des formules différentes, rejettent également l'immortalité de l'âme et détruisent toute religion. *Si quis autem*, dit Ficin, *Epist.*, l. VIII, fol. 181 *b*, *putet tam divulgatam impietatem tamque acribus munitam ingeniis sola quadam simplici prædicatione fidei apud homines posse deleri, a vero longius aberrare palam reipsa protinus convincetur*. Ces esprits *acuta et quodammodo philosophica*, qui se fient à la raison seule, ne recevront la religion que d'un philosophe religieux. Les écrits des anciens philosophes seront un appât pour les attirer peu à peu à la religion parfaite. En ce sens, la renaissance de l'antiquité est providentielle, *non dubitares nunc qua potissimum ratione nostra hæc veterum renovatio divinæ providentiæ serviat*. Ce ne sont pas seulement les alexandristes et les averroïstes, ce sont les juifs eux-mêmes — des juifs péripatéticiens, il est vrai, qui soutinrent une discussion dans la maison de Pic de la Mirandole — que Ficin estime difficiles à convaincre *nisi divinus Plato prodeat in judicium invictus religionis sanctæ patronus. Epist.*, l. VIII, fol. 182 *b*. Qu'il y ait de l'illusion dans cette confiance à l'efficacité du platonisme, ce n'est pas douteux. En tout cas, s'il pla-

tonise avec tant de conviction, c'est au profit du christianisme.

Reste à savoir si l'exécution vaut l'intention. Ne lui serait-il pas arrivé, selon l'expression de P. Wernle, *Renaissance und Reformation*, Tubingue, 1912, p. 68, de « platoniser, d'intellectualiser, d'esthétiser l'Évangile, pendant qu'il théologise et christianise Platon, » ou, en d'autres termes, pour le rapprocher de Platon, de dénaturer le christianisme? Disons bien vite qu'il fait Platon plus chrétien que celui-ci ne le fut en réalité. Ce n'est pas que toute critique lui manque. En quelques mots, par exemple, il élucide la question de la Trinité dans les écrits de Platon, *Epist.*, l. XII, col. 237 *b* : *Extra controversiam asero Trinitatis christianæ secretum in ipsis platonicis libris nunquam esse, sed nonnulla verbis quidem non sensu quoquo modo similia.* Mais des réserves pareilles sont rares. Il abuse de la terminologie platonicienne. Quand il dit, *De religione christiana et fidei pietate*, c. XXIII, fol. 21 *b* : *Quid aliud Christus fuit nisi... divina ipsa idea virtutum humanis oculis manifesta*, il emploie une formule ambiguë, que corrige heureusement un admirable contexte. Il reproduit, de Platon et des néo-platoniciens, des théories mal venues, défectueuses, notamment sur l'âme du monde et sur l'astrologie. Est-ce à dire qu'il tombe dans le panthéisme et le fatalisme? Non pas. En dépit d'expressions isolées, de phrases détachées qui pourraient, à la rigueur, présenter une allure panthéistique, il est évident, à qui lit l'ensemble de ses œuvres, que l'Un transcendant de Ficin ne ressemble pas à celui du néo-platonisme. Il « affirme en toute occasion la liberté de l'Être suprême, de même qu'il a sur la providence des réflexions pleines de profondeur. » C. Huit, *Annales de philosophie chrétienne*, nouv. série, t. XXXIII, p. 367. Quant à l'âme du monde, il ne la confond pas avec Dieu; il se borne à faire du monde un tout animé, vivant. Cf. *De vita*, l. III, c. I-III, et, à la fin, l'*Apologia quædam in qua de medicina, astrologia, vita mundi*, dans l'édition de ses œuvres de Venise, 1516, fol. 151-153 *a*, 170 *a*. C'est une erreur philosophique, ce n'est pas du panthéisme. Ficin a cru à l'astrologie. Il tirait des horoscopes. Dans une lettre de félicitations à Jean Nicolini, nommé archevêque d'Amalfi, il lui rappelle qu'il l'avait exhorté, *cum adhuc puer esses*, à s'adonner à l'étude et à devenir prêtre, *quoniam et astronomia te magnum in religione virum et physionomia legitimum tum litteris tum moribus sacerdotem mihi fore monstrabat. Epist.*, l. I, fol. 42 *a*. Cf. *De vita*, l. VI, fol. 142 *b*; l. IX, fol. 200 *b*-201 *a*, et l. III, fol. 86 *b*-87; l. VIII, fol. 181 *b*, deux lettres adressées à Ficin. Amené à s'expliquer sur sa manière de voir, Ficin déclara approuver les attaques de Pic de la Mirandole et d'Ange Politien contre l'astrologie; il admit qu'elle n'est pas inutile, que les conjonctions des astres peuvent signifier les choses humaines, mais qu'elles ne les causent pas, qu'elles ne suppriment ni la liberté de l'homme ni la providence et le suprême empire de Dieu. Cf. *Epist.*, l. IV, fol. 113, 120 *b*-121 *a*; l. V, fol. 137; l. VI, fol. 154 *b*-155 *a*; l. VII, fol. 166 *b*-169 (*divina lex fieri a cælo non potest sed forte significari*); l. VIII, fol. 182 *a*; l. XII, fol. 238 *b*-239 *a*. Ficin eut, en matière d'astrologie, la faiblesse de sacrifier aux idées de son temps; elle était tellement entrée dans les usages de la vie que certains papes même, et non des moindres, Sixte IV, Jules II, Léon X, Paul III, y ajoutèrent foi. Cf. J. Burckardt, *La civilisation en Italie au temps de la Renaissance*, trad. Schmitt, Paris, 1885, t. II, p. 289-304; L. Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, trad. F. Raynaud, 2e édit., Paris, 1904, t. V, p. 146-150, et, par exemple, la Vie de Michel-Ange par Condivi, dans *Rime e lettere di Michelagnolo Buonarroti*, Florence, 1908, p. 31, et par Vasari, dans *Le opere*, Florence, 1832-1838, t. II, p. 975. Ficin ne sut pas se dégager suffisamment des chimères astrologiques; il évita le fatalisme. Dénoncé pour cause de magie à Innocent VIII, en 1489, il se défendit avec succès. Ce n'est qu'en le confondant avec Pomponius Lætus qu'on a pu l'accuser de nier l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, d'opposer la science et la foi. Où il s'égare, c'est dans son « argument » du Ve dialogue de la *République* de Platon. *Omnia divini Platonis opera*, Bâle, 1532, p. 586-588. Contre les *calumnias tum maledicorum tum etiam ignorantium*, il déclare que la lecture du texte de Platon constitue l'apologie du communisme professé dans ce dialogue : *legant Platonem ipsum, precor, legant diligenter ac sine invidia judicent, apologiam* (*scio quid loquar*) *nullam desiderabunt.* Et il montre Platon constatant que le genre humain *per leges distribuentes propria tot sæculis nihil profecere imo vero in deterius quotidie labi*, et décidant de tout mettre en commun, semblable à un sage médecin qui abandonne les remèdes longtemps inefficaces et emploie les remèdes opposés. Il rappelle, d'après Platon, qu'un communisme semblable des femmes, des enfants, des biens, n'était pas absolument nouveau, qu'il avait autrefois existé en Grèce et en Égypte. Ces raisons avaient été développées par le grand cardinal Bessarion, *In calumniatorem Platonis*, l. IV, c. III, édition de ses œuvres de Venise, 1516, fol. 69 *b*-72, dans un livre retentissant que Bessarion avait envoyé à Ficin (en 1469, cf. la lettre de Bessarion et la réponse de Ficin, *Epist. Ficini*, l. I, fol. 7) et dont l'« argument » du Ve dialogue s'inspire. Mais Bessarion avait insinué, plus que Ficin, qu'en définitive il plaidait les circonstances atténuantes : *ratione ejus ætatis qua Plato, nulla religione astrictus, mores et jura arbitratu suo statuebat, haud perperam eum ita sensisse existimo... Num melius quam cæteri suæ ætatis homines senserit, decreverit, scripserit, attendendum, non autem quid divi apostoli melius, quid sancti atque beati, quid in nostræ religionis professione edocti dijudicaverint atque probaverint.* Et Bessarion précisait qu'il n'entendait pas soutenir Platon en cela, *quasi recte prorsus a Platone scriptum existimem. Absit enim hoc a nobis ut qui rationem didicimus meliorem ritumque sanctæ Ecclesiæ probavimus cum Platone sentiamus.* Il est fâcheux que Ficin, voulant défendre Platon contre ses calomniateurs, les Georges de Trébizonde et les Théodore Gaza, n'ait pas reproduit les réserves de Bessarion. Mais il importe d'observer que nulle part ailleurs il n'approuve les théories communistes du Ve livre de la *République*; au contraire, il les contredit indirectement en prenant le contre-pied de ces thèses toutes les fois que l'occasion se présente. Voir, en particulier, *Epist.*, l. IV, fol. 119 (*matrimonii laus*); cf. E. Galli, *La morale nelle lettere di Marsilio Ficino*, Pavie, 1897, et *Lo stato, la famiglia, l'educazione secondo le teorie di Marsilio Ficino*, Pavie, 1899.

Le « culte » de Ficin pour Platon fut excessif, mais non pas autant qu'on l'a dit. Que Pythagore, Socrate, Platon et les autres philosophes qui vivaient avant le Christ aient pu se sauver, mais non sans la grâce du Christ, c'est ce que l'Église enseigne et ce que Ficin a raison d'admettre. *Epist.*, l. V fol. 137 *b*-138 *a*. Allant plus loin, il dit qu'ils ont été sauvés. C'est que, pour lui, Socrate est, à beaucoup d'égards, la figure du Christ; mais, s'il compare la mort du Sauveur et celle de Socrate il sait faire la différence, et il déclare *Socratem, etsi non figura qua Job atque Joannes Baptista, tamen adumbratione forte quadam Christum salutis auctorem quasi, ut ita loquar, significasse*, et il proteste contre ceux qui penseraient *Socratem nunc quasi æmulum comparari quem defensorem paro. Epist.*, l. VIII, fol 179. Le parallèle est devenu un des lieux communs de la chaire chrétienne. Tel que Ficin l'établit, il n'est pas « sacrilège ». Ficin range Platon parmi ces âmes d'élite que Notre-Seigneur a visitées aux limbes et qui, à sa suite, sont allées au ciel. En cela il reproduit une antique tradition qui avait eu de la vogue au moyen âge. Cf. L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, p. 162-163, 166-167, 211; cf. p. 539. Deux raisons déterminent Ficin à croire au salut de Platon. D'abord, Platon a été vertueux, chaste, *De vita Platonis. Epist.*, l. IV, fol. 109 *b*-110 *a*, 113 *a* (Gaume, t. VIII, p. 213, dit que Ficin admire la chasteté de Platon, « tout en avouant à voix basse qu'il était, comme Socrate, livré à l'amour infâme, » et il cite ces mots de Ficin, fol. 109 *b* : *ad adamandos adolescentes, quemadmodum et Socrates suus, videbatur paulo pronior.* Oui, Ficin dit cela, mais il ajoute : *verum uterque tam ratione continens quam sensu proclivis; quam divine isti amaverint...*, et plus bas, fol. 113 *a*, il esquisse, sur ce point, l'*Apologia de moribus Platonis*. Cf. Bessarion, *In calumniatorem Platonis*, l. IV, c. I-II, fol. 60-69). Ensuite, et surtout, Platon a été un précurseur du Christ; il en demeure l'apôtre par ses écrits. La philosophie, telle qu'il l'entend et qui peut se définir : *ascensus animi ab inferioribus ad superna a tenebrisque ad lucem principium ejus divinæ mentis instinctus*, est un don de Dieu, et le philosophe qui la réalise est « médiateur entre Dieu et les hommes, » *Epist.*, l. IV, fol. 107 *b*-108 *a* (à s'exprimer de la sorte, Ficin n'encourt pas le reproche de rationalisme. Cf. *Epist.*, l. VII, fol. 169 *b*-170 *a*). La philosophie de Platon conduit au Christ. Ficin place donc Platon très haut. Qu'y a-t-il de vrai dans le récit d'après lequel Ficin et les académiciens de Florence s'exaltèrent jusqu'à vouloir demander à la cour de Rome la canonisation de Platon? Il serait difficile de le dire. En vérité, il semble qu'on le regarda comme un saint et qu'on lui décerna une canonisation non officielle, dans le sens où le moyen âge avait canonisé Virgile. De là, en supposant qu'elle ne soit pas légendaire, cette lampe allumée devant le buste de Platon (ce qui est sûrement du domaine de la légende, c'est l'absence de tout objet de piété dans la maison de Ficin). De là, dans la mesure où elle aurait eu un caractère religieux, cette fête annuelle de Platon qui consistait avant tout à se réunir, le 7 novembre, jour anniversaire de sa naissance et de sa mort, dans un banquet où l'on s'entretenait de philosophie ou de théologie platonicienne. Cf. l'introduction du *De amore* de Ficin, et *Epist.*, l. I, fol. 35. Pour ce même motif, et parce que les écrits de Platon sont une sorte d'introduction à l'Évangile, Ficin les explique à l'église, cf. *Epist.*, l. VIII, fol. 190 *b*-191 *a*, à l'usage principalement de ceux qui rejettent l'autorité des saints Livres, quitte à commenter l'Écriture pour les fidèles (se rappeler qu'à Florence, Dante fut l'objet d'un enseignement officiel à l'église). Il nomme ses amis *complatonici*, ses disciples, ses auditeurs, des « frères en Platon »; le rôle qu'il attribue à Platon ôte à ce langage toute équivoque. Ce que Ficin raconte de la mort de Cosme de Médicis est plus grave. Cosme, dit-il, *Epist.*, l. I, fol 29 *a*, après avoir philosophé toute sa vie, philosopha plus encore au moment de mourir. *Itaque, postquam Platonis librum de uno rerum principio ac de summo bono legimus, sicut tu nosti qui aderas* (il s'adresse à Laurent de Médicis), *paulo post decessit tanquam eo ipso bono quod disputatione gustaverat reipsa abunde potiturus.* Assurément il y avait mieux à faire que de lire Platon pour se préparer à la mort. Remarquons, toutefois, que ce texte ne dit point que Cosme n'avait pas reçu les derniers sacrements : un homme de la Renaissance, tel que lui, était capable d'accomplir ses devoirs religieux et de compléter sa préparation à la mort par la philosophie et la lecture d'un dialogue de Platon, étant donné surtout le sens prêté à cette philosophie platonicienne. Est-il nécessaire d'ajouter qu'à cette date (1464) Marsile était peut-être en pleine crise religieuse, et que certainement il n'était ni chanoine ni prêtre?

Concluons. Le platonisme de Ficin fut ardent, exorbitant. Il faut lui reprocher des interprétations inexactes, des exagérations de pensée ou d'expression, des outrances périlleuses d'enthousiasme. Mais ce ne fut pas un paganisme déguisé ou qui s'ignore. Cf. C. Huit, *Annales de philosophie chrétienne*, nouv. série, 1895-1896, t. XXXIII, p. 367-372.

2° *L'orthodoxie de Ficin.* — Ficin fit profession d'orthodoxie. *In omnibus quæ hic aut alibi a me tractantur, tantum assertum esse volo quantum ab Ecclesia comprobatur*, dit-il dans sa *Theologia platonica*, Florence, 1482, fol. 12 *a*. Cf. la finale de ce traité et l'*Ad lectorem exhortatio* du *De vita*, l. III, fol. 151 *a*. La cause pour laquelle il garda par devers lui sa traduction des hymnes d'Orphée, d'Homère et de Proclus, de la *Théogonie* d'Hésiode et des *Argonautiques*, fut, dit-il, *Epist.*, l. XI, fol. 222 *b*, *ne forte lectores ad priscum deorum dæmonumque cultum jam merito reprobatum revocare viderer.* C'est de Dieu, ce n'est pas de Platon que vient le salut. *Salve*, écrit-il à un ami, *Epist.*, l. VIII, fol. 171 *a*, *inquam, millies imo semper in sempiterno auctore salutis Deo; addidissem et in Platone, si modo quærenda post Deum esset salus in homine.* Platon et les autres philosophes ont balbutié, Dieu aidant, quelque chose sur le Verbe, *dixerunt isti quidem quod potuerunt, et id quidem adjuvante Deo; Deus autem hoc solus intelligit et cui Deus voluerit revelare. De religione christiana*, c. XIII, fol. 16 *a*. Le maître de la vie n'est point Platon, ou il n'est qu'un maître inférieur; le vrai maître de la vie, c'est le Christ; cf., par exemple, *Epist.*, l. VI, fol. 149 *a*, 159 *a*; l. X, fol. 210 *a*; l. XII, fol. 236 *b*; *De religione christiana*, c. XX, fol. 20. Platon ne parlait pas de ses ennemis et ne pensait pas à eux; *verum multo divinius nos Christus, vitæ magister, instituit, præcipiens ut benedicta quidem maledictis benefacta vero malefactis libentissime redderemus. Epist.*, l. VI, fol. 149 *a*. Gravement malade, Ficin a cherché dans tout ce qu'il avait lu quelque consolation; *scriptores humani, exceptis platonicis, nihil penitus conferebant*, dit-il, *Christi autem opera multo magis quam philosophorum verba consolabantur. Epist.*, l. I, fol. 25 *b*. Cf. ses lettres de consolation, l. I, fol. 32 *a*, 37 *b*, 45 *b*. Très sensible à l'amitié, il ne croit qu'aux amitiés religieuses. Cf., par exemple, *Epist.*, l. I, fol. 17 *b*-18 *b*, 19 *a*; l. III, fol. 88 *a*, 89 *a*. Ce n'est pas l'amitié seule, c'est encore la bonté, la sagesse, la patience, etc., qui ne sont stables que par Dieu. *Epist.*, l. V, fol. 125 *b*-126 *b*, 128 *a*-129 *b*, 130; l. VI, fol. 161. Ficin prie pour ses amis et les exhorte à prier. Cf. *Epist.*, l. I, fol. 1 *a*, 9 *b*-10 *a*, 10 *b*. Il n'aime rien tant que prier. *Epist.* l. I, fol. 40 *b*. En traitant de l'amour de Dieu, de sa connaissance, de sa possession, il a « des élans de mysticisme, et, si j'ose ainsi parler, dit C. Huit, *Annales de philosophie chrétienne*, nouv. série, 1895-1896, t. XXXIII, p. 365, de transfusion dans la divinité qui font songer à saint François et à sainte Thérèse. » Il s'engage par des vœux à la sainte Vierge et lui attribue sa guérison dans un cas désespéré. *Epist.*, l. I, fol. 25 *b*-26 *a*; cf. l. VI, fol. 147 *b*, 153. Voir encore, sur sa foi aux miracles, *De religione christiana*, c. X, fol. 13 *b*. Il apprécie grandement la grâce du jubilé. *Epist.*, l. I, fol. 44 *b*. Il s'entretient souvent de la dignité du prêtre et l'idée qu'il en a est fort belle. *Epist.*, l. I, fol. 24 *b*, 25 *a*. Écrivant une exhortation à la piété, il proteste qu'elle s'adresse à ses familiers,

mais surtout à lui-même : *nihil unquam cæteris studeo suadere quod non mihi ipse ante persuaserim; sacerdotis officium est nihil loqui nisi quod ad pietatem conducere videatur. Epist.*, l. V, fol. 122 *b*. Cf. col. 123 *b* : *Deum velle sacerdotes suos esse omnium severissimos*, et ses conseils à un archevêque et à un cardinal nouvellement promus, l. I, fol. 42; l. V, fol. 130 *b*-132, ainsi que son éloge d'un cardinal défunt, l. XI, fol. 218 *b*. Tous ces traits ne conviennent pas à un pseudo-chrétien. Sa vie, du reste, ne dément pas son langage. L. Pastor, tout en faisant de graves réserves sur son platonisme, écrit sans hésiter qu'il fut « croyant de la tête aux pieds et prêtre sans reproche. » *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, trad. F. Raynaud, t. v, p. 151. Et Ficin a exprimé magnifiquement le fond de sa pensée et comme mis à nu son être intime quand, invité à défendre la religion, il répondit qu'il y travaillerait de son mieux, *non quia religio hujusmodi defensoribus egeat..., sed quia tunc solum feliciter vivere, imo tunc solum vivere mihi videor cum de divinis scribo aut loquor aut cogito. Epist.*, l. I, fol. 28 *a*. Ce qui nous reste à dire du traité annoncé par ces lignes achèvera de nous édifier pleinement sur son christianisme.

3° *Le* De religione christiana et fidei pietate *de Ficin.* — C'est le premier en date (1474) des traités *De vera religione*; le *Triumphus crucis sive de veritate fidei libri IV* de Savonarole, qui poursuit, sur un plan plus vaste, le même objet, n'est que de 1497. Cf. A. Décisier, *L'apologétique de Savonarole*, dans les *Études*, Paris, 1910, t. CXXIV, p. 488. Ficin le composa dès le commencement de son sacerdoce et, plus tard, le traduisit du latin en langue italienne. La dédicace à Laurent de Médicis nous renseigne sur les pensées qui le guidèrent. Il gémit sur le divorce entre la science et la religion. Le savoir est passé en grande partie aux profanes et mérite le nom de malice plus que celui de science. Les perles très précieuses de la religion sont maniées par des ignorants *ab hisque tanquam suibus conculcantur, sæpe enim iners ignorantum ignavorumque cura superstitio potius quam religio appellanda videtur.* Combien de temps supporterons-nous cette condition dure et misérable? *Liberemus, obsecro, quandoque philosophiam, sacrum Dei munus, ab impietate, si possumus; possumus autem si volumus. Religionem sanctam pro viribus ab execrabili inscitia redimamus. Hortor igitur omnes atque precor philosophos quidem ut religionem vel capessant penitus vel attingant, sacerdotes autem ut legitimæ sapientiæ studiis diligenter incumbant.* Ne voilà-t-il pas un beau programme d'humanisme chrétien? Ficin, pour son compte, a tenté et ne cessera pas de tenter de le remplir, *non meo quidem ingeniolo, sed Dei clementiæ viribusque confisus*, et il écrit le *De religione* pour se concilier davantage la grâce divine, pour être agréable à Laurent, son protecteur, *et mihi ipsi non deessem*, fol. 2.

Cet écrit se divise en trente-sept chapitres. On pourrait y distinguer deux parties : la Ire, c. I-XXV, contre les incrédules, la IIe, c. XXVI-XXXVII, contre les juifs et les musulmans (le c. XXXVI est contre ces derniers). L'apologétique antijuive n'est pas très neuve. Elle avait inspiré, le long des siècles, une vaste littérature qui avait surtout mis en valeur l'argument des prophéties. Ficin la résume clairement. Il faut le louer de n'avoir pas fait état de la cabbale; son disciple, Pic de la Mirandole, et nombre d'apologistes contemporains, furent moins circonspects. On ne saurait être surpris de le voir admettre l'authenticité des lettres du Christ et d'Abgare, c. XXVII, fol. 38 *a*, de la donation de Constantin, c. XXVIII, fol. 41 *a* (à remarquer un passage sur le pouvoir temporel des papes), des miracles de Vespasien, c. XXIX, fol. 42 *b*, du récit d'Aristée sur les Septante, c. XXX, fol. 44 *b*, du texte de Josèphe sur le Christ, c. XXX, fol. 45 *b*-46 *a*. La Ire partie est plus originale. Ficin y combat les incrédules, ces averroïstes et ces aristotéliciens alexandristes qu'il attaque dans la *Theologia platonica* et qu'il ne nomme pas ici, mais qu'il a en vue, ces partisans d'une théorie émise primitivement par des auteurs arabes et juifs et d'après laquelle chaque religion, le christianisme y compris, dépendrait des astres, c. IX; fol. 9 *b*-10; cf. *Epist.*, l. VII, fol. 166 *b*-169; J. Burckardt, *La civilisation en Italie au temps de la Renaissance*, trad. Schmitt, t. II, p. 299, et, en général, tous les ennemis de la révélation. Voici la manière dont il expose la genèse de l'incrédulité, c. III, fol. 3 *b*-4 *a*. Si l'enfant est religieux, l'adolescent court risque de rejeter la religion quand les études auxquelles il se livre ou les discours qu'il entend l'habituent à ne vouloir accepter que ce que la raison atteint. Les choses divines demandent, pour être saisies, le temps, une diligence exquise, la pureté de l'âme. Se fiant à leur raison seule, les jeunes gens en arrivent à négliger la religion. S'ils s'abandonnent à l'orgueil et à l'impureté, ils ne voient plus dans la religion que des contes de vieilles femmes, *nihil amplius de religione nisi tanquam de anilibus fabulis cogitantes*, tandis que, s'ils sont modestes, réfléchis, purs, ils deviennent, à mesure que les années les mûrissent, de plus en plus religieux. Ficin établit que l'homme est un être essentiellement religieux et que le christianisme est divin. Il le prouve par le caractère du Christ et des apôtres, par la conversion du monde, la perpétuité de l'Église, les miracles, la beauté des Écritures, les convenances du mystère de l'incarnation, l'enseignement et les actes du Sauveur, l'efficacité de sa doctrine. Arguments internes et arguments externes, tout ce que l'apologétique chrétienne devait reprendre, développer, perfectionner, se trouve renfermé dans ce petit écrit. Tout n'y a pas la même valeur. La discussion est parfois trop sommaire. L'érudition, comme on pouvait s'y attendre, porte la date de son temps. Dans un c. XI, fol. 13 *b*-15 *a*, qui contient en raccourci l'*Histoire de l'établissement du christianisme tirée des seuls auteurs juifs et païens* de Bullet, Lyon, 1764, il accumule des témoignages qui ne sont pas tous recevables. Il simplifie à l'excès l'argument tiré de la mort des persécuteurs, c. XI, fol. 14 *b*. Il se réclame longuement des sibylles, c. XXIV-XXV, fol. 22 *b*-24 *a*. Il reproduit sa thèse sur les ressemblances du platonisme et du néo-platonisme avec la religion chrétienne et sur les emprunts des néo-platoniciens à saint Jean et à l'Aréopagite, c. XXII, fol. 21 *b*. Mais il est inexact de dire, avec O. Zöckler, *Geschichte der Apologie des Christentums*, Gutersloh, 1907, p. 296, que le *De religione christiana* « se fonde sur une base essentiellement néo-platonicienne » et que, « si l'esprit n'en est pas directement non chrétien, cet ouvrage est fortement mêlé de spéculation platonicienne, » ou, avec A. Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ fundamentalis*, 13e édit., Rome-Paris, 1910, p. 35, que l'auteur y a tenté la conciliation de la philosophie de Platon et de la foi chrétienne. Sauf un court paragraphe sur les analogies entre le christianisme et le platonisme ou le néo-platonisme, rien ne rappelle ces systèmes philosophiques. Zöckler, p. 294-295, cite comme empreint de platonisme le c. I, fol. 2 *b*-3 *a* : *Religio maxime homini propria est et veridica*, et comme purement néo-platonicien le c. IV, fol. 4 : *Omnis religio boni habet non nihil modo ad Deum ipsum creatorem omnium dirigatur; christiana sincera est.* Or le c. I se borne à développer cette idée, qui n'est pas spécifiquement platonicienne, à savoir que l'homme est un être religieux, et le c. IV n'est pas le moins

du monde un échantillon d'éclectisme alexandrin; il y est dit qu'il n'y a pas de pays sans religion, que Dieu *coli mavult quoquo modo vel inepte modo humano quam per superbiam nullo modo coli*, mais que, s'il ne réprouve pas tout à fait comme une impiété volontaire un culte humain adopté pour le servir, il n'approuve qu'un culte : *illi igitur Deum præ cæteris imo soli sincere colunt qui... ita Deum adorant quemadmodum Christus, vitæ magister, ejusque discipuli, præceperunt.* De même, c'est à tort que Ph. Monnier, *Le quattrocento*, t. II, p. 106, 46, dit que son Jésus est « platonicien » et que « le Christ qu'on adore porte, au lieu de couronne d'épines, une guirlande fleurie cueillie par Marsile au bord de l'Illyssus. » Ce sont là phrases de lettrés qui ne résistent pas au sortilège d'une antithèse décevante. Du reste, Ph. Monnier se corrige lui-même en déclarant Ficin « rigoureusement orthodoxe », p. 106. Le Christ du *De religione christiana* est bien le Christ de l'Évangile et de la théologie catholique (le seul point répréhensible, c'est que, avec certains théologiens, l'auteur semble admettre, c. XV, fol. 17 *a*, une nécessité absolue et non seulement hypothétique de l'incarnation), le Christ intégral. Ficin parle du Christ et de son œuvre de façon excellente. Et combien d'heureux détails on pourrait glaner dans ces pages! Par exemple, on y trouve présentée fortement, c. I, fol. 3 *a*, la preuve de l'existence de la vie future, tirée de l'infaillibilité de l'instinct des animaux, que l'illustre entomologiste J.-H. Fabre a développée avec tant d'éclat. Cf. *Revue pratique d'apologétique*, Paris, 1912, t. XII, p. 377. Aussi H. Hurter, *Nomenclator literarius theologiæ catholicæ*, Inspruck, 1906, t. II, col. 1016, qualifie-t-il le *De religione christiana* de Marsile Ficin d'*opus præclarum in quo sagaciter utitur argumentis internis*. Cf. L.-F. Brugère, *De vera religione*, nouv. édit., Paris, 1878, p. XIV.

IV. Influence. — Ficin fut le centre et comme l'âme de l'académie de Florence. Hâtons-nous d'ajouter que sous ce nom il ne faut pas rechercher un corps officiel, régi par des statuts compliqués; c'est bien plutôt une libre association d'esprits divers, rapprochés par des tendances communes, *non ex quovis commercio vel contubernio confluentium*, dit Ficin, *Epist.*, l. XI, fol. 224 *a*, *sed in ipsa dumtaxat liberalium disciplinarum communione convenientium.* Dans la lettre où se lisent ces mots, Ficin énumère les principaux d'entre eux. Il les distribue en deux catégories : ceux qui dissertent avec lui et ceux qui l'écoutent lire et enseigner comme des disciples et que cependant il n'appelle pas des disciples, *non enim tantum mihi arrogo ut docuerim aliquos aut doceam sed socratico potius more sciscitor omnes atque hortor fœcundaque familiarium meorum ingenia ad partum assidue provoco*, fol. 224 *b*. Au premier rang il place les Médicis. Platon est l'objet de leurs entretiens, Platon pour qui tous professent une égale admiration. Ficin le ressuscite et le continue; ils révèrent en lui un Platon nouveau, *il novel Plato*, dit Laurent de Médicis. *Altercazione*, c. III, dans *Poemi*, édit. G. Papini, Lanciano, 1910, p. 81; cf. p. 77. De l'étranger on accourt auprès de Ficin; le Français Lefèvre d'Étaples, l'Anglais John Colet, l'Allemand Reuchlin figurent parmi ses auditeurs. Sa pensée rayonne au loin, grâce à une vaste correspondance, qu'il entretient en Italie, en France, en Allemagne, jusqu'en Hongrie, avec un public de rois, de princes, de prélats, de savants. La notice que lui consacre Trithème (*Joannes de Trittenhem*), *De scriptoribus ecclesiasticis*, Paris, 1494, fol. 192 *b*-193 *a*, montre l'estime dont il jouit en dehors du cercle de ses correspondants. Son influence est énorme.

Qu'en est-il resté? L'académie florentine ne lui survécut pas, ou, du moins, cessa de s'occuper de philosophie pour se confiner dans des questions de langue, de poésie, de politique; des tentatives de vie nouvelle en 1512, quand le retour des Médicis mit fin au régime inauguré par Savonarole, échouèrent complètement. De ses doctrines philosophiques peu de chose mérite de fixer l'attention; il n'a pas eu un système personnel, cohérent, mais seulement quelques vues ingénieuses, « mainte observation psychologique d'une finesse inattendue. Ainsi Ficin a très bien vu, avant Bossuet, que l'amour peut être considéré comme la source de toutes nos passions. » C. Huit, *Annales de philosophie chrétienne*, nouv. série, 1895-1896, t. XXXIII, p. 364, n. 4. Chargé par Cosme de Médicis de restaurer le platonisme, il a été « le véritable artisan de cette révolution, exemple peut-être unique d'aptitudes absolument conformes à la mission spéciale que lui imposa son protecteur. » H. Hauvette, *Histoire des littératures. Littérature italienne*, Paris, 1906, p. 164. Son néo-platonisme subit une éclipse rapide; mais sa traduction de Platon a été, pendant plus d'un siècle, pour la plupart des érudits, « la porte obligée du platonisme. » L'idéalisme platonicien qu'il mit en honneur influa sur les destinées de l'art comme sur celles de la philosophie. Michel-Ange, en particulier, qui avait reçu son enseignement à l'académie, en garda l'empreinte. Cf. R. Rolland, *Cur ars picturæ apud Italos XVI sæculi deciderit*, Paris, 1895, p. 8; *Michel-Ange*, Paris, s. d., p. 13, 140-141. Sur l'*École d'Athènes* de Raphaël, cf. L. Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, trad. F. Raynaud, 2e édit., Paris, 1904, t. VI, p. 521-522, note. Sa vraie gloire est d'avoir été, quoique non sans lacunes, un humaniste chrétien. Nous n'avons pas à revenir sur les excès de son platonisme. Mais, alors que la Renaissance menaçait d'aboutir à la libre-pensée ou au libertinage, de n'être plus qu'une imitation mécanique et servile du paganisme, il fut de ceux qui aperçurent le danger et le parèrent. Il travailla à dissocier l'antiquité et le paganisme, à faire servir au christianisme la sagesse antique. On a souvent cité la lettre, *Epist.*, l. XII, fol. 229 *b*-230 *a*, où Ficin célèbre la Renaissance : « Ce siècle est un siècle d'or, lui qui a remis en lumière les disciplines libérales presque éteintes, la grammaire, la poésie, l'éloquence, la peinture, l'architecture, la sculpture, la musique, l'art de chanter sur l'antique lyre d'Orphée : et tout cela à Florence. » On a moins remarqué que, ce même siècle, il l'appelle ailleurs, *De religione christiana*, procem., fol. 2 *b*, siècle de fer : *quamdiu duram et miserabilem hanc ferrei sæculi sortem sustinebimus?* parce que les savants ne sont pas religieux et les hommes d'Église sont dépourvus de science. Il proclame la nécessité de rendre religieux les philosophes, et la restauration platonicienne qu'il poursuit a pour but de conduire à une démonstration des vérités de la foi. D'autre part, il veut que les prêtres « s'adonnent diligemment aux études d'une sagesse légitime. » Ficin a pressenti plus qu'il n'a réalisé l'œuvre à accomplir. « Mais il a créé un esprit, signalé les périls de l'humanisme lettré, indiqué une orientation nouvelle, et cet esprit qui, de son vivant même, se répand en Italie, en Allemagne, en France, y inspire les penseurs et les artistes, va s'infiltrer profondément dans l'humanisme et en changer les tendances comme l'aspect. » P. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, Paris, 1909, t. II, p. 337. Et son *De religione christiana* est une première esquisse extrêmement remarquable d'un traité *De vera religione* devenu nécessaire et qui va chaque jour se perfectionnant. Il faut savoir gré à Marsile Ficin d'avoir été un initiateur.

Sur les anciennes éditions des ouvrages de Ficin, voir L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, Stuttgart, 1827.

t. II, n. 7059-7082; Copinger, *Supplement to Hain*, Londres, 1895, t. I, n. 7059-7079; t. II *a*, n. 2497-2501, 2497 *a*; t. II *b*, n. 7063-7070. Les œuvres complètes ont été publiées, en 2 in-fol., Bâle, 1561; c'est dans cette édition que parut, pour la première fois, le commentaire sur saint Paul. L'édition de Venise, 1516, n'est que partielle. La traduction du *De monarchia* de Dante a été imprimée pour la première fois par P. J. Fraticelli, *Opere minori di Dante Alighieri*, Florence, 1839, t. III *a*, p. 1-199.

Un disciple de Ficin, Jean Corsi, écrivit, en 1506, *Commentarius de platonicæ philosophiæ post renatas litteras apud Italos restauratione seu Marsilii Ficini vita*, publiée avec des annotations d'A. M. Bandini, Pise, 1772; voir du même Bandini, *Specimen literaturæ Florentinæ sæculi XV, in quo, dum Christophori Landini gesta enarrantur, virorum in ea ætate doctissimorum in literarum rempublicam merita, status gymnasii Florentini a Landino instaurati et acta academiæ platonicæ a magno Cosma excitatæ, cui idem præerat, recensentur et illustrantur*, 2 vol., Florence, 1747-1751; J.-A. Fabricius, *Delectus argumentorum et syllabus scriptorum qui veritatem religionis christianæ... asseruerunt*, Hambourg, 1725, p. 540-542; *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, Hambourg, 1734, t. II, p. 496-497; J.-P. Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, Paris, 1728, t. V, p. 214-225; [J. G. Schelhorn], *Amœnitates literariæ*, Francfort, 1730, t. I, p. 18-136; t. IV, p. 553-555; J. Brucker, *Historia critica philosophiæ*, Leipzig, 1743, t. IV *a*, p. 48-55; G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, Naples, 1780, t. VI *a*, p. 278-282; K. Sieveking, *Geschichte der platonischen Akademie zu Florenz*, Gœttingue, 1812; Gaume, *La Révolution, Recherches historiques sur l'origine et la propagation du mal en Europe depuis la Renaissance jusqu'à nos jours*, Paris, 1856-1857, t. II, p. 260-261; t. VIII, p. 208-218, 241-242; W. R. Weitenweber, *Ueber des Marsilius Ficinus Werk De vita studiosorum, nebst einiger Bemerkungen über den Hellenismus*, Prague, 1858; L. Galeotti, *Saggio intorno alla vita ed agli scritti di Marsilio Ficino*, dans *Archivio storico italiano*, Florence, 1859, IIe série, t. IX, p. 25-92; t. X, p. 25-92; t. XI, p. 3-56 (cette importante monographie est ce qu'il y a de plus complet, sans être définitive); V. Cherbuliez, *Le prince Vitale, essai et récit à propos de la folie du Tasse*, Paris, 1864, p. 100-101, 247-271, 339-341; F. Puccinotti, *Di Marsilio Ficino e dell' accademia platonica fiorentina nel secolo XV*, Prato, 1865; *Della filosofia di Marsilio Ficino*, dans *Nuova antologia*, Rome, 1867, t. V, p. 211-240; H. Hettner, *Das Wiederaufleben des Platonismus*, Brunswick, 1879; F. Gabotto, *L'epicureismo di Marsilio Ficino*, dans *Rivista di filosofia scientifica*, Milan, 1891, t. X, p. 428-442; L. Ferri, *Di Marsilio Ficino e delle cause della rinascenza del platonismo nel quattrocento*, dans *La filosofia delle scuole italiane*, Rome, 1883, t. XXVIII; R. Rocholl, *Der Platonismus der Renaissancezeit*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Gotha, 1892, t. XIII, p. 47-106; C. Huit, *Le platonisme pendant la Renaissance*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, nouv. série, Paris, 1895-1896, t. XXXIII, p. 35-47, 269-283, 362-372, 617-628; E. Galli, *La morale nelle lettere di Marsilio Ficino*, Pavie, 1897; *Lo stato, la famiglia, l'educazione secondo le teorie di Marsilio Ficino*, Pavie, 1899; A. del a Torre, *Storia dell' accademia platonica di Firenze*, Florence, 1902 (important); O. Zöckler, *Geschichte der Apologie des Christentums*, Gutersloh, 1907, p. 294-298; Ph. Monnier, *Le quattrocento, Essai sur l'histoire littéraire du XVe siècle italien*, 2e édit., Paris, 1908, t. II, p. 75-131; P. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, t. II, *L'Église catholique. La crise et la Renaissance*, Paris, 1909, p. 334-337, 389-390; L. Geiger, *Renaissance und Humanismus in Italien und Deutschland*, Berlin, 1911; A. Humbert, *Les origines de la théologie moderne. I. La renaissance de l'antiquité chrétienne*, Paris, 1911, p. 122-131, 148, 165; P. Wernle, *Renaissance und Reformation*, Tubingue, 1912, p. 16, 43, 68, 71.

F. VERNET.

FICTION DANS LES SACREMENTS. On désigne par ces mots un acte par lequel le ministre ou le sujet d'un sacrement accomplissent apparemment le rite sacramentel, mais en y introduisant un vice substantiel qui en empêche la validité ou l'efficacité. Les moralistes l'étudient communément, lorsqu'ils s'occupent du ministre des sacrements, sous les appellations de *simulation* ou *dissimulation* du sacrement. — I. Fiction de la part du ministre. II. Fiction de la part du sujet.

I. FICTION DE LA PART DU MINISTRE. — 1° *Les cas possibles de fiction.* — Ils se réduisent à deux : ou bien, tout en accomplissant intégralement le rite sacramentel, le ministre formule une intention contraire à la validité du sacrement; ou bien le rite extérieur lui-même est incomplètement posé, il y manque une matière valide ou la forme essentielle.

La première forme de fiction peut se produire à propos de tous les sacrements et les cas imaginables en seraient nombreux; on en trouverait des exemples historiques ou prétendus tels dans le baptême donné par saint Athanase encore enfant à ses petits camarades de jeu, Rufin, *H. E.*, l. I, c. XIV, *P. L.*, t. XXI, col. 487; dans le baptême donné sur la scène au comédien qui devint le martyr saint Génésius, *Acta sanctorum*, t. V augusti, p. 122. Cf. Corblet, *Histoire du sacrement de baptême*, l. VI, Paris, 1881, t. I, p. 365 sq.

De la deuxième forme, beaucoup d'exemples peuvent également être cités. Les moralistes, à la suite de saint Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. VI, n. 59, Rome, 1909, t. III, p. 46 sq., mentionnent d'ordinaire les cas suivants, types de tous ceux que l'on pourrait imaginer : donner au fidèle qui se présente à la sainte table une hostie non consacrée, ou encore remettre dans le ciboire l'hostie consacrée au lieu de la déposer sur les lèvres du communiant, tout en disant la formule : *Corpus Domini*, etc.; célébrer la messe sans prononcer les paroles de la consécration; altérer par une négation ajoutée tout bas la formule de l'absolution pour éviter de faire remarquer qu'on la refuse et dire : *Ego te non absolvo*, etc., ou encore, au lieu d'absolution, donner au pénitent une bénédiction en faisant sur lui un signe de croix; accomplir le rite du mariage sans donner son consentement intérieur à l'engagement que l'on contracte extérieurement. Cf. Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, sect. I, *c.* II, n. 63-65, Prato, 1891, t. IV, p. 504 sq.; Hilarius a Sexten, *Tractatus pastoralis de sacramentis*, part. I, c. II, § 8, Mayence, 1895, p. 52 sq., etc.

2° *La fiction et la validité du sacrement.* — Il est évident, avant tout, que, si le sacrement fictivement conféré est de nature à avoir une valeur juridique, au for externe, il doit être considéré comme valide tant que la fiction n'est pas démontrée. Ainsi en est-il du mariage. Nous ne parlons ici que de la validité du sacrement en lui-même.

S'il s'agit de cette sorte de fiction qui consiste à supprimer ou à vicier substantiellement la forme ou à employer une matière impropre, la question de validité ne se pose même pas; un des éléments essentiels au sacrement fait défaut.

La solution est moins claire si celui qui accomplit le rite sacramentel fait bien extérieurement tout ce qu'il doit faire, s'il prononce les paroles de la forme sur la matière indiquée comme valide, mais avec l'intention formelle de ne pas opérer de sacrement. Deux hypothèses doivent être envisagées.

Il peut se faire que le rite ainsi accompli ne soit évidemment qu'un jeu ou une moquerie; celui qui agit n'a pas même extérieurement et en apparence l'intention de faire un acte saint et sanctifiant. Dans ces conditions, les gestes qu'il fait ne constituent pas un sacrement. Les sacrements ne sont pas, en effet, des pratiques magiques opérant par elles-mêmes sans égard à la volonté de celui qui les accomplit; ils supposent une volonté sérieuse, l'intention de faire ce que fait l'Église. C'est ce qui a été plusieurs fois affirmé par les papes et les conciles, par exemple, dans le questionnaire qui, d'après l'ordre de Martin V, bulle *Inter cunctas* du 22 février 1418, devait être posé aux wicleffites et aux hussites, inter. 22, Denzinger-

Bannwart, n. 672; au concile de Florence qui énumère ainsi les éléments essentiels aux sacrements : *Hæc omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tanquam materia, verbis tanquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi quod facit Ecclesia; quorum si aliquid desit, non perficitur sacramentum*, *Decretum pro armenis*, *ibid.*, n. 695. L'erreur contraire de Luther a été condamnée par Léon X : 12. *Si per impossibile confessus non esset contritus aut sacerdos non serio sed joco absolveret, si tamen credat se absolutum, verissime est absolutus.* Bulle *Exsurge, Domine* du 15 juin 1520, *ibid.*, n. 752. Cf. concile de Trente, sess. XIV, *De sacramento pœnitentiæ*, c. VI et can. 9, *ibid.*, n. 902, 919.

Mais il peut se faire aussi que tout se passe extérieurement comme si un véritable sacrement était accompli; rien dans les gestes de celui qui l'administre ne trahit sa volonté de ne pas produire la grâce par son rite, et pourtant cette volonté existe. La plupart des théologiens assimilent complètement ce cas au précédent et nient la validité d'un sacrement ainsi conféré ou plutôt simulé; c'est l'opinion de Suarez, *De sacramentis*, part. I, disp. XIII, sect. II, III, Venise, 1747, t. XVIII, p. 127 sq.; de de Lugo, *De sacramentis in genere*, disp. VIII, sect. II, III, Paris, 1869, t. III, p. 372 sq.; de Billuart, *De intentione ministri sacramentorum*, dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. XXI, col. 23 sq.; de saint Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, tr. VI, n. 20 sq., p. 15 sq.; de Franzelin, *De sacramentis in genere*, th. XVI, XVII, Rome, 1868, p. 197 sq., etc. D'autres, au contraire, par exemple, Juenin, *Commentarius historicus et dogmaticus de sacramentis*, diss. I, q. V, c. II, Lyon, 1717, p. 14 sq., et Drouin, *De re sacramentaria contra perduelles hæreticos*, l. I, q. VII, c. III, dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. XX, col. 1462 sq., font observer que, dans ce cas, il y a tout au moins l'intention de faire extérieurement ce que fait l'Église, et ils considèrent cette intention comme suffisante à la validité du sacrement. Sans entrer dans la discussion de ces opinions, voir INTENTION, il suffit présentement de signaler quelques décisions de l'Église, difficilement conciliables avec la théorie de l'intention purement extérieure. Une proposition condamnée par Alexandre VIII, prop. 28, Denzinger-Bannwart, n. 1318, affirmait la validité du baptême donné extérieurement selon toutes les règles, mais avec l'intention formelle de ne pas faire ce que fait l'Église. Voir t. I, col. 761. Deux réponses de la S. C. du Concile, du 23 janvier 1586 et du 13 février 1682, prescrivent de regarder comme invalides des ordinations conférées dans certaines conditions, après que l'évêque avait déclaré son intention formelle de ne pas ordonner dans ces conditions. Benoît XIV, *De sacrosancto missæ sacrificio*, l. III, c. X, n. 5, 6, *Opera*, Venise, 1767, t. VIII, p. 120 sq.; voir le commentaire de ces réponses dans Franzelin, *op. cit.*, p. 231 sq.

Il semble donc que l'intention intérieure de faire ce que fait l'Église soit nécessaire pour la validité du sacrement, et que l'on doive dès lors regarder comme invalide tout sacrement conféré fictivement, quel que soit le mode de fiction.

3° *La fiction des sacrements est-elle toujours illicite?* — Une décision d'autorité domine cette question; c'est la condamnation par Innocent XI, 2 mars 1679, de la proposition 29 ainsi conçue : *Urgens metus gravis est causa justa sacramentorum administrationem simulandi.* Denzinger-Bannwart, n. 1179. Il n'est donc jamais permis, même pour éviter la mort, S. Alphonse, n. 59, p. 46, de simuler l'administration des sacrements.

Et cependant, comme en certains cas le devoir commande et le bon sens justifie une sorte de simulation, les moralistes distinguent communément entre la simulation proprement dite et la dissimulation. Par simulation proprement dite, ils entendent l'accomplissement intégral du rite sacramentel avec une intention qui le rend invalide, de sorte que personne ne peut apercevoir le vice qui empêche le sacrement d'exister. Par dissimulation du sacrement, ou mieux, selon l'expression de Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. II, n. 45, Fribourg-en-Brisgau, 1898, t. II, p. 34, par dissimulation du refus de sacrement, ils entendent l'accomplissement apparent du rite sacramentel, mais avec un défaut substantiel de matière ou de forme, de sorte qu'un assistant attentif pourrait ne pas s'y tromper. La première, disent-ils, est toujours défendue, parce qu'elle contient un sacrilège et un mensonge; la seconde peut devenir licite, si des raisons graves l'autorisent.

Peut-être est-il possible d'apporter un peu plus de clarté par le simple énoncé des principes suivants : trois choses doivent être sauvegardées qui peuvent être atteintes par la fiction : le respect dû au rite sacramentel en tant qu'il a été choisi par Dieu pour être signe et instrument de la grâce; le droit indéniable que possède le sujet à recevoir un sacrement valide ou, s'il n'en est pas digne, à être averti qu'il ne le reçoit pas; le droit que possèdent les assistants à n'être pas trompés. D'autre part, relativement à ce dernier droit, il peut se présenter, selon les cas, des circonstances qui le suppriment ou le renforcent.

Si nous étudions à la lumière de ces principes les divers exemples de fiction envisagés par les théologiens, il est facile de justifier les solutions qu'ils en donnent.

Accomplir un rite sacramentel par jeu ou moquerie est un manquement grave de respect à une chose sacrée qu'aucune excuse ne peut légitimer.

Accomplir ce rite sérieusement, mais avec une intention qui le rend invalide, est à la fois un manque de respect à une chose sacrée, un tort grave envers le sujet qui veut recevoir le sacrement et une tromperie à l'égard des assistants; c'est un sacrilège, une injustice et une hypocrisie.

Un prêtre qui dirait la messe en omettant les paroles de la consécration ou les prononcerait sans intention de consacrer se rendrait plus coupable encore; il profanerait le plus saint des rites en en faisant l'instrument d'une hypocrisie, et, de plus, il tromperait en matière très grave ceux qui assistent à sa messe; en offrant à leurs adorations du pain alors qu'ils croient adorer Jésus-Christ, il leur ferait commettre matériellement un péché d'idolâtrie. Aussi Innocent III déclare-t-il que la faute de ce prêtre serait plus grande que s'il célébrait en état de péché : *Licet is qui pro sui criminis conscientia reputat se indignum, ab hujusmodi sacramento reverenter debeat abstinere, ac ideo peccet graviter si se ingerat irreverenter ad illud, gravius tamen procul dubio videtur offendere qui sic fraudulenter illud præsumpserit simulare; cum illi culpam vitando dum facit, in solius misericordis Dei manum incidat, iste vero culpam faciendo dum vitat, non solum Deo cui non veretur illudere, sed et populo quem decipit, se adstringat. Epist.*, l. XI, epist. CXLVI, *P. L.*, t. CCXV, col. 1463; Denzinger-Bannwart, n. 418. Cette décision revêt une importance spéciale du fait qu'elle a été insérée dans les décrétales de Grégoire IX, l. III, tit. XLI, c. 7. Friedberg, *Corpus juris canonici*, Leipzig, 1881, t. II, p. 641.

Pour la même raison, un prêtre ne pourrait, fût-ce pour refuser secrètement la communion à un indigne, lui donner une hostie non consacrée; sans doute, il ne le prive pas d'un droit, puisque le sujet indigne n'en a aucun; mais il le trompe et trompe les assistants en matière grave.

Il serait, au contraire, permis, après s'être entendu avec le fidèle qui, bien que non absous, croit néanmoins devoir se présenter à la sainte table, de replacer secrètement dans le ciboire l'hostie qu'en apparence on lui présente afin de ne pas trahir son indignité; il n'y a là ni manque de respect au sacrement, ni injustice envers le sujet; et, s'il y a une tromperie envers les assistants, c'est dans une matière où ils n'ont pas à connaître la vérité et où on a de graves raisons de la leur cacher.

A plus forte raison, on ne peut blâmer un prêtre qui, pour ne pas dévoiler le secret de la confession, ferait semblant d'absoudre son pénitent mal disposé et, en l'avertissant de ce qu'il fait, se contenterait de le bénir. Bien plus, si cela était nécessaire, le prêtre pourrait même prononcer la formule d'absolution en la corrigeant par un *non* dit à voix basse. S. Alphonse, n. 59, p. 46 sq.

Enfin les moralistes excusent de péché, malgré l'apparente contradiction de leur solution avec la décision d'Innocent XI, celui qui, par crainte d'un dommage grave qu'il ne pourrait éviter autrement, feindrait de se marier, tout en refusant intérieurement son consentement. Ce n'est pas, en effet, dit saint Alphonse, n. 62, p. 47, manquer de respect à une chose sacrée, puisque, dans le cas, la chose sacrée, à savoir, le contrat matrimonial, n'existe qu'en apparence; et, si l'autre conjoint et les assistants sont trompés, ils pouvaient trouver dans les circonstances une raison de croire que le consentement donné n'était pas libre.

II. Fiction de la part du sujet. — 1° *Au point de vue de la validité du sacrement.* — Si un sujet capable de recevoir un sacrement reçoit vraiment le rite sacramentel d'un ministre qui veut et peut donner un sacrement, une fiction de sa part ne peut, en général, empêcher le sacrement d'être valide; elle ne peut qu'en détruire ou en suspendre l'efficacité. Il en serait autrement si la fiction consistait à dissimuler une inaptitude fondamentale à recevoir le sacrement (comme serait, par exemple, le cas d'un homme qui, n'étant pas baptisé, se présenterait néanmoins à un autre sacrement), ou à feindre des dispositions essentielles à la validité (ainsi qu'il peut arriver dans le sacrement de pénitence).

2° *Au point de vue de la licéité.* — Si la fiction porte sur l'intention ou les dispositions du sujet, s'il vient au sacrement avec une intention mauvaise qu'il cache ou des dispositions coupables qu'il dissimule, il commet un sacrilège par l'indigne réception du sacrement. Si la fiction porte sur la réception même du sacrement, elle est accompagnée d'une fiction corrélative de la part du ministre; celui-ci fait semblant de donner un sacrement, celui-là fait semblant de le recevoir; il faut donc appliquer les règles que nous avons posées plus haut.

S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. VI, n. 59-62, Rome, 1909, t. III, p. 45-48; Hilaire de Sexten, *Tractatus pastoralis de sacramentis*, Mayence, 1895, p. 52-54; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, sect. I, n. 63-66, Prato, 1891, t. IV, p. 504-506; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. II, n. 44-45, Fribourg-en-Brisgau, t. II, p. 33-34; Génicot, *Theologiæ moralis institutiones*, part. II, n. 124, Louvain, 1902, t. II, p. 130-131; Noldin, *Summa theologiæ moralis*, part. III, n. 38-39, Inspruck, 1911, t. III, p. 40-42.

L. Godefroy.

FIDÉICOMMIS. — I. Dans le droit romain. II. Dans le droit français.

I. Dans le droit romain. — Le fidéicommis, tel que le définit le droit romain, est une disposition par laquelle le testateur prie son héritier naturel ou l'héritier institué par lui de transmettre à un tiers une part ou la totalité de l'héritage qu'il lui donne. Cette prière ne créant pas une obligation juridique, c'est à la bonne foi et à la conscience qu'il s'adresse. On nommait héritier fiduciaire celui qui avait charge de transmettre, et fidéicommissaire celui qui était appelé à recevoir. Les expressions caractéristiques du fidéicommis étaient : *volo, mando, rogo, fidei tuæ committo.*

La loi romaine ne sanctionnant que les dernières volontés contenant un ordre positif et formel, cette disposition fut d'abord et resta longtemps sans garantie légale. De là beaucoup d'abus de confiance. Pour remédier à ce désordre, Auguste le premier confia aux consuls l'exécution de certains fidéicommis particuliers; puis il ordonna qu'un préteur spécial, le *prætor fideicommissarius*, serait chargé de régler toutes les difficultés relatives à ces affaires. Des formules consacrées par l'usage pour établir un fidéicommis, aucune n'était obligatoire. Le testateur pouvait manifester son intention, soit de vive voix, soit par écrit, soit même par un geste. Ulpien, XXV, § 3. Pour faire la preuve d'un fidéicommis non écrit, Théodose le Jeune, l. VIII, § 3, *De cod.*, VI, 36, exigea le témoignage de cinq personnes. Justinien permit que le serment fût déféré à l'héritier fiduciaire. Mais le fidéicommissaire devait prêter d'abord le serment *de calumnia*, c'est-à-dire jurer qu'il n'agissait pas par esprit de chicane.

Le droit romain distinguait deux sortes de fidéicommis : le fidéicommis d'hérédité et le fidéicommis particulier. Dans le premier cas, l'héritier fiduciaire devait restituer la totalité ou une quote-part de l'héritage; dans le second, c'est un objet particulier contenu ou non dans l'héritage qu'il devait transmettre.

Pour assurer l'exécution des dernières volontés du testateur, et en même temps pour déterminer les droits et les obligations réciproques de l'héritier, du fidéicommissaire et des créanciers, diverses dispositions furent prises, sous Néron en 62 (sénatus-consulte Trébellien), sous Vespasien en 73 (sénatus-consulte Pégasien). Enfin Justinien assimila les fidéicommis aux autres legs. *Institutes*, l. II, tit. XXIII-XXIV, § 7-9.

II. Dans le droit français. — Le fidéicommis est une disposition par laquelle le testateur charge une personne gratifiée en premier ordre (l'institué ou le grevé) de rendre la chose reçue à une autre personne (l'appelé) gratifiée en second ordre. Par ce moyen, le donateur dispose du même bien en faveur de deux personnes *qui auront droit d'en jouir successivement*. C'est par là que le fidéicommis français se distingue du fidéicommis romain et de la fiducie. Le caractère commun à ces diverses dispositions est qu'à la première personne appelée à recueillir la libéralité, une autre un jour doit être substituée. Le fidéicommis implique donc une substitution; par suite il est régi par l'art. 896 de notre Code civil; il est licite ou non, selon que la substitution qu'il contient est elle-même permise ou non.

Dans l'ancien droit français, cette manière de transmettre la propriété était encouragée par la loi, ainsi que le droit d'aînesse dont elle était le complément; elle était favorable aux grandes familles sur lesquelles la monarchie s'appuyait de préférence. Il était permis au père de léguer à son fils une partie déterminée de son patrimoine à charge pour celui-ci de conserver ce dépôt et de le transmettre à l'un de ses descendants désigné par le testateur. Le patrimoine ainsi légué devenait inviolable entre les mains du premier héritier; il pouvait se transmettre de la même manière à la génération suivante et demeurer ainsi indéfiniment dans la même famille. Si le bien était donné avec charge de le transmettre à une seule personne, c'était la substitution simple. Il y avait substitution graduelle, quand le donateur imposait l'obligation de transmettre le bien reçu à plusieurs personnes appelées à en jouir successivement : l'aîeul, par exemple,

chargeant son fils de transmettre son héritage au petit-fils qui devra le rendre à l'arrière-petit-fils et ainsi de suite.

Ce droit de substitution, d'abord sans restriction légale, fut limité par l'ordonnance du 31 janvier 1588 n'autorisant plus que la substitution simple à deux degrés et par l'ordonnance de Moulins (1588) refusant toute valeur aux substitutions déjà existantes au delà du quatrième degré. Ce régime en se généralisant présentait de graves inconvénients. Les biens ainsi donnés, immobilisés en certaines mains, ne se prêtaient plus aux transactions utiles ou nécessaires; leurs détenteurs, ne pouvant en disposer à leur gré, étaient exposés ou à les négliger ou à les épuiser pour en profiter plus complètement. De fréquentes injustices en étaient la conséquence inévitable. Les propriétaires de ces fortunes immobilisées trouvaient facilement crédit s'il n'y avait pas d'héritier appelé à en jouir après eux. Mais les créanciers pouvaient être frustrés de leurs droits soit par suite de la naissance inattendue d'un enfant, soit par suite de la volonté de l'héritier qui, répudiant l'héritage paternel avec les charges qui l'accompagnaient, acceptait seulement la part qu'il avait le droit de revendiquer par substitution. Dans les familles auxquelles les substitutions conservaient les plus grandes masses de fortune, chaque génération était le plus souvent marquée par une « honteuse faillite, » disait Bigot-Préameneu dans son *Exposé des motifs de la loi relative aux donations entre vifs et aux testaments*, dans Dalloz, *Répertoire méthodique et alphabétique de législation*, Paris, 1856, t. XVI, p. 31 sq. Pour ces motifs politiques et économiques, l'ancien droit disparut avec l'ancien régime. Les substitutions furent abolies d'abord par la loi du 16 novembre 1792, puis par l'art. 896 du Code civil. La loi de 1792 se bornait à annuler dans les substitutions la clause obligeant le grevé à garder et à transmettre; le Code civil plus radical annule en même temps le legs et les charges qui l'accompagnent.

De l'art. 896 du Code civil interprété d'après tout son contexte historique, il résulte que la substitution prohibée suppose nécessairement les trois conditions suivantes : 1° Il faut qu'il y ait pour le grevé charge de conserver, c'est-à-dire non seulement obligation morale, mais obligation juridique, de garder l'objet reçu. L'un des inconvénients que la loi veut empêcher est précisément le fait d'immobiliser les fortunes. Il faut que l'obligation de garder vise un objet déterminé. Si elle n'existe pas, il n'y a pas de substitution prohibée. Aussi la jurisprudence ne refuse pas de reconnaître comme licite le fidéicommis *de residuo* ou *de eo quod superest*. Cette disposition par laquelle le donataire serait obligé, au moment de sa mort, de transmettre à une personne désignée par le testateur ce qui lui restera d'un legs dont il a bénéficié, n'implique pas l'obligation de garder, mais seulement de transmettre si l'on a gardé quelque chose. Il en est de même s'il n'y a qu'une prière de conserver. Cette prière ne constitue pas l'obligation que suppose la loi. 2° Il faut encore qu'il y ait charge de rendre à une personne déterminée. Si l'institué reste libre de distribuer comme il lui plaît, à la personne qui lui conviendra, ou encore si l'héritage doit être dépensé pour des bonnes œuvres, il n'y a pas de substitution prohibée. Il faut en dire autant pour le cas où le disposant n'a adressé qu'une prière à l'institué ou ne lui a imposé qu'une obligation morale. Baudry-Lacantinerie, *Précis de droit civil*, 10e édit., t. III, n. 1151. 3° Enfin il faut que la substitution contienne le règlement d'une double succession, ou implique un ordre successif double. Ce que l'art. 896 interdit, c'est l'acte par lequel le testateur prétendrait régler par le même acte sa propre succession et celle de son héritier. S'il n'en est pas ainsi, il n'y a pas de substitution illégale. Il n'est donc pas suffisant qu'il y ait pour l'institué charge de rendre; il faut que cette charge ne lui soit imposée qu'à l'heure de sa mort. Bien que l'art. 896 ne le dise pas expressément, c'est ainsi qu'il faut l'entendre, parce que telle était la substitution qu'il prohibe : l'ancien droit français n'en connaissait pas d'autre. Par suite, le fidéicommis *à terme*, par lequel l'héritier reçoit un bien quelconque avec charge de le rendre à un tiers après un laps de temps déterminé, n'est pas de soi illégal. Il en est de même du fidéicommis conditionnel, quand il se confond avec les legs conditionnels autorisés par l'art. 1040 du Code civil.

Les art. 897, 898 et 899 du Code civil indiquent les seules substitutions tolérées par la loi française.

Les autres exceptions introduites soit par le décret du 30 mars 1806 et par le sénatus-consulte du 14 août suivant, autorisant par l'institution des majorats la substitution *in perpetuum* dans certaines familles au profit de l'aîné des enfants mâles; soit par la loi du 17 mai 1826, autorisant la substitution à deux degrés même au profit d'un seul enfant, à l'exclusion des autres ou en faveur d'étrangers, ne sont pas entrées dans nos mœurs. Elles ont été abrogées en principe par les lois du 12 mars 1835 et du 11 mai 1849. Les derniers majorats encore existants ont été supprimés en fait par une convention passée entre les derniers titulaires et le ministre des finances. Convention du 14 octobre 1904 et loi des finances du 22 avril 1905, a. 29.

L'extrême rigueur avec laquelle notre législation interdit et annule les substitutions apporte au droit naturel, en vertu duquel le propriétaire légitime dispose de son bien comme il veut, une restriction si forte que beaucoup de théologiens modernes la considèrent comme excessive et paraissent favorables à l'opinion qui la regarde comme ne s'imposant pas en conscience. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, 8e édit., t. I, p. 743, n. 1165, ad 4um, signale, sans le blâmer, le sentiment de théologiens nombreux qui la tiennent pour injuste et il note comme *satis probabilis* l'opinion affirmant qu'elle n'oblige pas en conscience et par suite reconnaissant comme valides les substitutions contraires à la loi. Ces substitutions sont assimilées par lui aux testaments ou donations manquant des formalités légales. Ballerini, *Opus morale theologicum*, 2e édit., t. III, n. 815, ne la juge pas contraire au droit naturel; il partage le sentiment de Lehmkuhl en ce qui concerne l'obligation *in foro interno*; il ajoute même que l'obligation qui peut en résulter est moindre que l'obligation provenant des lois fixant les formalités des donations et des testaments; celles-ci ont, en effet, leur raison d'être, mais les motifs allégués pour justifier l'art. 896 ne suffisent pas à justifier une prohibition aussi rigoureuse. Tanquerey, *Synopsis theologiæ moralis et pastoralis*, 3e édit., t. II, n. 714, considère comme plus probable l'opinion d'après laquelle cette loi n'oblige pas en conscience *ante sententiam judicis*, mais seulement après. De même, Marc, *Institutiones alphonsianæ*, 7e édit., t. I, n. 1077, 1068. Toutefois, l'opinion contraire est admise par Mgr Waffelaert. *Tractatus de justitia*, t. I, n. 567.

Il en résulte que, du moins avant la sentence du juge, le grevé peut en conscience et sans injustice accepter et réclamer le bien qui lui est donné avec charge de garder et de transmettre à sa mort. S'il accepte le fidéicommis, il est tenu en conscience d'exécuter les volontés dernières du testateur, donc de conserver et de transmettre; à son tour, le fidéicommissaire a le droit de réclamer et de garder ce qui lui a été destiné.

Accarias, *Précis de droit romain*, Paris, 1872, t. I, p. 934 sq.; Dalloz, *op. cit.*, et les traités généraux sur les donations

et les testaments, ou les traités spéciaux sur les substitutions dont on trouvera l'indication dans Planiol, *Traité élémentaire de droit civil*, 3e édit., Paris, 1905, p. 788; Baudry-Lacantinerie, *Précis de droit civil*, 10e édit., Paris, 1910, p. 770 sq.

V. Oblet.

FIDÉISME. Voir Foi.

FIEUX (Jacques de), né à Paris, d'une famille limousine, docteur de Sorbonne, prédicateur de renom, abbé commendataire de l'abbaye des prémontrés de Bellosanne (diocèse de Rouen) et enfin coadjuteur, puis évêque et prince de Toul de 1675 à 1687. C'est sous son épiscopat que fut publié au synode de Toul, en 1678, le recueil des *Statuts* du diocèse; il donna aussi une édition revisée des livres liturgiques en usage dans son diocèse, du bréviaire en 1684 et du missel. On a de lui une lettre pastorale sur *le prêt usuraire de l'argent par obligation*, lettre dont le texte est suivi d'une sorte de catéchisme par demandes et par réponses sur le même sujet, Toul, 1679 et 1703. Jacques de Fieux y condamne l'usure, et tout ce que le prêteur exige de l'emprunteur *vi mutui*, en plus de l'objet prêté, est usuraire pour lui, comme contraire aux droits naturel, divin et ecclésiastique. Il soutient que, si le législateur autorise le prêteur à réclamer un intérêt quelconque à l'occasion d'un prêt, c'est uniquement dans le cas où il y a pour lui soit *damnum emergens* soit *lucrum cessans*. Si le législateur voulait aller plus loin et autoriser la perception d'un intérêt *vi mutui*, il se mettrait en opposition avec le droit naturel et on ne pourrait en conscience user du droit qu'il prétend accorder. Un jurisconsulte lorrain, François Guinet, combattit cette doctrine dans une dissertation publiée à Strasbourg sans nom d'auteur, en 1680 et en 1703, sous le titre de *Factum ou propositions recueillies des questions qui se forment aujourd'hui sur la matière de l'usure*. L'évêque n'y répondit pas. Il mourut à Paris, le 15 janvier 1687.

E. Martin, *Histoire des diocèses de Toul, de Nancy et de Saint-Dié*, Nancy, 1900, t. II, p. 266 sq.; Guillaume, *Histoire du diocèse de Toul et de celui de Nancy*, Nancy, 1866, t. III, p. 409-432; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, Paris, 1907, t. V, p. 134-136.

V. Oblet.

FIGURISME. — I. Exposé. II. Réfutation sommaire.

I. Exposé. — 1° *Essence du système.* — Le figurisme est un système d'interprétation de la sainte Écriture, fondé sur la multiplicité des sens que présenterait la lettre de la Bible. Outre le sens premier qui apparaît sous les mots, il y en aurait d'autres, non pas un seul uniquement, comme si la lettre fournissait matière à un sens plus relevé, le sens spirituel ou figuratif des exégètes catholiques, mais jusqu'à quatre ou cinq sens et même au delà, superposés au premier. Par suite, tous les personnages de l'Ancien Testament, leurs actions, les événements de l'histoire juive sont figuratifs de différents personnages, des actions et des événements de la nouvelle alliance, c'est-à-dire de l'Église entière depuis sa fondation jusqu'à la consommation des siècles. Ainsi Jonas était une figure de saint Paul. De même, les prophéties anciennes n'annonçaient pas seulement des événements futurs, concernant le peuple juif ou Notre-Seigneur Jésus-Christ, mais toute l'histoire de l'Église chrétienne à ses différentes périodes. Ainsi, un jugement de Dieu contre Israël coupable figurait d'autres jugements divins contre d'autres coupables, dont le crime présentait quelque analogie avec le premier qui l'avait provoqué, et il pouvait en figurer plusieurs, qui se réaliseraient à des époques différentes de l'histoire de l'Église. Enfin tous les symboles, toutes les métaphores et les images si souvent employées dans les deux Testaments, auraient eu un sens figuré, qui s'appliquerait successivement à diverses réalités de la vie de l'Église. Ainsi, les lampes et les flambeaux, les yeux aveugles ou clairvoyants, les pierres, les édifices et les pierres précieuses, l'olivier et son fruit, les épis, les gerbes, les moissons et les pains, etc., symbolisaient et préfiguraient divers événements ou diverses catégories de personnes dans le passé et l'avenir de l'Église catholique : par exemple, les épouses fidèles et infidèles, dont parle l'Écriture en tant d'endroits, annonçaient la vocation des gentils et la conversion future des Juifs après leur infidélité première. Il y avait des règles, dont l'application servait à découvrir les multiples sens qui se cachaient sous la lettre de l'Écriture. Il fallait, par exemple, comparer les différents passages, présentant quelque analogie, pour en constater les rapports secrets. Ainsi, les mêmes noms figuratifs, tels que celui de Jézabel, avaient été donnés à différentes personnes. Les rapports, trouvés de la sorte dans les événements figuratifs, conduisaient ensuite le lecteur à des rapports d'un ordre plus relevé. Ainsi la captivité de Siméon, frère de Joseph, présageait l'avenir du peuple juif. Une figure expliquée donnait souvent la clef d'une autre figure. Lorsqu'une figure avait un sens double ou triple, ces sens présentaient ordinairement un rapport particulier entre eux. Le figurisme consistait donc à découvrir l'avenir de l'Église sous les événements ou personnages figuratifs de l'Écriture, ou bien sous les figures de mots ou symboles, usités dans l'Écriture. Il abusait à la fois du sens figuré et du sens figuratif de la Bible, en les exagérant et en les étendant à des figures ou à des passages qui n'avaient pas et ne pouvaient avoir le sens prophétique qu'on leur attribuait.

L'abus était encore plus visible dans les applications des principes exégétiques que dans ces principes eux-mêmes. En effet, ce système d'interprétation de l'Écriture ne tendait pas seulement à retrouver l'histoire passée de l'Église, figurée ou symbolisée dans les deux Testaments; il tendait surtout à en faire l'application à la situation présente et future de l'Église. C'est ainsi qu'en comparant certains passages des prophètes d'Israël avec les prophéties et les symboles de l'Apocalypse, on arrivait à voir l'apostasie finale dans l'acceptation de la bulle *Unigenitus*, les docteurs d'erreurs des derniers temps dans les prêtres et le pape qui combattaient la grâce efficace et renouvelaient le pélagianisme, ou bien qui enseignaient une morale relâchée. L'Église romaine elle-même était figurée par la Bête de l'Apocalypse; si on ne le disait pas explicitement, on le laissait clairement entendre et le lecteur devait comprendre ce qui était sous-entendu. L'Église entière avait prévariqué, et il n'y avait plus qu'un petit reste, celui des élus, choisis sans mérite de leur part, qui croyaient à la grâce efficace et conservaient pieusement la doctrine de saint Augustin. Par suite, la conversion des juifs était prochaine et la venue du prophète Élie, qui en était le prélude, imminente. On voyait partout dans l'Écriture l'annonce de ces deux grands événements. Le grand mystère d'iniquité allait donc se consommer. Il serait suivi du triomphe de Jésus-Christ et du règne du Sauveur pendant mille ans sur terre. Après ce millénaire, le dragon, qui avait été lié, sera délié; il animera l'Antechrist, mais celui-ci sera détruit par la seule présence de Jésus-Christ. Alors, l'ancien serpent ne trouvera plus de paradis terrestre où il puisse s'introduire. Viendront aussi la résurrection universelle, le jugement et la consommation finale.

On le voit, ce système ne doit pas être confondu avec la théologie biblique de Coccéius, fondée sur l'idée d'alliance entre Dieu et les hommes et sur l'opposition des deux alliances. Il n'y a entre ces deux systèmes, si foncièrement différents, que des ressemblances accidentelles au point de vue exégétique : 1° l'abus du sens figuratif; 2° l'annonce prophétique de la conversion finale des juifs, le règne millénaire de Jésus-Christ sur terre et la destruction de l'Antechrist. C'est seulement par ces rencontres fortuites, notamment dans l'interprétation de l'Apocalypse, qu'il faut expliquer le rapprochement que Bergier a fait du système de Coccéius et de ses disciples avec le figurisme du XVIIIe siècle. *Dictionnaire de théologie*, art. *Coccéiens*, édit. Le Noir, Paris, 1874, t. III, p. 27-28. Sur le système biblico-théologique de Coccéius, voir *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1898, t. IV, p. 189-194, et sur sa manière d'entendre l'Apocalypse, voir W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, 2e édit., Gœttingue, 1896, p. 109-110.

2° *Auteur du système.* — L'auteur du figurisme précédemment exposé est un janséniste du XVIIIe siècle, un appelant célèbre contre la bulle *Unigenitus*, l'abbé d'Étémare, qui croyait avoir reçu le don d'intelligence des saintes Écritures. Jean-Baptiste de Sesne de Ménilles, abbé d'Étémare, était né le 4 janvier 1682, au château de Ménilles (diocèse d'Évreux). Dès sa plus tendre jeunesse, il avait médité l'Écriture. En 1710 et 1711, il avait entendu Duguet expliquer les prophéties de l'Ancien et du Nouveau Testament sur la conversion future des juifs. Il en fut extrêmement frappé et il se mit à étudier, à sa façon, cet intéressant sujet. En 1712, il fit là-dessus des conférences au séminaire Saint-Magloire. En réalité, plusieurs des ouvrages qu'il publia plus tard datent de cette année ou de l'année 1714. Les principes exégétiques de l'abbé d'Étémare n'ont rien de commun avec les *Règles pour l'intelligence des saintes Écritures*, que Duguet publia en 1716 et qui ont été reproduites par Migne dans le *Cursus completus sacræ Scripturæ*, t. XXVII, col. 15-74, sinon quelque analogie sur le sens prophétique des figures bibliques et leur application au retour des juifs, col. 73-130. Ils sont exposés en trois opuscules, dont l'un, sous forme de lettre, est daté du 6 août 1712, qui sont intitulés : *Principes pour l'intelligence de l'Écriture sainte*, pour le second : *tirés des saints Pères*, p. 13-43, et qui ont été *publiés d'après les manuscrits authentiques*, avec un *Recueil de divers écrits sur le même sujet*, in-18, Paris, 1865. Ces divers écrits sur le même sujet sont : 1° *Réflexions sur l'histoire de Judith*, p. 231-267 (lettre datée du 29 août 1712), dont la suite : *Parallèle abrégé de l'histoire du peuple d'Israël et de l'histoire de l'Église* avait paru, in-12, 1723; 2° *Réflexions sur plusieurs chapitres de la Genèse*, p. 269-355; 3° *Vues générales sur l'histoire de Joseph*, p. 357-387; 4° *Explication de l'histoire de Joseph*, p. 389-423; 5° *Explication des chapitres IX et X du premier livre des Rois*, p. 425-447. D'autres écrits de même nature avaient été publiés au XVIIIe siècle par l'auteur ou par ses amis : *Réflexions sur l'histoire des Macchabées comparée à celle des défenseurs de la vérité dans le dernier siècle*, ouvrage composé en 1713 et imprimé en 1760, avec des changements considérables faits par l'éditeur, l'abbé Joubert; neuf *Mémoires sur les propositions renfermées dans la constitution Unigenitus, qui regardent la nature de l'ancienne et de la nouvelle alliance*, rédigés en 1711 et imprimés en 1714 et 1716; l'auteur y a fait des additions manuscrites; *Tradition des saints Pères sur la conversion future des juifs, fondée sur les témoignages des Écritures*, 1724; *L'explication de quelques prophéties sur la conversion des juifs*, composée dès 1712, et publiée peu après le précédent ouvrage; *Essai d'un parallèle du temps de Jésus-Christ et des nôtres*, composé en 1725 et publié en 1732; *Observations générales sur Joël*, Avignon, 1733. D'autres écrits de l'abbé d'Étémare ont vu le jour, au moins intégralement, au XIXe siècle, probablement par les soins d'un éditeur janséniste, qui ne s'est pas fait connaître et qui ne renseigne pas sur les *manuscrits authentiques* qu'il édite. Ce sont : 1° *Explication du discours de Notre-Seigneur Jésus-Christ après la cène*, rédigée en 1729 et publiée, in-18, Paris, 1860; 2° *Ressources de la piété dans les maux de l'Église*, ouvrage composé vers 1740 et imprimé, in-18, Paris, 1860; 3° *Histoire de la religion représentée dans l'Écriture sainte sous divers symboles*, 2 in-8°, Paris, 1862. Des parties de cet ouvrage avaient été imprimées au XVIIIe siècle : le premier symbole : *Le ciel et les astres*, et le septième : *La vigne et son fruit*, en 1727; le second avec la préface, sous ce titre : *Enchaînement des vérités proposées dans l'Écriture sainte sous le symbole des épouses fidèles et infidèles, et sous celui des vases d'argile, pour servir à l'intelligence des prophéties et des figures de l'Ancien Testament*, en 1734. Les cinq autres symboles étaient restés inédits. Enfin, l'*Explication de l'Apocalypse* parut, in-18, Paris, 1866. L'abbé d'Étémare mourut, le 29 mars 1770, dans sa quatre-vingt-neuvième année, à Rhynwyk, maison de campagne du village de Zeyst, auprès d'Utrecht, en Hollande, où il s'était refugié. Cf. l'Introduction de l'*Histoire de la religion*, t. I, p. XXI-XXII. Tous ses écrits expliquent le figurisme, tel que nous l'avons précédemment résumé.

3° *Ses disciples.* — L'abbé d'Étémare s'était fait des disciples. Quelques-uns publièrent des écrits sur la conversion future des juifs : ainsi, l'abbé Joubert, *La connaissance des temps par rapport à la religion*, 1727; de Fourquevaux, *L'introduction abrégée à l'intelligence des prophéties de l'Écriture, par l'usage qu'en fait saint Paul dans l'Épître aux Romains*, 1731. Les nouvelles idées se répandirent, dès 1731, chez les convulsionnaires. Dans ces groupes exaltés, on ne rencontrait que des enthousiastes qui déploraient la situation de l'Église et ne rêvaient que le triomphe de la doctrine de la grâce efficace et du règne de Jésus-Christ sur terre. Élie allait venir. On fixait le temps de son arrivée; on se mettait en route pour aller à sa rencontre. La guerre que la Bête de l'Apocalypse avait reçu pouvoir de faire aux saints avait commencé à la Déclaration du 24 mars 1730, et elle devait finir au mois de septembre 1733. Les convulsions paraissaient être l'accomplissement ou au moins le présage du renouvellement général qu'on attendait dans l'Église. Voir Convulsionnaires, t. III, col. 1757-1762; Fareinistes, t. V, col. 2077. Les réfugiés transportèrent ces espérances en Hollande et jetèrent le trouble dans l'Église janséniste. Un des plus ardents propagateurs des secours et des figures était Jean-Baptiste des Essarts, plus connu sous le nom de Poncet, ainsi que son frère, Alexis des Essarts. Voir t. V, col. 830-831. L'abbé Mérault († en 1742) avait composé un *Commentaire sur l'Apocalypse*, dans le goût de celui d'Étémare, mais plus étendu que ce dernier. Il est resté inédit, mais les c. II et III ont été insérés dans l'*Explication* d'Étémare, Paris, 1866, p. 31-97. Boursier (voir t. II, col. 1116), Le Gros, Montgeron, La Roche, les évêques de Montpellier, de Senez et de Babylone répandaient et soutenaient dans leurs écrits les principes et les applications du figurisme. Le P. Boyer, l'abbé de Fernanville, l'abbé Coudrette (voir t. III, col. 1930-1931), l'abbé Nivelle s'en faisaient les propagateurs. Le parti des figuristes prédomina pendant quelque temps parmi les appelants. Le diacre Pâris passait pour avoir été très attaché au figurisme; il croyait arrivée de son temps la grande apostasie prédite par saint Paul et il soupirait après la venue d'Élie. Une des dévotions du parti était de demander à Dieu la venue de ce prophète, « le libérateur des persécutés et le répa-

rateur de l'Église.» Voir une formule de ces prières dans le *Supplément aux Nouvelles ecclésiastiques*, 1735, p. 50.

4° *Ses adversaires.* — Cependant, les excès des convulsionnaires et des figuristes provoquèrent bientôt dans le parti des appelants une réaction contre les secours, les convulsions et les figures. Contre les figuristes s'élevèrent les antifiguristes. Leur chef était l'abbé Debonnaire. Voir t. IV, col. 160-161. Il fit paraître avec Boidot des *Traités historiques et polémiques de la fin du monde, de la venue d'Élie et du retour des juifs*, 3 vol., 1737. Sept mémoires *Sur le figurisme moderne* avaient paru dès 1729; mais la lutte devint très vive en 1733. Le figurisme fut combattu encore par Charles-François Le Roy (1699-1787), *Examen du figurisme moderne*, daté du 7 juillet 1736; *Lettre*, du 13 mars 1738, à l'auteur des *Nouvelles ecclésiastiques*, et par Étienne Mignot (1698-1771), qui fit paraître, le 22 septembre 1736, une *Réponse* à l'évêque de Senez, Soanen; le 4 novembre de la même année, une *Suite*; l'*Examen des règles du figurisme moderne*, 1737, et successivement, cette même année, trois autres écrits pour compléter les précédents et combattre les abus du figurisme et des convulsions.

Entre ces deux directions extrêmes des figuristes et des antifiguristes, il se forma, parmi les appelants encore, un parti mitoyen, qui faisait profession de s'écarter de tout excès dans cette voie, comme dans celle des convulsions. C'est le parti du *juste milieu* au sujet du figurisme. Il était formé par des signataires de la consultation du 7 janvier 1735, qui, tout en réprouvant les convulsions, ménageaient le figurisme. Cependant ils avaient rejeté, comme portant en soi «la preuve d'un vrai fanatisme,» le système, propre aux convulsionnaires, de la venue très prochaine d'Élie, de sa préparation par l'immolation de victimes, qui répandraient leur sang pour la vérité, qui apaiseraient ainsi la colère de Dieu, et dont le sang, mêlé à celui de Jésus-Christ, était le fondement de la miséricorde divine attendue. Les principaux tenants de ce parti étaient Besoigne, d'Asfeld, Delan, Fouilloux et Petitpied. Besoigne (voir t. II, col. 800-801) avait publié *Le juste milieu qu'il faut tenir dans la dispute de religion*. L'abbé Debonnaire fit une *Réponse au Juste milieu*, ainsi que l'abbé Mignot, qui, en 1736, écrivit trois *Lettres* contre le livre de Besoigne. C'était ainsi, dans les trois camps, une lutte à coup de libelles, de pamphlets et de dissertations sans fin.

Le figurisme mitigé de Duguet avait été réfuté par des catholiques, par Étienne Fourmont, qui, sous le nom de rabbi Ismaël ben Abraham, publia : *Mouhaka ou Ceinture de douleur*, 1723; par l'abbé Léonard, *Traité du sens littéral et mystique de l'Écriture sainte d'après la doctrine des Pères*, et *Réfutation des Règles*, etc., Paris, 1727. Fourquevaux répliqua par *La lettre d'un prieur à un de ses amis au sujet de la nouvelle réfutation du livre des Règles pour l'intelligence des saintes Écritures*, 1727. Léonard y opposa des *Remarques sur la lettre d'un prieur à un de ses amis*. L'abbé François de la Chambre combattit aussi le figurisme modéré, lans son *Traité de la véritable religion contre les athées*, Paris, 1736, t. IV, p. 228 sq.

II. Réfutation sommaire. — Ni les principes ni les applications du figurisme jansé niste du XVIII° siècle n'ont plus besoin d'être réfutés. — 1° L'extension du sens spirituel à toute l'Écriture et la multiplicité des sens figurés ou figuratifs dans le même passage biblique n'ont aucun fondement ni dans l'Écriture elle-même ni dans la tradition ecclésiastique. Le figurisme mitigé lui-même dépassait la pensée des Pères de l'Église sur lesquels il s'appuyait. Cf. Léonard, *Traité du sens littéral et du sens mystique des saintes Écritures*, Paris, 1727, c. VII. Les Pères de l'Église sont antifiguristes. — 2° Les applications du système à l'histoire entière de l'Église, surtout à la situation de l'Église au XVIII° siècle et aux derniers temps, étaient puériles et ridicules autant que vaines et non fondées; la plupart n'étaient que des rêveries d'une imagination dévergondée. Il suffirait d'en citer quelques exemples pour en faire voir l'inanité, et on s'étonnerait que des hommes sérieux aient pu en être dupes, si la passion religieuse qui aveugle les esprits n'expliquait l'origine et le succès de semblables aberrations. Du reste, l'événement, qui est le plus sûr critérium des véritables prophéties, ne les a pas réalisées : Élie n'est pas encore venu et les juifs ne sont pas convertis. Enfin, comme le démontrait en 1732 un appelant, *Questions sur l'origine et le progrès des convulsions*, les figuristes, par leur théorie de l'apostasie universelle à peu près consommée de leur temps, aboutissaient à renverser la visibilité et la perpétuité de l'Église. Ils ne reconnaissaient pas l'autorité du pape, et ils admettaient les interprétations les plus fantasti ues de l'Écriture.

Bergier, *Dictionnaire de théologie*, art. *Écriture sainte*, § 3; *Figure, figurisme et figuristes*, édit. Le Noir, Paris, 1874, t. IV, p. 337-340; t. V, p. 249-252; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII° siècle*, 3° édit., Paris, 1853-1855, t. II, p. 164, 333-334, 379, 382-384; t. III, p. 434-435; t. IV, p. 439-440, 469-470; t. V, p. 479; J.-B. Glaire, *Introduction historique et critique aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, 4° édit., Paris, 1868, t. I, p. 237-241.

E. Mangenot.

FILESAC Jean était le fils d'un notaire au Châtelet. Peut-être dut-il à cette origine le goût marqué qu'il montra toute sa vie pour la procédure. Le seul document qui nous fasse connaître la date de sa naissance rapporte cet événement à l'année 1556. Mais, suivant du Boulay, il était déjà maître ès arts en 1571, et, à ce titre, enseignait les humanités au collège de la Marche. Il y aurait passé six années, pour s'adonner ensuite à la philosophie. Aucun de ses historiens ne s'est étonné d'une semblable précocité. Quoi qu'il en soit de cet âge un peu tendre chez un maître de l'ancienne université, il était certainement procureur de la «nation» de France en 1583. Il prit part alors aux discussions touchant l'organisation extérieure de l'enseignement dans les diverses «nations». Il ne s'était pas encore occupé de théologie. Mais sa première publication d'humaniste : *Fragmentum ex C. J. Cæsaris de Bello gallico annotationibus J. Filesaci illustratum*, Paris, 1585, est en même temps un adieu définitif aux études profanes.

Cette année, en effet, il est reçu comme hôte du collège de Sorbonne. L'année suivante, il y est associé et l'université l'élit comme recteur. Il n'avait encore aucun grade théologique. Il fait alors sa licence. Mais il ne reçoit le bonnet de docteur que le 9 avril 1590. Pourtant il compte déjà comme l'un des personnages les plus importants de l'université. En même temps, il prend part à l'administration diocésaine. Il est dès lors chanoine de Notre-Dame. Il sera bientôt nommé curé de la paroisse de Saint-Jean en Grève qu'il dirigera pendant plus de quarante ans. Dans les temps difficiles de la Ligue, on le trouve le plus souvent du côté des modérés. Il se rallie sincèrement à Henri IV. C'est lui que le chapitre députe vers le bureau de la ville et le lieutenant criminel pour régler la cérémonie de la réduction de la cité aux mains du roi.

Ce ministère extérieur ne lui fait pas négliger la science sacrée. Il publie en 1600 son premier ouvrage théologique : *De quadragesimæ varia et multiplici observatione apud christianas gentes commentarius*. Il y expose l'origine du carême et la variété des observances en lesquelles il consiste. Il montre que le jeûne de quarante jours a été le plus communément reçu, énumère les choses que l'on peut manger en carême, étudie, dans la tradition, le précepte de l'unité

du repas et les tempéraments qui y furent apportés, en particulier par la pratique de la collation, consacre un chapitre spécial aux coutumes des grecs, et enfin montre la fête de Pâques comme le couronnement naturel de l'institution quadragésimale. Il y applique déjà la méthode qu'on retrouve dans tous ses ouvrages : procédés d'érudit plutôt que de théologien et même d'historien. L'année suivante, paraît son *De origine paræciarum et missa paræciali commentarius*. Il y fait remonter très haut l'origine des paroisses et formule avec une grande rigueur, traditionnelle d'ailleurs dans l'Église gallicane, l'obligation d'assister à la messe paroissiale.

Les publications qui suivent montrent que Filesac prend de plus en plus intérêt aux questions qui s'agitent alors dans les milieux politiques et théologiques. Le problème des rapports des deux pouvoirs venait d'être posé, de façon aiguë, par les événements. La conversion de Henri IV et sa reconnaissance par le pape et la grande majorité des catholiques avaient donné un aspect plus théorique, mais non moins âpre, aux discussions sur ce sujet. Filesac cherche à maintenir en ce point ce qu'il considère comme l'ancienne doctrine de l'Église gallicane. D'abord, dans le *De sacrilegio laico, seu veteris Ecclesiæ gallicanæ querela*, qui paraît en 1603. Il dénonce une fois de plus l'abus du pouvoir civil, qui s'empare des biens ecclésiastiques et les donne à des laïques pour des fins purement profanes. Deux ans après, il expose ses opinions sur la constitution de l'Église et ses droits dans son *De sacra episcoporum auctoritate*. C'est l'ouvrage le plus important et le plus caractéristique de Filesac. Il définit d'abord le droit que possèdent les évêques de censurer les doctrines et les mœurs. A ce droit correspond le devoir de prêcher contre les hérésies et contre les vices et d'excommunier ceux qui sont rebelles à leurs exhortations. Mais ce pouvoir d'excommunier n'est pas le privilège des évêques seuls. Il est, selon Filesac, le droit commun pour les curés à l'égard de leurs paroissiens. Ces droits, qui sont de l'essence de la fonction épiscopale, ne sont pas limités, sinon dans la forme, par le patronage des laïques ni même par les décisions du Saint-Siège. C'est pourquoi es évêques gardent tous leurs pouvoirs vis-à-vis de ceux qui ont reçu l'absolution du pape par surprise. De même, ils ne sont pas désarmés en face des jugements rendus par les délégués du siège apostolique. Ils ont, dans certains cas, l'autorité suffisante pour les réformer. Ce droit de censure inhérent à la dignité épiscopale s'étend sur les abbés, les moines et les monastères, et Filesac proteste vivement contre les exemptions et les privilèges revendiqués par les religieux et contraires à l'autorité sacrée des évêques. Il est vrai qu'il y a appel possible de leurs décisions. Au-dessus des évêques, il y a les métropolitains, puis les primats, les patriarches, enfin le pape. Celui-ci juge, en dernier ressort, de la doctrine et des mœurs. Il doit le faire conformément aux canons universellement reçus dans l'Église. Mais sa juridiction ne s'étend pas à tout. Ainsi, en matière bénéficiale, aucune cause ne peut être jugée hors du royaume. Le pape est donc uniquement l'interprète de l'Église universelle dans les questions controversées qui touchent à la foi ou aux mœurs. De ces principes généraux touchant les droits des évêques, Filesac passe aux applications particulières. Il énumère les droits des théologaux et des pénitenciers, les droits des évêques sur les biens ecclésiastiques, sur la visite des réguliers, sur la législation diocésaine, enfin sur la délégation qu'ils peuvent donner touchant les cas réservés. Bien que l'auteur, en toutes ces questions, s'efforce de faire ressortir le côté moral, cependant les formules canoniques et juridiques et l'appel constant aux privilèges de l'Église gallicane donnent trop souvent à son exposé un caractère déplaisant qui rend la lecture de l'ouvrage fastidieuse.

Cet exposé est tout pénétré de ce que l'on est convenu d'appeler les principes gallicans. Pourtant les circonstances allaient mettre Filesac aux prises avec le représentant, exagéré peut-être, mais logique, du gallicanisme. Mais il faut remarquer que son opposition restera toujours et avant tout affaire de procédure; et l'on ne voit pas qu'il se soit jamais prononcé officiellement sur la valeur ou la portée de ces principes. Un mouvement très vif contre les doctrines romaines sur l'autorité du souverain pontife commençait alors à se faire jour dans l'université. A sa tête se trouvait le syndic lui-même de la faculté de théologie, Edmond Richer. Les premiers incidents se produisirent à propos de quelques thèses soutenues en Sorbonne par des religieux. Filesac prit part aux délibérations qui précédèrent leur censure et il l'approuva. Jusque-là, il était lié d'amitié avec Richer.

Mais, le 1er mars 1608, le syndic voulut faire un pas de plus. En assemblée plénière des docteurs, il demanda l'autorisation de faire imprimer des articles résumant la doctrine traditionnelle de la faculté de théologie de Paris. Un exemplaire de ces articles devait être distribué à tous les membres de la Compagnie. C'était là décréter une véritable profession de foi qu'il eût été facile d'imposer aux candidats pour les différents grades théologiques. La faculté s'érigeait ainsi en source de la doctrine. Aussi, dès la séance suivante, s'éleva-t-il de nombreuses objections. Filesac en particulier émit l'avis que pareils articles ne pouvaient être formulés et imprimés sans l'assentiment de l'évêque de Paris. Ce dernier était connu comme un adversaire décidé des doctrines et de la personne de Richer. Le syndic, pour un moment, céda.

Mais il n'en continuait pas moins sa campagne contre tous ceux qui soutenaient la théorie opposée, en particulier contre les Pères de la Compagnie de Jésus, dont, au surplus, l'université redoutait la concurrence. Là, il avait toujours Filesac pour allié. L'assassinat de Henri IV vint donner un nouvel aliment à leur passion. Sa conséquence immédiate fut la condamnation du livre du cardinal Bellarmin, *Tractatus de potestate summi pontificis in rebus temporalibus*, par autorité du parlement (1610). Dans le courant de 1611, la faculté de théologie censura de son côté toute une série d'ouvrages touchant à l'illustre Compagnie ou se rapportant à la question des deux pouvoirs. Filesac prenait une part active à toutes ces mesures. Le 1er octobre 1611, il dénonçait lui-même quatre propositions extraites d'un ouvrage intitulé : *Trois excellentes prédications prononcées au jour et fête de la béatification du fondateur de la Compagnie de Jésus*. La censure en fut publiée par ses soins.

Cependant, les dissentiments s'accentuaient entre Richer et Filesac. Le premier venait de faire distribuer à ses amis et à ses principaux collègues de la Sorbonne son fameux traité *De ecclesiastica et politica potestate*. Il avait joint à son ouvrage, comme pièces justificatives, d'anciens décrets de la faculté de théologie, notamment une délibération de l'année 1429 contre le dominicain Jean Sarrazin. Filesac protesta vivement contre cette publication, qu'il considérait comme une violation des secrets de l'université. Et dès lors, il se joignit aux autres théologiens de la Sorbonne, Duval, Gamaches, qui demandaient la censure de l'ouvrage et la déposition du syndic. Celui-ci attribue un pareil changement de front à des visées ambitieuses. Le nonce Ubaldini aurait promis à Filesac l'évêché d'Autun. Mais le caractère intéressé de l'accusation n'est pas fait pour la rendre plus plausible. Et la correspondance même d'Ubaldini ne renferme rien qui la confirme.

En tout cas, après une résistance acharnée, Richer, censuré par les évêques, fut obligé de se démettre. Filesac lui succéda comme syndic en 1612. Les ennuis que son prédécesseur venait de créer à la faculté lui firent prendre l'initiative d'un certain nombre de réformes. Il proposa tout d'abord que, dorénavant, le syndic fût nommé pour deux années seulement. A l'expiration de la première, la faculté examinerait si elle voulait lui conserver sa charge pour l'année suivante seulement ou pour un temps plus long. Puis il demanda que la rédaction des procès-verbaux fût confiée non pas au syndic seul, mais à une commission de quatre membres qui vérifierait les conclusions avant qu'elles fussent couchées sur les registres. Enfin ces derniers devraient être renfermés sous trois clefs, de sorte qu'à l'avenir nul ne pût extraire ni communiquer les délibérations de la faculté sans son aveu. Toutes ces mesures étaient évidemment dirigées contre Richer et son administration.

Tous ces débats n'avaient pas laissé grand loisir à Filesac. Aussi bien ces années sont-elles pour lui improductives. Il se remet à la théologie en publiant, en 1614, sous le titre d'*Opera varia*, les petits traités qu'il avait donnés jusque-là. Il y joint deux ouvrages inédits : *De confessionis secretæ seu auricularis usu et praxi apud christianas gentes commentarius*; *De idololatria magica commentarius*. L'essai sur la confession auriculaire est dirigé contre les protestants, en particulier contre Duplessis-Mornay. Filesac démontre l'antiquité de cette pratique, sa convenance, et comment elle est dans l'Église la forme nécessaire de la pénitence exigée par l'Évangile de tous les chrétiens. Dans le second traité, il veut tenir un juste milieu entre ceux qui, trop crédules, ajoutent foi à toutes les opérations que l'on attribue aux diables, et les esprits forts qui n'en croient aucune. Il faut remarquer l'opportunité de ce petit ouvrage. Il paraît au moment où, par toute la France, la magistrature est saisie de procès de sorcellerie ou de possession diabolique. En même temps il s'élève contre les « athéistes », qui, suivant Filesac, commençaient à pulluler. Cf. F. Strowski, *Pascal et son temps*, t. I, p. 126 sq.

L'année suivante paraissait, de notre théologien, un nouvel opuscule sur les questions du jour. Il l'avait intitulé : *De idololatria politica et legitimo principis cultu*. Quel respect les princes peuvent-ils exiger de leurs sujets? Cette question est pour Filesac l'occasion de tracer le portrait du bon prince, ennemi des abus de pouvoir et de l'adulation, adversaire irréductible des mauvaises mœurs et puisant ses inspirations uniquement dans la piété et la crainte de Dieu. Mais le prince doit aussi se connaître lui-même et ne point se faire une fausse idée de sa grandeur. C'est par là qu'il se distingue du tyran. Filesac évite d'ailleurs avec soin de se prononcer sur la question du tyrannicide alors si débattue. C'est à Dieu seulement que les princes, quels qu'ils soient, doivent compte de leur gouvernement et de leur conduite. Ils ne doivent pas, du reste, oublier les motifs intéressés qui les engagent à être, pour leurs sujets, des tuteurs et des pères plutôt que des maîtres et des exploiteurs. Le souci de leur gloire et les dangers qu'ils courent quand ils oppriment leurs peuples devraient suffire à les rendre sages, au moins par prudence. C'est par là que leurs conseillers naturels, les prélats, doivent les reprendre. C'est par là qu'ils s'attireront l'amour et le respect vrai de leurs peuples. Cet amour et ce respect, la religion les commande aux sujets. Elle est le seul frein qui retienne en de justes bornes la puissance des maîtres et les sentiments des gouvernés. Tels sont les lieux communs que développe Filesac dans cette pâle réfutation du *Prencipe* de Machiavel.

Dans le même temps, Filesac s'occupait toujours de la réforme des études dans la faculté de théologie. Sur son initiative, l'assemblée générale des docteurs de la Sorbonne formulait d'une façon précise les règles de scolarité. Le 1er mars 1618, elle décidait que tout étudiant devait suivre, pendant trois ans au moins, les cours des docteurs et professeurs publics. Ils devraient en fournir le témoignage, signé de deux au moins de ces professeurs. De plus, on exigeait d'eux un serment par lequel ils affirmaient n'avoir pas eu d'autres maîtres en théologie que lesdits docteurs. Cette mesure était évidemment dirigée contre les congrégations religieuses. On n'imposait pas toutefois cette règle aux étrangers, auxquels la faculté ferait, suivant les occurrences, les conditions qu'il lui plairait. Pour justifier cette réorganisation des études théologiques et rendre à l'antique *Alma mater* le lustre que les réguliers lui disputaient, Filesac publia, en 1620, un petit ouvrage intitulé : *Statutorum sacræ facultatis theologiæ parisiensis origo prisca*. C'est une courte histoire de la célèbre école, pendant le moyen âge en particulier, qui n'est point dénuée de mérite pour le temps. Naturellement, Filesac la montre surtout sous ses beaux côtés. Du reste, le syndic prenait toujours une part active à ses travaux et à ses manifestations. Il était, en 1626, l'un des promoteurs de la condamnation du célèbre ouvrage de Santarelli, *De hæresi, apostasia et schismate*.

A partir de cette époque, il semble s'être consacré à peu près entièrement à son ministère paroissial et à ses publications théologiques. Il avait publié en 1620 un commentaire sur les *Commonitoria* de saint Vincent de Lérins dans lequel il attaquait surtout les protestants. Dès 1618, il avait commencé, sous le titre de *Selecta*, une série de petits essais théologiques qui paraissent à intervalles à peu près réguliers, en 1621, *Selectorum liber primus*; en 1631, *liber secundus*; en 1638, l'année de sa mort, *liber tertius*. Parfois il en détachait un chapitre pour le publier à part. En 1630, sous le titre : *Uxor justa*, il traçait un portrait de la femme chrétienne. En 1633, il justifiait la doctrine pénitentielle de l'Église catholique dans son *Syntagma de pœnitentia*. Mais il s'attachait de préférence aux sujets théologiques ou historiques qui pouvaient piquer la curiosité. Ainsi, dans les *Selecta*, à côté d'une dissertation sur l'immensité de Dieu et les relations de l'âme et du corps, on trouve une étude sur le vêtement blanc des nouveaux baptisés et sur le nimbe des saints. Auprès d'une étude sur la simplicité de la foi chrétienne en comparaison de la théologie des païens, on peut lire une thèse sur la résurrection des hommes qui auront été mangés par d'autres hommes. Il traite des rapports des études profanes avec la science sacrée, défend le style de la Vulgate contre l'accusation de barbarie, fait l'histoire du serment chez les païens et chez les chrétiens, démontre la nécessité du culte extérieur, revient encore une fois à l'obéissance due aux rois et aux tyrans et résume toute la morale en plusieurs petits traités.

En ces dernières années, il n'avait rien perdu de sa renommée. Une historiette de Tallement nous le dépeint tudovant un émissaire de Richelieu qui l'envoyait consulter sur un sujet de théologie. Il avait eu, toute sa vie, la réputation d'un caractère bourru et instable. Il mourut en 1638.

Registre des délibérations du bureau de la ville de Paris, t. XIV, p. 60 sq.; *Histoire du syndicat d'Edmond Richer*, par Richer lui-même, Avignon, 1753, *passim*; du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis*, t. VI, p. 786; L. Ellies Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, t. I, p. 354 sq.; Ch. Jourdain, *Histoire de l'université de Paris aux XVIIe et XVIIIe siècles*, p. 48 sq., 71 sq.; E. Puyol, *Edmond Richer*, p. 291 sq.; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris. Époque moderne*, t. IV, p. 369 sq.

A. Humbert.

FILIOQUE. — I. Histoire du *Filioque*. II. Légitimité de l'insertion du *Filioque* au symbole. III. Caractère dogmatique du *Filioque*.

I. Histoire du *Filioque*. — 1° *L'origine espagnole du* Filioque. — Les Pères grecs et latins du IVe siècle énoncent avec la plus grande clarté la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils. Voir t. IV, col. 776-805. Cependant les professions de foi officielles de l'Église grecque et latine ne mentionnent pas, à la même époque, cette vérité dogmatique. La crainte de soulever de nouvelles hérésies et la vénération qu'on professait pour le symbole de Nicée poussèrent les conciles à ne point toucher à une question si abstruse de la théologie trinitaire, d'autant plus que les hérétiques du IVe siècle ne s'étaient pas encore avisés de troubler, sur ce point, la doctrine de l'Église universelle. Toutefois, la croyance dogmatique à la procession du Saint-Esprit du Fils est consignée dans plusieurs professions de foi privées et publiques du IVe et du Ve siècle, et plus tard, à une date inconnue, elle pénétra dans le symbole de Constantinople.

1. *Professions de foi privées.* — La profession de foi la plus ancienne qui mentionne la procession du Saint-Esprit du Fils est la *Fides Damasi*. Nous y lisons : *Credimus... Spiritum Sanctum de Patre et Filio procedentem*. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 4e édit., Breslau, 1897, p. 276; K. Künstle, *Antipriscilliana*, Fribourg-en-Brisgau, 1905, p. 47-49. Cette formule n'est pas, d'après Künstle, l'œuvre de saint Damase. C'est la profession de foi d'un synode antipriscillianiste, tenu à Saragosse, en 380. *Ibid.*, p. 47-51. Saint Damase se serait borné à lui donner son approbation. E. Mangenot, *L'origine espagnole du Filioque*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. XI, p. 26. Une formule de foi, éditée par Jacobi, et attribuée par celui-ci à la seconde moitié du VIe siècle, déclare que le Saint-Esprit *ex Patre et Filio processit*. Hahn, *op. cit.*, p. 350; Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, Leipzig, 1894, t. I, p. 181-182. Mais Künstle est d'avis qu'elle appartient à la théologie espagnole et antipriscillianiste du Ve siècle. *Op. cit.*, p. 88-89.

Une *Expositio fidei catholicæ*, publiée par Caspari, d'après un codex très ancien de l'abbaye de Bobbio, et reportée au Ve ou au VIe siècle, *Kirchenhistorische Anecdota*, Christiania, 1896, t. I, p. 304-308, exprime la procession du Saint-Esprit par une locution tirée de l'Évangile, et employée souvent par les Pères grecs : *Spiritus Sanctus processit a Patre et accipit de Filio*. Hahn, *op. cit.*, p. 332; voir plus haut, t. IV, col. 765-767. Cette Exposition serait aussi, d'après Künstle, d'origine espagnole et antipriscillianiste. *Op. cit.*, p. 89-93.

En 1881, Caspari édita la profession de foi du pseudo-Gennade de Marseille. Cette pièce a été rééditée par le même érudit en 1896. *Op. cit.*, p. 301-304. On y mentionne le Saint-Esprit comme *procedens ex Patre et Filio æqualiter*. Hahn, *op. cit.*, p. 353. L'auteur de cette pièce serait aussi un théologien espagnol de la moitié du Ve siècle. Künstle, p. 102-106.

La procession du Saint-Esprit du Fils est affirmée aussi par une profession de foi, attribuée à saint Grégoire le Grand. On y lit : *Spiritum Sanctum... de Patre et Filio procedentem*. Hahn, *op. cit.*, p. 337. Künstle range cette pièce au nombre des documents de la théologie espagnole et antipriscillianiste du Ve siècle. *Op. cit.*, p. 113-116. La profession de foi de Phébade d'Agen n'affirme pas d'une manière explicite la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils; mais on y trouve une formule équivalente : *le Saint-Esprit est l'Esprit du Père et du Fils*. Hahn, *op. cit.*, p. 259; Künstle, *op. cit.*, p. 55. La profession de foi de Victrice de Rouen (390-409) déclare ouvertement : *Spiritus Sanctus de Patre et Filio*. Hahn, *op. cit.*, p. 628.

Presque toutes ces professions de foi, nous n'avons pas besoin de le dire, sont d'origine espagnole. Elles expriment en des termes divers la même vérité et nous attestent que dès la fin du IVe siècle la doctrine du *Filioque* était assez répandue en Espagne pour qu'elle fût insérée dans les formules de foi privées.

2. *Professions de foi conciliaires.* — Ce sont aussi des conciles particuliers tenus en Espagne qui ont promulgué les premières professions de foi favorables au *Filioque*. Mais l'authenticité de ces formules, jusqu'ici admise sans conteste par les théologiens catholiques, a été plusieurs fois révoquée en doute pour de bonnes raisons.

La croyance dogmatique de l'Église latine est tout d'abord consignée dans une profession de foi du Ier concile tenu à Tolède l'an 400. On y lit : *Credimus... in Spiritum quoque Paracletum ... ex Patre Filioque procedentem*. Hahn, *op. cit.*, p. 210; Künstle, *op. cit.*, p. 43. Cette profession de foi a été aussi attribuée au synode de Tolède de l'an 447. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. II, p. 483. Dom Morin croit qu'elle n'appartient ni à l'un ni à l'autre de ces deux conciles. Elle serait l'œuvre de Pastor, évêque de Galice, et remonterait à l'an 433. *Revue bénédictine*, 1893, p. 385 sq. Cf. Künstle, *op. cit.*, p. 40-45; E. Mangenot, *loc. cit.*, p. 94. Nous n'aurions donc as le droit de considérer cette pièce comme une pièce conciliaire.

La profession de foi, attribuée au IVe concile de Tolède (633), énonce aussi la procession du Saint-Esprit du Fils : *Spiritum Sanctum procedentem ex Patre et Filio profitemur*. Hahn, *op. cit.*, p. 235; Künstle, *op. cit.*, p. 68. Mais elle aussi ne serait pas authentique, d'après Künstle, et remonterait à l'an 400. *Op. cit.*, p. 67-70; Mangenot, *loc. cit.*, p. 98. Il en est de même de la profession de foi du VIe concile de Tolède (638), qui affirme la procession du Saint-Esprit du Fils : *Credimus et confitemur... Spiritum Sanctum de Patre Filioque procedentem... unus ab utroque procedit*. Hahn, *op. cit.*, p. 237; Künstle, *op. cit.*, p. 71. Elle est empruntée à une source plus ancienne, bien que l'on ne soit pas à même de fixer la date de celle-ci. Quelle que soit cependant la valeur de ces pièces, d'une authenticité douteuse, le P. de Régnon remarque avec raison qu'elles sont particulièrement intéressantes pour l'histoire du dogme, car leur forme, leur langage, la suite de leurs déductions, tout fait conclure à une doctrine puisée beaucoup plus chez les grecs que dans les écrits de saint Augustin. *Études de théologie positive*, t. III, p. 186.

3. *L'addition du* Filioque *au symbole de Constantinople en Espagne.* — Si l'on s'était borné en Espagne à insérer le *Filioque* dans les formules de foi privées, ou dans les professions de foi des conciles particuliers, les grecs n'en auraient pas tiré un prétexte pour rompre l'unité de l'Église et se soustraire à la juridiction universelle des papes. Il aurait été facile, en effet, de leur répondre que ces professions de foi n'engageaient nullement la responsabilité de l'Église romaine et qu'elles avaient une valeur doctrinale relative, c'est-à-dire la valeur d'une opinion théologique. Mais les conciles espagnols, semble-t-il, après avoir proposé la croyance au *Filioque* dans leurs professions de foi, jugèrent bon de lui donner une plus grande diffusion en l'insérant dans le symbole de Constantinople.

Quelques théologiens catholiques affirment que l'insertion du *Filioque* dans le symbole de Constantinople a été faite en 447, par un concile tenu à Tolède, et que tous les catholiques d'Espagne et des Gaules approuvèrent cette décision. Gaume, *Traité du Saint-Esprit*, Paris, 1890, t. II, p. 70. Mais cette

hypothèse n'est pas fondée sur les documents historiques. C'est dans les actes du IIIe concile de Tolède, convoqué en 589 par le roi Reccared, que l'on trouve pour la première fois le symbole de Constantinople avec cette addition : *ex Patre et Filio procedentem*. Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 981. Le 3e canon de ce concile prononce aussi l'anathème contre ceux qui refusent de croire que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, *ibid.*, col. 985; on déclare catholique une foi qui ne peut être autre que celle de Constantinople, can. 11. On y défend aussi d'altérer ou de changer les symboles promulgués et sanctionnés par les anciens conciles, et on invite les Églises d'Espagne et des Gaules à réciter le symbole de Constantinople *secundum formam orientalium ecclesiarum concilii constantinopolitani, hoc est, centum quinquaginta episcoporum*. Can. 2, *ibid.*, col. 993. Des actes donc de ce concile il résulte que les Pères de Tolède proposèrent la doctrine du *Filioque* comme approuvée par les conciles de Nicée et de Constantinople; mais ces Pères ne donnent pas d'éclaircissements sur l'addition au symbole, ce qui aurait eu lieu sans doute s'ils en avaient été les auteurs. L'addition du *Filioque* au symbole de Constantinople se trouve aussi dans le texte du symbole renfermé dans les actes des VIIIe(653), XIIe(681), XIIIe(683), XVe(688), XVIIe (694) conciles de Tolède, du IVe concile de Braga (675) et du concile de Mérida (666). Mansi, *Concil.*, t. X, col. 1210; t. XI, col. 77, 154, 1027, 1062; t. XII, col. 10, 96.

Il va sans dire que les écrivains orthodoxes, en général, rejettent l'addition du *Filioque* au symbole comme une interpolation, dont la responsabilité ne tombe pas sur les Pères des anciens conciles de Tolède. Zoernikav et Eugène Boulgaris citent, à l'appui de cette assertion, les anciennes éditions latines des actes des conciles, Cologne, 1530; Paris, 1535, où l'on ne trouve pas le *Filioque*. Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, Saint-Pétersbourg, 1797, t. I, p. 315. Prokopovitch dit : *Dogma latinum usque ad concilium acquisgranense latinis inauditum fuit. Tractatus de processione Spiritus Sancti*, Gotha, 1772, p. 29. Le métropolite Macaire Boulgakov soutient que l'insertion du *Filioque* dans le symbole a été faite en Espagne, à la fin du VIIIe siècle. *Pravoslavno-dogmatitcheskoe bogoslovie*, Saint-Pétersbourg, 1895, t. I, p. 257. Un polémiste grec moderne, Cyriaque Lampryllos, n'accepte pas, au contraire, les théories de ses devanciers orthodoxes. L'idée de la procession binaire du Saint-Esprit, dit-il, se rapproche beaucoup de celle de la doctrine trinitaire des ariens. Or les conquérants vandales et goths de l'Espagne étaient ariens ou semiariens et, en se convertissant au christianisme, ils gardèrent quelques traces de leur ancienne hérésie. Il n'est donc pas étonnant que, pour les arracher plus aisément à leurs croyances hérétiques, les évêques espagnols aient inséré le *Filioque* dans le symbole, comme s'il y eût été au moment de sa promulgation. *La mystification fatale*, Athènes, 1883, p. 10-11.

Quel jugement porter sur ces diverses opinions de la théologie orthodoxe? Remarquons, tout d'abord, que, si, dans l'état actuel de la science, l'origine espagnole du *Filioque* ne soulève aucun doute, son insertion toutefois au symbole de Constantinople ne cesse point d'être obscure. *Certum est*, écrivait saint Antonin de Florence, *nec credendum ab alio appositum Filioque, nisi a papa vel aliquo concilio; quis enim alius hoc præsumpsisset? Verum a quo papa, vel concilio, non usquequaque certum. Chronica*, III, tit. XXII, c. XIII, n. 13, Lyon, 1586, t. III, p. 573. Du même avis est Thomas de Jésus, qui toutefois penche à croire que cette insertion remonte à la fin du VIe siècle. *De procuranda salute omnium gentium*, l. VI, c. III, Anvers, 1613, p. 328, 329. Voir Zoernikav, *op. cit.*, t. I, p. 438-440; Tantalides, Πατριστικοὶ ἔλεγχοι, Constantinople, 1850, t. II, p. 85-86. Quelques écrivains catholiques n'hésitent pas à soutenir que le *Filioque* se trouvait dans le symbole de Constantinople *in ipsa prima symboli formatione*. Binius, dans Mansi, t. IX, col. 1006. Vincenzi en arrive à accuser les grecs d'avoir, au VIIe siècle, altéré le symbole de Constantinople, en y effaçant le *Filioque*. *De processione Spiritus Sancti a Patre Filioque adversus græcos*, Rome, 1878, p. 61-63. Nous n'avons pas à réfuter cette hypothèse arbitraire. Il est inadmissible, en effet, que les grecs aient pu falsifier le symbole, sans qu'il s'élevât dans l'Église grecque elle-même des voix de protestation, ou sans que les écrivains ecclésiastiques eussent consigné à la postérité le souvenir d'un événement de si haute importance.

D'après Bellarmin, le symbole avec l'addition a été récité pour la première fois au VIIIe concile de Tolède, en 653. Avant cette époque, dit-il, le symbole de Constantinople ne renferme pas le *Filioque*. Ce symbole a été lu en 589 au concile de Tolède, mais il n'avait pas alors l'addition latine. *De Christo*, l. II, c. XXI, *Opera*, Naples, 1856, t. I, p. 220.

De ce que nous venons de dire, il résulte : 1° que l'insertion du *Filioque* dans le symbole a été faite en Espagne; 2° que la date de cette insertion n'est pas certaine; cependant, il n'est guère probable qu'elle remonte au Ve et au VIe siècle; 3° que, dans sa polémique avec les grecs, la théologie latine ferait bien de ne pas trop insister sur l'autorité et le témoignage des conciles de Tolède dans le but de démontrer la vérité dogmatique du *Filioque*. L'authenticité, en effet, des professions de foi de ces conciles est douteuse, et l'on ne saurait décider avec assurance lequel de ces conciles aurait inséré le *Filioque* au symbole de Constantinople.

2° *Le* Filioque *et l'Église romaine.* — Quelle a été la conduite de l'Église romaine à l'égard du *Filioque*? Il faut distinguer entre l'affirmation de la vérité dogmatique exprimée par cette formule et son énonciation officielle au symbole. Pour ce qui concerne le premier point, il est hors de doute que les papes se sont toujours prononcés en faveur de la procession du Saint-Esprit du Fils; il suffit de citer les noms de saint Léon le Grand, de saint Hormisdas et de saint Grégoire le Grand, voir t. IV, col. 805-806; mais pour ce qui concerne l'adoption officielle du *Filioque* au symbole de Constantinople, l'Église romaine a jugé bon de temporiser. A plusieurs reprises, elle n'a point cédé aux instances réitérées de ses fils les plus dévoués. Les papes n'ignoraient pas l'esprit chicanier des grecs. Ils craignaient, à bon droit, que l'insertion au symbole d'une formule dogmatiquement vraie n'effarouchât le formalisme byzantin, ne semât dans l'Église l'ivraie de nouvelles hérésies, et les faits, malheureusement, allaient confirmer ces tristes prévisions.

Tandis que les conciles espagnols professent ouvertement leur croyance au *Filioque*, les papes s'abstiennent d'en parler dans leurs professions de foi. C'est ainsi que nous n'en trouvons pas trace dans la profession de foi que Pélage Ier (555-561) envoya à Childebert, roi des Francs. Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 728-730. Remarquons toutefois qu'après les mots : *ex Patre intemporaliter procedens*, le pape ajoute : *Spiritus Sanctus Patris est Filiique Spiritus*, ce qui signifie que la relation du Saint-Esprit à l'égard du Fils ne diffère pas de sa relation à l'égard du Père. Le même silence est observé par le pape saint Agathon dans la profession de foi envoyée à l'empereur Constantin Pogonat et à ses deux frères Héraclius et Tibère, en 680. Hahn, *op. cit.*, p. 346-348.

Il est vrai que quelques théologiens catholiques, en discutant avec les grecs, ont avancé que l'insertion du *Filioque* au symbole remonte à une époque reculée. D'après Manuel Calécas, saint Damase en serait l'auteur. Celui-ci y aurait eu recours pour combattre l'hérésie appelée υἱοπατρία, dont les partisans enseignaient que le Fils est le père du Saint-Esprit et que le Saint-Esprit est le neveu de Dieu le Père. Manuel Calécas avertit qu'il tient ce renseignement d'un historien nommé Scylix. *Adversus græcos*, l. IV, *P. G.*, t. CLII, col. 196. Nous trouvons la même donnée chez Joseph de Méthone, qui invoque le témoignage de Georges Aristinos, *Refutatio Marci Ephesini*, *P. G.*, t. CLIX, col. 1033, et chez Génébrard, qui affirme l'avoir puisée dans un fragment grec du célèbre canoniste byzantin Alexis Aristène. *De sancta Trinitate*, l. III, Paris, 1585, p. 205. Le P. Petau remarque à bon droit que saint Damase n'a pu insérer au symbole une formule que ses successeurs ont hésité si longtemps à approuver. Les auteurs grecs ci-dessus mentionnés font sans doute allusion à la *Fides Damasi*, qu'ils confondent avec le symbole de Constantinople et que M. Künstle attribue à un concile de Saragosse, tenu en 380. *Op. cit.*, p. 46-54. Calécas et Joseph de Méthone s'appuient aussi sur la lettre de saint Maxime le Confesseur à Marin, prêtre de Chypre, voir plus haut, t. IV, col. 794, pour en conclure que l'Église romaine, au VIIe siècle, récitait le symbole avec l'addition du *Filioque*. Mais il n'est question dans cette pièce ni du symbole, ni du *Filioque*. Voir Petau, *De Trinitate*, l. VII, c. II, n. 2, *Dogmata theologica*, Paris, 1865, t. III, p. 272. Cette pièce fournit sans doute un argument en faveur de la procession du Saint-Esprit du Fils, mais il ne faut pas en tirer une conclusion arbitraire. Il s'ensuit donc que nous devons descendre à la seconde moitié du VIIIe siècle, pour avoir les premiers renseignements certains touchant l'addition du *Filioque* au symbole. De Régnon, *op. cit.*, t. III, p. 209.

C'est en 767, au concile de Gentilly, tenu par ordre de Pépin le Bref, que l'on examina si le Saint-Esprit procède du Fils aussi bien que du Père. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. III, p. 726. Malheureusement nous ne possédons plus les actes de ce concile, et la courte notice que leur consacrent quelques chroniqueurs, par exemple, saint Adon de Vienne, *Chronicon*, *P. L.*, t. CXXIII, col. 124, n'apprend pas si l'on y agita la question de la vérité dogmatique du *Filioque*, ou celle de son insertion au symbole. Le P. de Régnon suppose que les latins entamèrent la controverse du *Filioque* pour ramener les grecs à la doctrine de l'Église occidentale. *Op. cit.*, t. III, p. 205.

Les *Livres carolins*, composés en 794 par ordre de Charlemagne, fournissent une autre preuve de la prudence et de la sagesse des papes dans la question du *Filioque*. Ces livres, qui renferment un véritable pamphlet contre le IIe concile de Nicée, blâment vivement saint Taraise d'avoir dit que *le Saint-Esprit procède du Père par le Fils*, au lieu de dire : *Le Saint-Esprit procède du Père et du Fils*, comme le croit universellement toute l'Église : *Ex Patre et Filio Spiritum Sanctum, non ex Patre per Filium, procedere recte creditur et usitate confitetur. Libri carolini*, l. III, 3, *P. L.*, t. XCVIII, col. 1118. Ces derniers mots laissent voir qu'à la fin du VIIIe siècle la doctrine du *Filioque* était répandue dans tout l'empire franc.

La papauté répondit comme il fallait à ces injustes récriminations. Adrien Ier (772-795) éleva la voix en faveur du concile de Nicée et de l'orthodoxie de Taraise. Il en appela au témoignage des Pères pour démontrer que la formule du saint patriarche était orthodoxe et qu'il fallait accepter avec vénération les décrets du IIe concile de Nicée. Voir *Epistol de imaginibus, qua confutantur illi qui synodum nicænam secundam oppugnarunt*, Mansi, *Concil.*, t. XIII, col. 760-766. Rappelons à ce propos que, dans sa lettre au métropolite d'Aquilée, Photius déclare que la procession du Saint-Esprit du Fils a été formellement niée par Adrien Ier dans une lettre au patriarche Taraise. Valétas, Φωτίου ἐπιστολαί, Londres, 1864, p. 24, 25.

En 796, Paulin, patriarche d'Aquilée, convoqua un synode à Frioul (Cividale del Friuli). La question du Saint-Esprit y fut traitée avec ampleur. Saint Paulin protesta ne vouloir rien innover en matière de foi, vouloir s'en tenir aux conciles de Nicée et de Constantinople et à leurs symboles. Ces symboles, déclare-t-il, doivent rester intacts : il est expressément défendu à qui que ce soit d'y rien ajouter ou retrancher : *Absit a nobis, proculque sit ab omni corde fideli, alterum vel aliter quam illi instituerunt symbolum vel fidem componere vel docere*. Mansi, *Concil.*, t. XIII, col. 835, 836. Cette défense, cependant, n'implique pas, de la part de la hiérarchie, la renonciation au droit de sauvegarder le dépôt de la révélation divine, ou de le rendre plus accessible aux fidèles par les moyens d'éclaircissements insérés au symbole. Or il était utile, pour fermer la bouche aux hérétiques, de déclarer solennellement que le Saint-Esprit n'est pas l'Esprit du Père seul. Les Pères des conciles se sont donc vus obligés d'ajouter le *Filioque* au symbole, comme une explication nécessaire de la doctrine du Saint-Esprit : *Propter eos videlicet hæreticos qui susurrant Spiritum Sanctum solius esse Patris, et a solo procedere Patre, additum est : Qui ex Patre Filioque procedit. Et tamen non sunt hi sancti Patres culpandi, quasi addidissent aliquid vel minuissent de fide trecentorum decem et octo Patrum*. Mansi, *Concil.*, t. XIII, col. 836.

Les théologiens orthodoxes, Zoernikav en particulier, insinuent que les actes du concile de Frioul ont été *infailliblement falsifiés*. *Op. cit.*, t. I, p. 329-330, 403-407, 469-474; Tantalides, Πατριστικοὶ ἔλεγχοι, Préface, p. 48-50; Lampryllos, p. 15-16. Saint Paulin, objectent-ils, proteste vouloir s'en tenir à la foi de Nicée et de Constantinople : il n'aurait donc pu parler ainsi, s'il s'était avisé d'introduire une nouvelle formule au symbole d'un ancien concile œcuménique. Du reste, sa foi était suspecte à Baronius qui l'appelle schismatique, an. 833, n. 5 (remarquons que Baronius rappelle à plusieurs reprises la sainteté et les vertus de Paulin : à l'endroit cité par Zoernikav et Lampryllos, nous ne trouvons aucun terme outrageant pour sa mémoire).

Le cardinal Franzelin a réfuté aisément les objections que la théologie orthodoxe tire des actes du concile de Frioul. Lorsque Paulin défend l'intégrité du symbole, il entend parler de la foi contenue dans les symboles de Nicée et de Constantinople, non pas des éclaircissements légitimes de cette foi. Or le *Filioque* n'est pas une altération de la doctrine traditionnelle promulguée et sanctionnée par les deux conciles œcuméniques. Il n'est donc pas défendu de l'ajouter au symbole, puisqu'il est tout simplement l'explication d'une vérité de foi. Rien de plus clair que le passage où saint Paulin explique sa pensée sur l'intégrité du symbole : on dirait qu'il prévoit et réfute d'avance les objections ressassées par la théologie orthodoxe : *Non est in argumento fidei addere vel minuere ea, quæ a sanctis Patribus bene salubriterque sunt promulgata : secundum eorum sensum recte sentire, et exponendum eorum subtile supplere ingenium : sed addere vel minuere est subdole contra sacrosanctum eorum sensum, aliter quam illi, callida tergiversatione diversa sentire, et confuso stylo perversum dogma componere*. Mansi, *Concil.*, t. XIII, col. 836. Il cite l'exemple des Pères de Constantinople qui ajoutèrent de nouvelles for-

mules au symbole de Nicée. En agissant ainsi, ils n'altérèrent point la doctrine contenue dans le symbole de Nicée, mais *suppleverunt quasi exponendo sensum. Ibid.*, col. 833. Cf. Franzelin, *De Deo trino*, Rome, 1895, p. 556-560.

Ce fut l'intolérance de quelques moines grecs qui souleva de nouveau la question du *Filioque* et alluma le brandon de la discorde entre grecs et latins. Le calife Haroun-al-Rachid avait octroyé à Charlemagne une sorte de suzeraineté sur Jérusalem. Grâce à ce privilège, Charlemagne exerçait son protectorat sur les monastères et églises latines de la ville sainte. Or il y avait, sur le mont des Oliviers, une communauté de moines francs de rite latin, qui entretenaient des relations suivies avec l'Occident et tenaient beaucoup à leurs coutumes liturgiques. En 807, deux moines de ce monastère, Égilbald et Félix, se rendirent auprès de la cour de Charlemagne et y restèrent quelque temps. Éginhard, *Annales*, *P. L.*, t. CIV, col. 468. De retour dans la ville sainte, ils commencèrent à chanter le symbole avec l'addition du *Filioque*, comme cela se pratiquait à la chapelle impériale. Cette innovation excita le fanatisme religieux et national des moines grecs de Saint-Sabas. Le plus fougueux d'entre eux, un certain Jean, ébruita dans la ville que les moines francs étaient hérétiques. Il ameuta la populace contre eux et essaya avec ses partisans de s'emparer de l'église latine, bâtie sur la grotte de la Nativité, et d'en chasser les moines francs. Ceux-ci résistèrent avec énergie. Mais puisque les troubles se poursuivaient, ils consentirent à ce que le clergé grec examinât leur foi. Ils n'eurent pas de peine à convaincre leurs adversaires de la fausseté des accusations portées contre eux, bien qu'ils reconnussent ouvertement que, sur quelques points secondaires, ils s'écartaient des traditions liturgiques grecques. Ils ajoutèrent qu'en les traitant d'hérétiques, ils faisaient injure au siège apostolique. Leurs explications apaisèrent la tempête soulevée par le fanatisme grec, et ils ne furent plus molestés.

Cependant, pour tenir tête à leurs adversaires et repousser de nouvelles attaques, ils s'adressèrent au pape Léon III, lui demandant conseil. Ils lui racontèrent, dans une lettre, ce qui s'était passé à Jérusalem, et lui expliquèrent qu'ils chantaient le symbole avec le *Filioque*, parce que ces mots se trouvaient dans une homélie de saint Grégoire le Grand, dans la règle de saint Benoît, dans le symbole de saint Athanase et dans un dialogue que ce pape avait composé lui-même. Du reste, ils ne faisaient que suivre la coutume adoptée par le clergé de la chapelle impériale de Charlemagne. Ils suppliaient le pape de consulter les auteurs grecs et latins, qui avaient expliqué le symbole, et de les informer si réellement ils s'étaient prononcés en faveur de la formule *ex Patre Filioque*. Le Quien, *Dissertationes damascenicæ*, I, 13, *P. G.*, t. XCIV, col. 205-208; de Régnon, *op. cit.*, t. III, p. 211-213.

Léon III comprit aussitôt qu'il fallait être très explicite sur le côté dogmatique de la controverse. Il envoya donc aux moines de Jérusalem une profession de foi où l'on affirme à deux reprises la procession du Saint-Esprit du Fils : *Credimus... Spiritum Sanctum a Patre et Filio æqualiter procedentem... Spiritus Sanctus a Patre et Filio procedens. P. L.*, t. XCIV, col. 209. Mais il s'abstint de leur envoyer le symbole liturgique avec l'addition du *Filioque*. En même temps, Léon III remit à l'empereur la lettre qu'il avait reçue des moines francs et le pria d'accéder à leurs désirs. L'empereur chargea alors Théodulfe, évêque d'Orléans, de composer un recueil de textes des Pères favorables au *Filioque*, voir plus haut, t. IV, col. 807, et réunit un concile à Aix-la-Chapelle (809). La question du *Filioque* y fut traitée avec ampleur. Le concile se prononça en faveur de la procession du Saint-Esprit du Fils et probablement approuva l'insertion du *Filioque* au symbole. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. III, p. 1127-1131. Le concile achevé, Charlemagne en envoya les actes à Léon III. Il y adjoignit une dissertation sur la procession du Saint-Esprit composée par l'abbé Smaragde. *P. L.*, t. XCVIII, col. 923-929. Celui-ci se rendit à Rome avec une ambassade extraordinaire, dont faisaient partie l'évêque de Worms et Adhélard, abbé de Corbie.

Au mois de janvier 810, Hefele, *op. cit.*, t. III, p. 1132, Léon III reçut l'ambassade de Charlemagne et convoqua dans le *secretarium* de Saint-Pierre une sorte de concile, où 'on donna lecture des actes du synode d'Aix-la-Chapelle. Le pape se montra satisfait de ce qu'on avait approuvé, dans ce concile, la doctrine catholique de la procession du Saint-Esprit du Fils et manifesta le désir de voir cette doctrine se répandre de plus en plus parmi les fidèles. Il engagea les ambassadeurs de Charlemagne à la prêcher au peuple et à l'insérer dans les professions de foi privées. Mais il regretta vivement que l'on chantât le symbole avec le *Filioque*, soit à la chapelle impériale, soit dans plusieurs églises de l'empire franc. Les envoyés de Charlemagne répondirent aux doléances du pape, et il s'ensuivit une conversation très animée, dont nous possédons un compte rendu fidèle. *Ratio quæ habita est in secretario sancti Petri apostoli*, etc., Mansi, *Concil.*, t. XIV, col. 18-22. Les envoyés demandèrent au pape pourquoi il ne serait pas licite d'ajouter au symbole une formule exprimant un dogme qu'il est nécessaire de croire pour être sauvé. Le pape répondit que les Pères des conciles œcuméniques s'étaient abstenus de mentionner au symbole la procession du Saint-Esprit du Fils et qu'ils avaient défendu en même temps de rien y ajouter : *novum ultra symbolum a quoquam qualibet necessitate seu salvandi homines devotione condere, et in veteribus tollendo mutandove quidquam inserere.* Il est vrai, déclarait Léon III, que la croyance au dogme exprimé par le *Filioque* est nécessaire au salut, mais il y a aussi d'autres dogmes, que le symbole ne mentionne pas et que cependant il faut croire pour être sauvé. Au cours de leur conversation, les envoyés francs voulaient amener le pape à se prononcer sans détour sur la nécessité de conserver ou de supprimer le *Filioque* au symbole. Ils lui firent remarquer que, si l'on ne chantait plus le symbole avec le *Filioque*, les fidèles seraient portés à croire qu'il contenait une erreur contraire à la vraie doctrine de l'Église. Le pape répondit alors en ces termes : « Si l'on m'avait demandé conseil en temps opportun, j'aurais dit de ne pas introduire au symbole cette addition. A présent, il serait préférable d'interrompre le chant du symbole dans la chapelle impériale, et il suffirait, pour expliquer cette interruption, d'annoncer aux fidèles que la sainte Église romaine suit la même pratique. Les Églises de France ne tarderaient pas à imiter cet exemple, et de la sorte un chant illicite disparaîtrait sans scandale pour la foi. » De Régnon, *op. cit.*, t. III, p. 217-219.

Comme on le voit, Léon III visait à supprimer le *Filioque* du chant du symbole. « Il n'approuvait point l'humeur dogmatisante qui régnait à la cour franque, et, de plus, il prévoyait qu'une altération du symbole commun aux deux empires pouvait amener de graves complications. » De Régnon, *loc. cit.*, p. 219.

Le *Liber pontificalis* nous apprend qu'il voulut en quelque sorte perpétuer le souvenir du conseil qu'il avait donné aux ambassadeurs de Charlemagne. Sur deux écussons d'argent du poids de cent livres, il fit graver en grec et en latin le symbole de Constantinople sans le *Filioque*, et donna ordre qu'on

les plaçât l'un à droite et l'autre à gauche de la porte par laquelle on entrait dans la confession de Saint-Pierre. Il est utile de rapporter ici le texte latin du passage cité, parce qu'il est l'objet d'une étrange méprise de la part des théologiens orthodoxes : *Hic (Leo) vero pro amore et cautela orthodoxe fidei fecit ubi supra scutos ex argento II, scriptos utrosque symbolum, unum quidem litteris græcis, et alium latinis.* Duchesne, *Le Liber pontificalis*, Paris, 1892, t. II, n. 84, p. 26. Les écrivains orthodoxes se croient autorisés à déclarer que, d'après ce texte, Léon III *ajoula, sur la base des deux écussons, ces paroles à jamais mémorables : Hæc Leo posui amore et cautela orthodoxæ fidei :* Τάδε Λέων ἔθεμην δι' ἀγάπην τε καὶ προφυλακὴν ὀρθοδόξου πίστεως. Lampryllos, *op. cit.*, p. 31. L'épisode raconté par le *Liber pontificalis* est attesté aussi par Abélard, *Introductio in theologiam*, II, 14, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1075, et par saint Pierre Damien, *Opusculum contra errorem græcorum de processione Spiritus Sancti* (*XXXIX*), c. II, *P. L.*, t. CXLV, col. 635. Le patriarche Vekkos affirme qu'à son époque on pouvait encore voir ces deux écussons à la basilique de Saint-Pierre. *Refutatio photiani libri de Spiritu Sancto*, *P. G.*, t. CXLI, col. 848.

Le conseil de Léon III ne fut pas suivi dans l'empire franc. Charlemagne et son clergé maintinrent l'usage de chanter le symbole avec le *Filioque*. Cet usage finit par prévaloir à Rome, mais on ne sait pas au juste à quelle époque. Les uns disent que ce fut Nicolas Ier qui l'introduisit; mais cette opinion n'est guère probable. Il serait étrange, en effet, que Photius, dont on connaît les nombreux griefs contre ce pape, ne lui eût jamais reproché d'avoir interpolé le symbole, si réellement Nicolas Ier avait suivi l'exemple des Églises de l'empire franc. D'après un anonyme grec, le pape Christophore (903-904) aurait été le premier à insérer au symbole le mot *Filioque*. *Opusculum de origine schismatis*, I, n. 8, dans Hergenröther, *Monumenta græca ad Photium ejusque historiam pertinentia*, Ratisbonne, 1869, p. 161. D'autres attribuent cette *innovation* à Serge III (904-911). Hergenröther, *Photius*, t. I, p. 705-706. Mais on admet généralement que ce fut sur les instances de l'empereur Henri II (1002-1024) que le pape Benoît VIII (1012-1024) consentit à chanter à Rome le symbole avec le *Filioque*. C'est Bernon ou Bernard, abbé de Reichenau, témoin oculaire du couronnement d'Henri II à Rome en 1013, qui a transmis ce renseignement. *Libellus de quibusdam rebus ad missæ officium pertinentibus*, c. II, *P. L.*, t. CXLII, col. 1061; Le Quien, *Dissert. damascenicæ*, I, n. 28, *P. G.*, t. XCIV, col. 224-225; De Rubeis, *Dissertationes in vitam Georgii Cyprii*, II, n. 3, *P. G.*, t. CXLII, col. 203, 204. D'après Hugues Etherianus, le pape se décida à insérer le *Filioque* au symbole, après avoir demandé conseil à une commission composée d'évêques et de cardinaux. *Adversus græcorum errores*, l. III, c. XVI, *P. L.*, t. CCII, col. 375. Cependant, même après l'adoption du *Filioque* par Rome, quelques Églises continuèrent à chanter le symbole sans ce mot. Un texte d'Alexandre de Halès atteste qu'en 1240, à Paris, on ne chantait pas encore le *Filioque* au symbole. *Sum. theologica*, part. I, q. XLIII, m. IV, Cologne, 1622, t. I, p. 218; de Régnon, *op. cit.*, t. III, p. 222.

3° *Le* Filioque *et la polémique photienne.* — La coutume de chanter le *Filioque* au symbole ne souleva aucune protestation de la part de l'Église grecque, jusqu'au moment où éclata le conflit entre le Saint-Siège et Photius. En 867, Photius réunit à Constantinople un conciliabule, pour prononcer contre Nicolas Ier une sentence de déposition, et rédigea sa fameuse lettre encyclique aux patriarches d'Orient. On y trouve les plus violentes récriminations contre l'insertion du *Filioque* au symbole. Photius accuse l'Église romaine de s'être portée au plus grand des excès, au comble de l'impiété, à un acte d'audace sans égal, c'est-à-dire d'avoir osé altérer, falsifier, par des locutions bâtardes et surajoutées, le sacré symbole; d'avoir oublié que ce symbole avait été sanctionné par les conciles œcuméniques et particuliers, qui lui avaient conféré une force irrésistible. L'introduction du *Filioque* au symbole est une invention diabolique, une nouveauté doctrinale, un dogme impie. *Epistola encyclica*, n. 8, 9, *P. G.*, t. CII, col. 725.

Dans la VIe session du conciliabule de 879, Photius proposa à ses adhérents de frapper d'anathème ceux qui oseraient altérer le symbole et produisit une lettre du pape Jean VIII, où on lit ce passage : « Nous gardons le symbole, tel que nous l'avons reçu d'abord, sans y avoir rien ajouté, ni en avoir rien ôté, sachant bien quelle peine mériteraient ceux qui s'aviseraient de le faire. » Les auteurs de l'insertion du *Filioque* sont appelés transgresseurs de la parole de Dieu, corrupteurs de la doctrine de Jésus-Christ, des apôtres et des Pères, des Judas qui déchirent les membres du Christ. Mansi, *Concil.*, t. XVII, col. 525. On accuse Photius d'avoir fabriqué cette lettre. Jager, *Histoire de Photius*, Paris, 1845, p. 335-337. Voir aussi Le Quien, *Panoplia contra schisma græcorum*, Paris, 1718, p. 171. Il y a des historiens du schisme, même en Occident, qui refusent d'imputer à Photius la responsabilité de ce faux, Pichler, *Geschichte der kirchlichen Trennung*, Munich, 1864, t. I, p. 200; mais il paraît hors de doute que cette fameuse lettre n'a pas été écrite par Jean VIII, voir Hergenröther, *Photius*, t. II, p. 541-551; Hefele, *op. cit.*, trad. Leclercq t. IV, p. 604-605, quoi qu'en disent les théologiens orthodoxes grecs et russes. Lampryllos, *op. cit.*, p. 61-68; Krémos, Ἱστορία τοῦ σχίσματος τῶν δύο Ἐκκλησιῶν ἑλληνικῆς καὶ ῥωμαϊκῆς, Athènes, 1907, t. II, p. 382; Nectaire (Kephalas), Μελέτη ἱστορικὴ περὶ τῶν αἰτιῶν τοῦ σχίσματος, Athènes, 1911, t. I, p. 283-292; Ivantzov Platonov, *K izsliedovaniiam o Fotie*, Saint-Pétersbourg, 1892, p. 145, 146; Lebedev, *Histoire de la séparation des Églises* (en russe), Moscou, 1900, p. 236-290.

Dans sa lettre au patriarche d'Aquilée, Photius se livre à de nouvelles attaques contre le *Filioque*. Il rappelle les deux écussons de Léon III et félicite ce pape d'avoir choisi ce moyen infaillible pour assurer et propager la connaissance de la saine doctrine et s'opposer aux progrès de l'hérésie, n. 5, *P. G.*, t. CII, col. 800. Il rappelle aussi qu'au concile (conciliabule) de 879, les légats du pape Jean VIII s'étaient prononcés pour l'inviolabilité du symbole sanctionné par les conciles œcuméniques et universellement prêché et reçu, n. 25, *ibid.*, col. 820. Voir *Mystagogia*, n. 87-89, *P. G.*, t. CII, col. 375-384.

Après Photius, la polémique grecque ne cessa pas de considérer le *Filioque* comme la cause et le fondement du schisme entre les deux Églises d'Orient et d'Occident. Si les latins y renoncent, écrit Pierre d'Antioche à Michel Cérulaire, la paix est rétablie, et il serait injuste de leur réclamer d'autres concessions. *P. G.*, t. CXX, col. 812. D'après Théophylacte de Bulgarie, l'erreur la plus grave des latins, μέγιστον σφάλμα, le crime qui leur ouvre les portes de l'enfer, est la nouveauté qu'ils ont introduite dans le symbole. *Allocutio de iis in quibus latini accusantur*, n. 3, *P. G.*, t. CXXVI, col. 225. C'est elle qui a provoqué le schisme, Arsène, *Trois opuscules d'un anonyme grec du commencement du XIIIe siècle*, Moscou, 1892, p. 1; qui a été la cause principale du conflit entre grecs et latins. Nicétas de Nicée, Περὶ τῶν ἀζύμων, dans Pavlov, *Essais critiques sur l'ancienne polémique*

gréco-russe contre les latins, Saint-Pétersbourg, 1878, p. 137. L'addition du *Filioque* a été la source de toutes les hérésies latines, Syméon de Thessalonique, *Dialogus adversus latinos*, XIX, *P. G.*, t. CLV, col. 97, la cause permanente du schisme. *Ibid.*, XXI, col. 109. Depuis la séparation des Églises, on a posé aux latins qui voulaient entrer dans l'Église grecque la condition de lire une profession de foi anathématisant l'addition du *Filioque* au symbole : Ἀποβάλλομαι τὴν παρὰ τῶν Λατίνων γενομένην προσθήκην ἐν τούτῳ τῷ ἁγίῳ συμβόλῳ. Miklosich et Müller, *Acta patriarchatus constantinopolitani*, Vienne, 1862, t. II, p. 8. Au concile de Florence, o consacra plusieurs sessions à la discussion de la légitimité du *Filioque* au symbole, et Marc d'Éphèse ne cessa de répéter que cette addition a été la cause du schisme, l'origine de tous les scandales, la ruine de la charité, une initiative illicite. Mansi, *Concil.*, t. XXXI, col. 510, 511, 516, 518.

Les théologiens grecs modernes rivalisent de violence avec leurs ancêtres dans leurs attaques contre le *Filioque*. « Ce *Filioque*, écrit Mgr Chrysostome, métropolite de Drama, est une sentence arbitraire, une nouveauté hérétique, un dogme impie, mauvais, faux, contraire à l'Évangile, révélé par le diable qui est le père du mensonge. » Περὶ Ἐκκλησίας, Athènes, 1896, t. II, p. 389. Le symbole de la foi ne doit pas être altéré ou changé. Les canons ecclésiastiques et les décrets des Pères et des papes défendent d'y rien ajouter ou d'en rien retrancher. Quiconque y ajoute une syllabe tombe dans l'hérésie, se soulève contre les conciles, est frappé d'anathème, mérite l'excommunication. Même si le *Filioque* n'était pas une doctrine impie et très opposée à la vérité, même s'il avait toute la noblesse des vraies dogmes orthodoxes, on pourrait peut-être l'enseigner dans les écoles, l'introduire dans les catéchismes, dans les professions de foi, dans les lettres dogmatiques; mais il serait toujours défendu de l'insérer au symbole, qui est l'œuvre des Pères. *Ibid.*, p. 397-398. « Il est évident, écrit Mesoloras, que le symbole de Constantinople n'a pas le *Filioque*. Les latins (catholiques et protestants) ont commis donc un crime horrible en l'introduisant au symbole sans une juste raison. Par là, ils ont déformé l'Église chrétienne et provoqué d'innombrables dissensions. » Συμβολικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, Athènes, 1883, t. I, p. 52. Dans sa lettre encyclique en réponse à l'encyclique *Præclara* de Léon XIII, le patriarche de Constantinople Anthime déclare que, dès le IXe siècle, l'Église occidentale a commencé à falsifier le symbole et qu'elle y a introduit une formule illicite et antiévangélique. Ἐγκύκλιος πατριαρχικὴ καὶ συνοδική, n. 7, Constantinople, 1895, p. 8.

II. LÉGITIMITÉ DE L'INSERTION DU *FILIOQUE* AU SYMBOLE. — La théologie orthodoxe exagère outre mesure l'importance de l'addition du *Filioque* au symbole de Constantinople. Cette addition, à bien y réfléchir, ne mériterait pas d'être rangée au nombre des divergences dogmatiques ou liturgiques entre les deux Églises d'Orient et d'Occident. Si le *Filioque*, en effet, exprime une doctrine dogmatiquement vraie, et nous en avons donné la preuve en traitant de la procession du Saint-Esprit du Fils, il est évident que son introduction au symbole par une autorité légitime n'est aucunement contraire ni aux traditions, ni aux lois de l'Église. Dans leurs démêlés avec les latins, les grecs auraient donc dû se borner à faire valoir les arguments, qui, à leur avis, montrent la fausseté du *Filioque*, et ne pas mettre en question la légitimité de son insertion au symbole. Cette insertion ne saurait, en effet, constituer un obstacle à l'union des Églises, si les latins prouvent que son contenu doctrinal est conforme aux témoignages de l'Écriture sainte et de la tradition.

Ce n'est donc pas sans raison qu'au concile de Florence le cardinal Cesarini réduisait au silence les grecs par le dilemme suivant : *Si ostendere poteritis ex Filio non procedere Spiritum Sanctum, tunc ego aperte dixerim esse additamentum, et sanctæ romanæ Ecclesiæ non licuisse addere quod est veræ fidei oppositum; sed si falsum hoc esse probare non poterititis, imo vero demonstratum fuit utile et verum, tunc concedendum erit licuisse in symbolo explicare.* Mansi, *Concil.*, t. XXXI, col. 655. Le cardinal Bessarion adjurait aussi ses compatriotes d'examiner d'abord si le *Filioque* était, oui ou non, conforme à la révélation divine. Car, si on avait pu démontrer que le dogme latin était faux, la question de l'insertion du *Filioque* n'aurait plus eu besoin d'être posée. Que si, au contraire, le *Filioque* était appuyé sur de bonnes raisons, l'objection des grecs tournait au ridicule, car l'Église n'a jamais renoncé au droit d'ajouter au symbole l'explication légitime de la doctrine révélée. *De processione Spiritus Sancti ad Alexium Lascarin Philanthropinum*, *P. G.*, t. CLXI, col. 337.

1° *L'addition du* Filioque *n'a pas été la cause du schisme grec.* — La première question à éclaircir, avant d'aborder les preuves de la légitimité de l'introduction du *Filioque* au symbole, est la suivante : le *Filioque* a-t-il réellement provoqué le schisme entre les deux Églises? La réponse à cette question ne saurait être que négative.

Il est hors de doute, en effet, que, bien longtemps avant Photius, la doctrine du *Filioque* était connue et professée dans les Églises d'Es agne et des Gaules. Les grecs cependant, toujours à l'affût de nouvelles hérésies, ne protestent pas contre cette *nouveauté antiévangélique*. Par la bouche de ses docteurs les plus illustres (Photius lui-même cite comme favorables au *Filioque* saint Augustin, saint Ambroise, saint Grégoire le Grand, *Mystagogia*, 66-72, *P. G.*, t. CII, col. 344-353), la théologie latine se prononce pour le *Filioque*. Le *Filioque* pénètre dans les professions de foi conciliaires de l'Occident, dans le symbole même de Constantinople. Mais l'Église grecque ne trouve rien à redire. Les moines grecs de la Palestine s'effarouchent en entendant leurs collègues francs chanter le symbole avec le *Filioque*. Mais la hiérarchie grecque ne se range pas de leur côté pour la défense de l'*orthodoxie*.

Photius est élevé au siège patriarcal. Il se rend compte qu'il y a des griefs contre lui et que le Saint-Siège lui demandera des explications sur sa conduite. Mais il devance ses adversaires et envoie à Nicolas Ier sa profession de foi et une lettre savamment rédigée. Il lui demande de l'ai er de ses prières, de l'honorer de son amitié, d'agréer les marques de sa vénération et de son respect. Voir Jager, *Histoire de Photius*, p. 34-38. Or Nicolas Ier était le chef de ces Églises d'Occident que Photius ne devait pas hésiter à appeler hérétiques à cause du *Filioque*. Comment donc expliquer ces sentiments de vénération de Photius à l'égard du siège de Rome, si réellement il était convaincu de la fausseté hérétique du *Filioque* et de son caractère de nouveauté contraire à l'Évangile? Il y a donc lieu de croire que, si Nicolas Ier avait épousé la cause de Photius et abandonné Ignace aux persécutions de ses ennemis, Photius n'aurait pas touché à la question du *Filioque*, n'aurait pas rompu ses relations avec l'Église romaine. *Si ante Photium*, remarque avec raison Manuel Calécas, *symbolum a latinis cum additione legebatur ipseque primus, cum voti non potiretur additionem descessionis reperit causam ut passim sibi liceret votis perfrui : compos autem sui desiderii effectus, nullum ultra ea de re verbum movit, subjectionemque debitam per omnia summo pontifici reddidit, nonne liquet ex omnibus, non additionem, sed super-*

biam potius, et a nemine velle judicari, schismatis fuisse causam? Adversus græcos, l. IV, *P. G.*, t. CLII, col. 208. Cf. Ratramne de Corbie, *Contra græcorum opposita*, l. II, c. II, *P. L.*, t. CXXI, col. 246.

Les attaques de Photius contre le *Filioque* ne paraissent pas avoir été prises au sérieux par ses premiers successeurs. Il y a bien, un siècle après sa mort, une lettre encyclique du patriarche Sisinnius II (996-998), où l'on reproche aux latins l'addition du *Filioque*, Démétracopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig, 1872, p. 5. Mais cette lettre est identique à celle de Photius. Sisinnius l'a signée de son nom, ou même un copiste ignorant la lui a attribuée. Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis et orientalis perpetua consensione*, l. II, c. VIII, Cologne, 1648, col. 606. Au XIe siècle, Michel Cérulaire déclare de nouveau la guerre contre l'Église romaine, mais il s'en prend d'abord à ses coutumes liturgiques et disciplinaires. Il passe sous silence, au moins dans ses premières escarmouches, ce que Photius considère comme le crime le plus audacieux de l'Occident latin. Pendant le XIe siècle, la question de l'addition au symbole n'a tenu qu'une p ace tout à fait secondaire. Bréhier, *Le schisme oriental du XIe siècle*, Paris, 1899, p. 131, 132.

Il est utile aussi de remarquer qu'entre le patriarcat de Photius et celui de Cérulaire, le schisme oriental n'est pas un fait accompli. Et cependant le symbole avec l'addition du *Filioque* se répand de plus en plus en Occident, sans que les grecs y voient un attentat contre les décrets dogmatiques des anciens conciles. Mammas, *Apologia contra Ephesii confessionem*, *P. G.*, t. CLX, col. 157; Michel, *L'Orient et Rome*, Saint-Amand, 1894, p. 253-254; de Régnon, *op. cit.*, t. III, p. 237. Et le *Filioque* serait resté sans doute un objet de discussion entre les théologiens grecs et latins, si les croisades d'abord, et ensuite la prise de Constantinople par les Francs (1204), n'eussent creusé un abîme entre l'Orient et l'Occident, n'eussent excité au plus haut point la haine des grecs contre l'Église romaine.

Plus qu'au *Filioque*, les auteurs du schisme grec en voulaient à la primauté des papes. Deux historiens récents de la séparation des Églises, Krémos et Mgr Nectaire Képhalas, l'avouent sans détour. « I est hors de doute, écrit le théologien grec Nicolas Amvrazis, que l'orgueil et l'ambition de Nicolas Ier poussèrent Photius à rejeter comme des hérésies les quelques divergences dogmatiques entre grecs et latins. La procession même du Saint-Esprit du Fils était professée par plusieurs Églises occidentales, et toutefois les évêques orientaux, pendant longtemps, ne s'avisèrent pas de la proscrire, de la condamner comme une doctrine hérétique. Ils ne mirent en avant ces divergences, le *Filioque* en particulier, que lorsqu'ils s'aperçurent que la papauté était un danger pour l'indépendance et la liberté de l'Église. Si les papes donc ne s'étaient pas laissé fourvoyer par l'orgueil, l'ambition, la soif de régner, il est bien probable que l'on n'aurait pas fait attention à ces divergences, que celles-ci n'auraient pas tardé à s'effacer et que le monde chrétien n'aurait pas eu à déplorer la déchirure du schisme. » Ἡ ὀρθόδοξος Ἐκκλησία ἐν σχέσει πρὸς ὅλας τὰς ἄλλας χριστιανικὰς ἐκκλησίας ἐξεταζομένη, Athènes, 1902, p. 52, 53.

2° *Le décret du concile d'Éphèse et l'autorité de l'Église sur le symbole.* — L'objection principale de la théologie orthodoxe contre l'insertion du *Filioque* au symbole est puisée dans une décision du concile d'Éphèse (IIIe œcuménique) qui frappe de réprobation les falsifi ateurs du symbole de Nicée. A la VIe session du concile, Charisius, prêtre de Philadelphie, présenta aux Pères un symbole composé par Théodore de Mopsueste. Il contenait à mots couverts l'hérésie nestorienne. Charisius le lut devant l'assemblée et ajouta qu'il avait été accepté et signé par un certain nombre de quartodécimans et de novatiens. Frappés du danger qui menaçait la pureté de la foi orthodoxe, les Pères d'Éphèse promulguèrent le décret suivant : « Le saint concile a décrété qu'il n'est permis à personne de proposer, d'écrire ou de composer une formule de foi différente de celle qui a été fixée par les saints Pères réunis à Nicée avec le Saint-Esprit. Au sujet de ceux qui oseront composer une autre foi ou la proposer ou la présenter à ceux qui désirent se soumettre à la connaissance de la vérité ou qui viennent à la religion chrétienne du paganisme, du judaïsme ou de toute autre hérésie, le concile décide que, s'ils sont évêques ou clercs, ils perdront leurs charges et dignités, et, s'ils sont laïques, qu'ils seront excommuniés. » Mansi, *Concil.*, t. IV, col. 1361, 1364; Hefele, *op. cit.*, trad. Leclercq, t. II, p. 331.

Depuis Photius, *Mystagogia*, 80, *P. G.*, t. CII, col. 364, 365, les polémistes grecs déclarent que cette décision du concile d'Éphèse condamne implicitement l'*interpolation* latine du symbole. Tout d'abord, ils affirment qu'après le concile d'Éphèse le symbole de Constantinople est une formule *littérairement* inviolable, même pour la suprême autorité de l'Église. Les conciles œcuméniques n'ont plus le droit de rien ajouter au symbole, déclare Marc d'Éphèse au concile de Florence. Mansi, *Concil.*, t. XXXI, col. 533. La défense du concile d'Éphèse est une défense que l'Église s'est portée à elle-même, la renonciation volontaire à un droit qui a été exercé par les Pères des deux premiers conciles œcuméniques. *Ibid.*, col. 519, 584, 604, 608. Et la sentence de Marc d'Éphèse était si commune et si enracinée dans la théologie grecque, que Bessarion lui-même la partageait avant de se rendre à l'évidence des arguments de la théologie latine sur ce point controversé. Mansi, *Concil.*, t. XXXI, col. 524; Vast, *Le cardinal Bessarion*, Paris, 1878, p. 71.

Il n'est pas difficile de prouver que cette interprétation du décret du concile d'Éphèse est étrange, contraire à la constitution divine de l'Église et à sa vitalité, et enfin nuisible aux intérêts les plus graves du monde chrétien.

Tout d'abord, elle est *étrange*. On ne saurait concevoir, en effet, qu'un concile qui exerce le droit d'expliquer la révélation chrétienne, de condamner les doctrines hérétiques, de promulguer des définitions dogmatiques, s'arroge l'autorité de dépouiller de ce même droit les conciles qui le suivront. Si les conciles œcuméniques ont tous le même droit dans le domaine dogmatique, il s'ensuit clairement que, sur ce même domaine, un concile œcuménique ne peut pas limiter les attributions des autres conciles. S'il y a des limites, elles concernent le devoir pour un concile de ne pas promulguer des décrets dogmatiques contraires aux définitions dogmatiques des conciles précédents; mais il va sans dire qu'ils ne peuvent pas se rapporter à l'exercice d'un droit, qui appartient à titre égal et avec la même étendue à tous les conciles œcuméniques. Au point de vue juridique, il serait donc étrange de soutenir que le concile d'Éphèse a ôté à l'Église un droit dont l'Église n'a jamais entendu se dessaisir.

Cette interprétation est *contraire à la constitution divine de l'Église*. L'Église, en effet, est une société vivante. Cette vie, elle doit la conserver, la développer jusqu'à la fin des siècles. Il est donc évident qu'elle ne saurait renoncer à ses fonctions vitales, ni cesser d'exercer la mission qu'elle a reçue de son divin fondateur. Comme société vivante, elle est tenue de conserver intact le trésor de la révélation divine, de ré-

pondre aux objections de ses adversaires, d'éclaircir les côtés obscurs de la vérité chrétienne, de trancher par des définitions précises les controverses dogmatiques, de proposer à ses enfants les vérités qu'on doit croire pour être sauvé. Les premiers conciles de Nicée, de Constantinople et d'Éphèse ont rempli cette mission pour écarter les dangers qui menaçaient la vie de l'Église. Pourquoi donc cette mission devrait-elle cesser en vertu d'une décision conciliaire? Ne répugne-t-il pas d'admettre que le IIIe concile œcuménique ait obligé l'Église à renoncer à un droit qui est la manifestation la plus puissante de sa vitalité intellectuelle? Dire que le concile d'Éphèse prescrit aux futurs conciles œcuméniques ou à la suprême autorité de l'Église de ne rien ajouter au symbole de Nicée ou de Constantinople, ce serait déclarer que, depuis 431, l'Église n'a plus le droit de proposer aux fidèles de nouvelles définitions dogmatiques, c'est-à-dire n'a plus le droit de déployer l'activité bienfaisante des trois premiers conciles œcuméniques. « Si l'Église a le droit de sauvegarder, d'expliquer, de définir plus exactement les vérités de la révélation, elle a aussi le droit de composer, en temps et lieu opportuns, de nouveaux symboles, c'est-à-dire elle a le droit de déterminer que telle ou telle vérité de foi soit renfermée et professée d'une manière plus explicite dans le symbole; elle a le droit de choisir la formule qui exprime cette vérité et de l'opposer aux erreurs qui menacent de corrompre la vraie doctrine du Christ. Ce droit et ce devoir viennent à l'Église de Dieu lui-même et l'Église les exerce en vertu de son infaillibilité doctrinale et de l'assistance divine du Saint-Esprit. On ne saurait donc affirmer qu'ils appartiennent à l'Église d'une époque postérieure dans un degré moindre qu'à l'Église d'une époque antérieure. L'Église ne possède pas ce droit en vertu d'une loi variable, d'une concession temporaire. Ce droit est inhérent à sa constitution divine, à ses propriétés essentielles de société instituée par Dieu. Franzelin, *Tractatus de Deo trino*, p. 548. Au point de vue juridique donc, le décret du concile d'Éphèse ne saurait priver l'Église d'une prérogative qui fait partie, pour ainsi dire, des éléments essentiels de sa constitution divine.

Enfin, cette interprétation est *contraire aux intérêts les plus graves du monde chrétien*. Il est un fait avéré que, pendant sa vie d'ici-bas, l'Église catholique est tenue de combattre sans cesse pour sauvegarder l'unité de sa foi, le dépôt intégral de la révélation chrétienne. Elle est toujours aux prises avec les falsificateurs de la doctrine qu'elle a reçue de Jésus-Christ, et elle ne serait pas à même de leur opposer une résistance victorieuse, si elle renonçait au droit d'éclaircir, de développer, d'expliquer les vérités de son *credo*. Mais ce travail d'éclaircissement du dogme ne suffit pas à la mettre à l'abri des assauts de ses ennemis. Il lui est nécessaire parfois de proposer à tous ses fils la définition précise, l'affirmation nette et péremptoire d'une vérité qui, d'après son enseignement infaillible, est contenue explicitement ou implicitement dans la révélation divine; il est nécessaire que ses fils professent tous d'une manière identique la même vérité, qu'elle a essayé de mettre en lumière pour la soustraire aux fausses interprétations et déductions de l'hérésie. Si donc l'Église renonçait d'elle-même à ce droit d'éclaircir, de proposer à ses fils les vérités qu'elle déclare contenues explicitement ou implicitement dans la révélation divine et de les exprimer dans ses professions de foi officielles, elle laisserait ses fils désarmés contre les infiltrations de l'hérésie et elle détruirait dans son sein l'unité de la croyance dogmatique. Ce que nous disons est confirmé par les Pères du concile de Chalcédoine qui, dans leur allocution à l'empereur Marcien, s'expriment en ces termes : « Il est nécessaire de combattre ceux qui s'efforcent de corrompre la saine doctrine et de résoudre leurs objections. Si tous étaient satisfaits de ce qui a été établi dans le domaine de la foi, si des nouveautés folles ne jonchaient pas d'obstacles les sentiers de la piété chrétienne, nous n'aurions pas besoin de rien ajouter à ce qui a été déclaré dans le symbole. Mais puisque de nombreux fidèles se fourvoient et s'égarent dans le labyrinthe des erreurs, nous devons les convertir, nous devons leur manifester la vérité, nous devons nous préoccuper d'extirper leurs innovations par des moyens salutaires. » Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 456-457.

Nous pouvons donc conclure avec Manuel Calécas : « L'Église n'a pas renoncé au droit d'enseigner, de dicter à ses enfants ce qui est vrai et utile au salut des âmes. Si cela était, en présence des hérésies, elle n'aurait pas défini ce qui distingue la piété de l'impiété ou même, dès son origine, elle aurait inséré au symbole tout ce que nous sommes tenus de croire, car, de cette façon, elle aurait fermé la porte à toutes les nouveautés et enlevé aux conciles œcuméniques la possibilité de promulguer de nouvelles définitions dogmatiques. » *Adversus græcos*, l. IV, *P. G.*, t. CLII, col. 187; Palmieri, *Il progresso dommatico nel concetto cattolico*, Florence, 1910, p. 48-51.

3° *Le décret du concile d'Éphèse n'a pas ôté à l'Église le droit d'ajouter de nouvelles explications au symbole en général.* — Cette proposition est un corollaire de la doctrine que nous avons développée dans le paragraphe précédent. Si l'Église a le droit de fixer sa doctrine dogmatique, de la préciser par de nouvelles définitions, elle a aussi le droit de proposer ces définitions aux fidèles dans ses professions de foi officielles. Si on lui refusait ce droit, l'Église serait dans la condition d'un maître autorisé, qui se priverait sans raison de la liberté de communiquer à ses disciples le fruit de ses recherches scientifiques. L'ancienne polémique grecque n'admet pas la vérité de ce corollaire; mais elle est si évidente que les théologiens russes les plus avisés se sont prononcés contre la prétendue inviolabilité du symbole. *Symbolum*, écrit Théophane Prokopovitch, *licet quoad sententiam, est res plane theologica, quia nihil continet, quod non ex Scriptura deductum sit; attamen quoad verborum contextum, res est adiaphora, quia mere humana; nec enim interest, quibus verbis et phrasibus fidem exprimas, modo bene expresseris. Ergo ex se non habet symbolum immutabilitatis suæ vim. Tractatus de processione Spiritus Sancti*, Gotha, 1772, p. 428. Cf. Innocent, *Bogoslovie oblichitelnoe*, Kazan, 1859, t. II, p. 88.

4° *Le décret d'Éphèse n'a pas ôté à l'Église le droit d'insérer de nouvelles explications au symbole de Constantinople.* — Cette proposition est aussi un corollaire de la doctrine que nous avons précédemment établie, car un concile œcuménique n'a pas le droit de limiter l'autorité doctrinale de l'Église. Or il appartient à cette autorité de juger si, pour abattre les hérésies nouvelles, il convient d'ajouter à un symbole, quel qu'il soit, de nouvelles explications dogmatiques. Le concile d'Éphèse n'a pu donc restreindre l'autorité de l'Église touchant le symbole de Constantinople.

La théologie orthodoxe proclame l'inviolabilité du symbole de Constantinople et déclare que cette inviolabilité a été définie par le concile d'Éphèse et admise, en pratique, par les docteurs postérieurs à ce concile. Prokopovitch, *op. cit.*, p. 427. Mais il n'est pas difficile de prouver que cette opinion paraît fausse historiquement et repose sans doute sur une fausse interprétation du décret du concile d'Éphèse.

Elle *paraît fausse historiquement*. Déjà Mgr Duchesne remarquait que rien n'autorise à penser que le symbole de Constantinople ait été promulgué par le concile de

381, parce que le concile d'Éphèse de 431 l'ignore absolument. Pour le concile d'Éphèse il n'y a qu'un symbole, celui de Nicée. *Églises séparées*, p. 79. Si le symbole de Constantinople est donc ignoré par le concile d'Éphèse, la défense de rien ajouter au symbole porte sur le symbole de Nicée, non pas sur celui de Constantinople. Dès lors, il s'ensuit que cette défense a été violée, non pas par l'Église romaine, mais par le concile de Chalcédoine, qui, le premier, donne une place d'honneur au symbole de Constantinople, c'est-à-dire à un symbole qui est le emaniement et l'accroissement verbal du symbole de Nicée. Le Quien, *Panoplia contra schisma græcorum*, p. 231; De Rubeis, *De additione vocis Filioque ad symbolum*, *P. G.*, t. CXLII, col. 160.

Nous avons dit : *paraît historiquement fausse*, parce que Prokopovitch s'efforce d'échapper à l'objection latine par cet argument : *Sub nomine nicænæ fidei comprehenditur symbolum, ut est editum Niceæ et auctum Constantinopoli; sed uno comprehenditur nomine propter faciliorem, breviorem, magisque expeditam loquendi rationem. Op. cit.*, p. 435. Il pourrait sembler étrange qu'au moment même où l'on propose l'inviolabilité verbale du symbole ou de la foi nicéenne, le concile d'Éphèse jette la confusion dans les âmes en proposant comme symbole de Nicée deux symboles qui diffèrent en longueur et au point de vue de la rédaction, bien qu'ils soient identiques quant à la substance. Le concile d'Éphèse n'a pas identifié le symbole de Nicée au symbole de Constantinople. Son décret ne fait allusion qu'à la formule nicéenne. C'est seulement plus tard, et surtout après le concile de Chalcédoine, que, sous le nom de symbole de Nicée, on entend aussi le symbole de Constantinople. Voir De Rubeis, *Dissertatio II de additione*, 4, *P. G.*, t. CXLII, col. 160.

En outre, l'interprétation orthodoxe au sujet du décret du concile d'Éphèse *repose sur une fausse interprétation des mots* ἑτέραν πίστιν. — La théologie orthodoxe déclare que ces mots ἑτέραν πίστιν se rapportent à toute addition, doctrinale ou verbale, faite au symbole. Le concile aurait défendu non seulement d'ajouter au symbole les vérités dogmatiques que les Pères de Constantinople n'y ont pas comprises, mais aussi d'y insérer le plus petit mot explicatif d'une vérité qui s'y trouve énoncée. Mais il suffit de bien saisir la portée, le sens des deux mots ἑτέραν et πίστιν pour se convaincre de la fausseté absolue de cette interprétation et s'étonner de l'obstination de la théologie orthodoxe à vouloir la défendre. Prokopovitch déclare qu'à la rigueur une explication grammaticale n'ajouterait rien au symbole, mais qu'il faut absolument en écarter les explications logiques, parce qu'elles y ajoutent une nouvelle croyance. *Op. cit.*, p. 443. Mais une formule dogmatique, approuvée et promulguée par l'autorité légitime, n'est jamais une nouvelle croyance; elle est tout simplement l'énonciation plus étendue et plus précise d'une vérité ancienne. Elle ne touche pas à la doctrine, mais à la formule, et une formule nouvelle n'est pas une doctrine nouvelle. Or le mot ἑτέραν, au point de vue grammatical, pose une différence essentielle entre deux termes de comparaison. Ἑτέραν πίστιν est une foi contraire, une foi opposée à une autre foi, et pour être plus précis, dans le décret du concile d'Éphèse, les mots ἑτέραν πίστιν signifient une foi contraire, opposée à la foi du concile et du symbole de Nicée, une foi qui diffère essentiellement de celle-ci. *Fidem aliam dixerunt*, explique Manuel Calécas. *Non igitur communem fidem declarare interdictum est; sed vel aliam, vel contrariam inducere, ut ipsæ quoque litteræ testantur; sive quibuslibet hominibus interdictum est, ne quisque horum passim proprium sibi symbolum conscribat. Op. cit.*, l. IV, *P. G.*, t. CLII, col. 187.

Le décret du concile d'Éphèse ne défend donc pas d'abord d'insérer au symbole des explications grammaticales, les périphrases purement verbales d'une vérité qui y est déjà contenue; en second lieu, il défend de la manière la plus absolue d'ajouter au symbole des croyances dogmatiques qui contredisent les croyances définies et promulguées par le concile d'Éphèse. C'est ainsi que la tradition chrétienne, que le suprême magistère de l'Église, peu importe qu'il soit exercé par un concile œcuménique ou par le siège de Rome, a toujours entendu l'ἑτέραν πίστιν. Un mot d'explication qu'on ajoute au symbole ne produit pas l'inconvénient tant déploré par la théologie orthodoxe, c'est-à-dire la pluralité des symboles. Si les conciles œcuméniques, selon Prokopovitch, sous le nom de foi nicéenne comprennent à la fois le symbole de Nicée et celui de Constantinople, bien qu'il y ait, entre ces deux symboles, une divergence considérable de rédaction verbale, rien ne s'oppose à ce qu'on comprenne aussi sous le nom de foi nicéenne le symbole de Constantinople auquel on a ajouté le *Filioque*. La différence, en effet, entre le symbole de Constantinople en grec et le même symbole en latin est bien moins considérable que la différence qui existe entre le symbole de Constantinople en grec et le symbole de Nicée. Voir Mammas, *op. cit.*, *P. G.*, t. CLX, col. 133. La question est donc de savoir si réellement le *Filioque* représente une doctrine dogmatique contraire à celle des conciles de Nicée et de Constantinople, ἑτέραν πίστιν, car, en ce cas, le droit divin s'oppose à ce qu'il soit inclus dans le symbole. Mais s'il est vrai, son insertion dans le symbole de Constantinople ne change pas la substance doctrinale de ce même symbole, et par conséquent, ne constitue pas ἑτέραν πίστιν par rapport au concile de Nicée. Le Quien, *op. cit.*, p. 239.

5° *La pratique constante des conciles œcuméniques démontre que l'interprétation orthodoxe du décret du concile d'Éphèse est contraire à la vérité.* — Si le concile d'Éphèse, remarque Manuel Calécas, avait défendu de rien ajouter au symbole, aucun concile œcuménique ne serait exempt de blâme. *Adversus græcos*, l. IV, *P. G.*, t. CLII, col. 190. Le concile de Chalcédoine lui-même, déclare Grégoire Mammas, mériterait le reproche d'avoir violé son décret, parce qu'il a introduit dans les professions de foi la formule : *union hypostatique*, *Apologia*, etc., *P. G.*, t. CLX, col. 197; parce que, malgré la défense du concile d'Éphèse, il a développé la foi nicéenne et prescrit aux eutychiens désireux de revenir à l'Église catholique de professer que Jésus-Christ est un seul Seigneur en deux natures. Rozaven, *op. cit.*, p. 41. De même, les autres conciles qui ont suivi le concile de Chalcédoine, malgré la défense du concile d'Éphèse, ont accepté et approuvé à côté des symboles de Nicée et de Constantinople d'autres symboles plus développés et plus directement opposés aux hérésies qu'ils frappaient d'anathème. Franzelin, *op. cit.*, p. 550-552; Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, Florence, 1911, t. I, p. 348. Voir plus haut, t. V, col. 151. Nous pouvons donc conclure avec Manuel Calécas : « Si toute addition au symbole constitue une hérésie, nous devrions combler de louange Arius, Macédonius, Nestorius, qui, sous le prétexte de la vénération due aux anciennes formules de foi, rejetaient les nouveaux termes et les nouvelles explications dogmatiques des conciles de leur âge. » *Op. cit.*, *P. G.*, t. CLII, col. 191. Cf. Vekkos, *De unione et pace Ecclesiarum*, n. 46, *P. G.*, t. CXLI, col. 109, 112; Ratramne de Corbie, *Contra græcorum opposita*, II, 2, *P. L.*, t. CXXI, col. 246; S. Anselme de Cantorbéry, *De processione Spiritus Sancti*, c. XXII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 317; Anselme de Havelberg, *Dialogi*, II, 22, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 1198.

6° *Le décret du concile d'Éphèse n'a pas défendu à*

l'autorité suprême de l'Église d'ajouter au symbole de Constantinople. — L'addition au symbole peut être faite ou par la suprême autorité de l'Église, ou par une personne privée. Le décret du concile d'Éphèse frappe d'interdit les personnes privées, évêques, clercs ou laïques, qui s'arrogeraient le droit de modifier le symbole par de nouvelles additions. Cette défense était très juste et très opp rtune, parce que, dans les Églises d'Orient, circulaient plusieurs symboles composés ou altérés par les hérétiques, et les fidèles leur donnaient souvent leur adhésion sans soupçonner le vice de leur origine. Mais il est évident que ce décret n'infirme pas le droit de la suprême autorité de l'Église, qui, dans un cas de juste nécessité, peut choisir une formule pour exprimer une vérité dogmatique et 'insérer dans ses professions de foi. Le symbole de Constantinople n'est pas une pièce écrite et rédigée par les apôtres. Il est le produit du travail spécula if et théologique de l'Église, travail accompli avec l'assistance du Saint-Esprit. Il ne diffère donc pas, quant à sa valeur, des autres symboles, et si l'Église a le droit de développer par l'addition de nouvelles explications dogmatiques les autres symboles, elle garde aussi le même droit sur le symbole de Constantinople. L'inviolabilité matérielle, littéraire du symbole de Constantinople est donc un dogme inventé par la théologie orthodoxe.

La faiblesse de l'argumentation grecque est si évidente que Prokopovitch lui-même a été obligé de reconnaître d'une manière générale aux conciles œcuméniques le droit d'ajouter au symbole, *ostendendo necessitatem et adjiciendo cautelam, quod hoc fiat non ad infringendam auctoritatem synodi ephesinæ, sed alium finem salutarem. Op. cit.*, p. 429. Donc, lorsque les Pères, par exemple, saint Cyrille d'Alexandrie, affirment qu'on n'a pas le droit d'ajouter même une syllab au symbole de Nicée, *Epist.*, XXXIX, *ad Johannem Antiochenum, P. G.*, t. LXXVII, col. 181, ils entendent parler des additions illicites laites par une personne privée. Saint Cyrille lui-même explique bien sa pensée, lorsqu'il écrit à Acace de Mélitène que, si les nestoriens corrompent le symbole de la foi, les conciles doivent répondre à leurs altérations par de nouvelles explications dogmatiques. « Celui qui agit ainsi, dit-il, n'ajoute rien de nouveau, n'est pas coupable d'introduire des nouveautés dans l'exposition de la foi. Il ne fait que rendre plus compréhensible, à ceux qui sont à même de la comprendre, la vraie doctrine du Christ. » *Epist.*, XL, *ad Acacium Melitinensem, P. G.*, t. LXXVII, col. 190.

7° *L'addition du* Filioque *au symbole ne contredit pas le décret du concile d'Éphèse.* — La théologie orthodoxe objecte que l'insertion du *Filioque* au symbole est illicite, parce qu'elle a été faite par l'Église romaine, non pas par un concile œcuménique, et en second lieu, qu'elle a été faite d'une manière inopportune. Pour répondre à la première objection, il faut partir de ce fai que, depuis sa fondation, l'Église romaine a reçu des prérogatives qu'elle ne partage pas avec le autres Églises particulières et que les évêques de Rome exercent de droit divin un magistère infaillible dans l'Église universelle. Voir INFAILLIBILITÉ DU PAPE. Nous pouvons déduire que es définitions dogmatiques de l'Église romaine, par l'organe de son chef, et les définitions dogmatiques des conciles œcuméniques sont mises sur le pied d'égalité, et que, par conséquent, au magistère infaillible de 'Église romaine appartient aussi le droit d'insérer au symbole de nouvelles explications ogmatiques. Or le *Filioque* n'est qu'une confirmation explicite d'une vérité déjà contenue d'une manière explicite dans une autre vérité déjà exprimée au symbole. « La procession du Saint-Esprit du Fils, dit saint Thomas d'Aquin, est contenue implicitement dans le symbole de Constantinople, en tant que celui-ci renferme la formule : *Procedit a Patre.* En effet, ce qu'on affirme du Père, s'attribue nécessairement au Fils, parce que le Père et le Fils diffèrent uniquement en ce que le Père est Père et le Fils est Fils. Mais à cause des erreurs qui révoquaient en doute la vérité de la procession du Saint-Esprit du Fils, il a été opportun d'insérer au symbole cette même vérité: Le *Filioque* n'est donc pas une addition illégitime, mais l'interprétation explicite d'une vérité implicitement professée. De même, s'il y avait des hérétiques qui oseraient nier cette proposition : « Le Saint-Esprit « est le créateur du ciel et de la terre, » il faudrait déclarer explicitement dans le symbole cette vérité, qui n'y est pas affirmée d'une manière explicite. » *De potentia*, q. X, a. 4. Cf. Mansi, *Concil.*, t. XXXI, col. 584-585. L'Église romaine s'est donc bornée à exprimer dans le symbole *une vérité préexistante*, nous citons l'expression de Grégoire Mammas, *op. cit.*, *P. G.*, t. CLX, col. 125, et elle s'est décidée à cet acte, lorsque sa doctrine a été attaquée et bafouée par la théologie grecque. Elle n'a fait que remplir son rôle providentiel, qui consiste à mettre en plus vive lumière les vérités de la foi, lorsque les hérésies s'appliquent à les offusquer. *Sancta Ecclesia*, dit saint Grégoire le Grand, *subtilius in sua semper eruditione instruitur, dum hæreticorum quæstionibus impugnatur. Epist.*, l. VIII, epist. II, *P. L.*, t. LXXVII, col. 906. Cf. Palmieri, *Il progresso dommatico*, p. 49, 50.

A propos de la légitimi é de l'addition du *Filioque* au symbole, nous pouvons donc conclure avec saint Bonaventure : « La profession de cet article de foi est venue par l'Église des latins et elle résulte d'une triple cause, savoir : vérité de la foi, nécessité du danger, autorité de l'Église. La foi dictait cet article; il était à craindre qu'on ne le niât, et les grecs étaient tombés dans cette erreur; l'Église avait l'autorité et, par conséquent, devait le définir sans retard. » *In IV Sent.*, l. I, dist. XI, a. 1, q. I, *Opera omnia*, Paris, 1864, t. I, p. 303. La même pensée est exprimée par saint Anselme : *Quoniam et necessitas cogebat, et nulla ratio prohibebat, et vera fides hoc admittebat, fiducialiter asseruit latinitas, quod credendum et confitendum esse cognoscebat. De processione Spiritus Sancti, P. L.*, t. CLVIII, col. 317. Cf. Vitasse, *De Trinitate*, dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. VIII, col. 644-645.

8° *Réponse aux objections des grecs.* — Les objections grecques contre l'addition du *Filioque* au symbole ne méritent presque pas d'être relevées. Nous les avons d'ailleurs réfutées plus haut. Ils reprochent aux latins d'avoir ajouté le *Filioque* au symbole sans nécessité; d'avoir falsifié l'ancienne doctrine de l'Église; d'avoir mis la main sur le symbole sans avoir attendu le débats et la décision d'un concile œcuménique. Zigavinos, Ἀπάντησις εἰς τὴν ἐγκύκλιον ἐπιστολὴν Λέοντος Ι περὶ ἑνώσεως τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας μετὰ τῆς δυτικῆς, Marseille, 1894, p. 176. Nous avons démontré, au contraire, que le *Filioque* a été inséré au symbole pour mettre à l'abri la croyance dogmatique de l'Église catholique contre les erreurs semiariennes, priscillianistes et photiennes. Nous avons démontré que le *Filioque* n'est pas une falsification de la vérité chrétienne, mais l'explication, la déclaration d'un dogme clairement exprimé dans la tradition grecque et latine. Hugues Éthérien avait donc raison de dire aux grecs : *Ecclesia romana neque affert, neque prodocet, neque aliud tradit symbolum, si edictum a sanctis Patribus interpretatur. Adversus græcorum errores*, III, 16, *P. L.*, t. CCII, col. 376-377. Nous avons enfin démontré que, s'il n'y a pas eu un décret d'un concile œcuménique pour sanctionner à son origine l'introduction du *Filioque* au symbole, cette insertion a été reconnue, approuvée, admise, justifiée

par le siège de Rome, c'est-à-dire par une autorité qui juge en dernier ressort les controverses dogmatiques. Les nombreux appels des Églises d'Orient au siège de Rome mettent hors de doute cette autorité suprême.

Il y a cependant une objection qui, de prime abord, semble difficile à résoudre et que les théologiens orthodoxes s'évertuent à opposer aux latins comme ruineuse pour le *Filioque*. Léon III a regretté et blâmé l'*interpolation* faite au symbole de Constantinople. Il a avoué aux légats de Charlemagne que cette insertion était illégale, qu'il fallait revenir à l'ancienne coutume de chanter le symbole sans le *Filioque*. La pratique de l'Église romaine était donc de tout point contraire à celle des Églises d'Espagne et des Gaules. Léon III croyait à l'inviolabilité du symbole de Constantinople, et sa conviction était si ferme et si arrêtée qu'il fit graver, sur deux écussons d'argent, le symbole sans le *Filioque*.

Telle est dans toute sa force l'objection grecque, tirée d'un épisode insignifiant du pontificat de Léon III. Il n'y a pas de quoi effaroucher la théologie latine, de quoi justifier les prétendues contradictions doctrinales de l'Église romaine. D'abord, Léon III ne s'est jamais rangé au nombre des adversaires du dogme exprimé par la formule latine. Il a toujours professé d'une manière explicite la procession du Saint-Esprit du Fils. Il a inséré le *Filioque* dans la profession de foi qu'il a envoyée aux moines francs de Jérusalem. Il a déclaré ouvertement aux légats de Charlemagne qu'il croyait à la procession du Saint-Esprit comme à un dogme dont la connaissance est utile au salut : *Ita sentio, ita teneo :... Si quis aliter de hac re sentire vel docere voluerit, defendo, et nisi conversus fuerit, et secundum hunc sensum tenere voluerit, contraria sentientem funditus abjicio. Acta collationis romanæ, P. L.*, t. CII, col. 971.

A cette affirmation si nette, si précise de Léon III, l'objection des grecs tombe d'elle-même. La divergence, en effet, entre les grecs et les latins ne repose pas sur la profession *verbale* du *Filioque*, mais sur la vérité ou la fausseté de la doctrine renfermée dans cette formule. Si donc Léon III déclare à plusieurs reprises et avec énergie que la procession du Saint-Esprit du Fils est une vérité dogmatique de la théologie chrétienne, les grecs n'ont pas le droit de le ranger au nombre de leurs partisans. Il s'ensuit que la conduite de Léon III nous autorise à déclarer, qu'au point de vue doctrinal, il est pleinement d'accord avec la tradition catholique et romaine touchant le dogme énoncé par le *Filioque*.

Mais si Léon III était convaincu de la vérité dogmatique du *Filioque*, pourquoi blâme-t-il l'insertion de cette formule au symbole, pourquoi exhorte-t-il les légats de Charlemagne à ne plus chanter le symbole avec l'addition? Sa manière d'agir n'est-elle pas la preuve qu'il croyait à l'inviolabilité du symbole de Constantinople?

Les théologiens occidentaux donnent des explications différentes de la conduite de Léon III dans l'affaire du *Filioque*. D'après Baronius, ce pape ne blâma point l'introduction du *Filioque* au symbole, mais le manque de vénération des Francs pour le siège de Rome, parce que, de leur propre chef, sans l'autorisation préalable du souverain pontife, ils avaient modifié le texte du symbole. *Annales*, an. 809, n. 112, Lucques, 1743, t. XIII, p. 456. Pagi est du même avis. Il ajoute cependant un autre motif de la conduite de Léon III. Le pape craignait de s'aliéner les sympathies des grecs. *Ibid.*, p. 457. Bellarmin croit que Léon III désirait conserver à la postérité le symbole tel qu'il l'avait reçu, et montrer par là qu'il n'y avait rien contre le *Filioque*. *De Christo*, l. II, c. XXVII. Dans ses notes à la lettre de Photius au patriarche d'Aquilée, Combefis insinue que Léon III n'a point approuvé l'addition du *Filioque* de crainte de passer pour hérétique aux yeux des grecs. *P. G.*, t. CII, col. 800, note 8. D'après le P. Cichowski, Léon III se serait décidé à répondre négativement aux sollicitations des Francs pour éviter, de la part des grecs, l'insertion de la formule *ex Patre solo* au symbole. *Colloquium kioviense de processione Spiritus Sancti a Patre et Filio*, dans *Tribunal sanctorum Patrum orientalium et occidentalium*, Cracovie, p. 321. Selon Constanzi, la conduite de Léon III a été inspirée d'abord par le désir de défendre l'orthodoxie des anciens conciles œcuméniques, de peur qu'on ne les accusât d'avoir négligé la définition et la profession explicite d'un dogme très important de la théologie trinitaire; puis, pour éviter qu'on n'introduisit aussi au symbole d'autres dogmes, dont la croyance est nécessaire au salut. *Opuscula ad revocandos dissidentes græcos*, etc., Rome, 1807, p. 101.

D'après Jager, Léon III ne voulait pas qu'on touchât au symbole, parce que, celui-ci étant sanctionné par les conciles généraux, on ne devait rien y ajouter sans des raisons graves. *Histoire de Photius*, p. 356. Le cardinal Franzelin croit que Léon III défendait l'insertion du *Filioque* au symbole, parce qu'elle n'avait pas été proposée et approuvée par l'autorité légitime, par le siège de Rome. *De Deo trino*, p. 564. Il n'envisageait, dans l'affaire du *Filioque*, que la seule question disciplinaire. *Examen doctrinæ Macarii*, p. 93 Le P. de Régnon insinue que la décision de Léon III était un *expédient temporaire*, trouvé par la *finesse italienne*, et que la sage lenteur de la cour pontificale dans sa résistance à la poussée des fidèles fait ressortir le rôle providentiel de Rome, qui est appelée à résoudre les questions soulevées par le monde chrétien. *Op. cit.*, t. III, p. 220. Le P. Brandi fait remarquer que le refus de Léon III aux envoyés de Charlemagne portait sur le chant public du symbole avec l'addition latine. *De l'union des Églises*, p. 30.

Ces diverses explications ne sont pas toutes de nature à fermer la bouche aux polémistes grecs. Lampryllos en déduit que les latins « plient les phénomènes, tordent les faits pour les faire cadrer avec leurs intentions. » *Op. cit.*, p. 43. Nous ne pouvons savoir au juste quelles raisons poussèrent Léon III à blâmer l'insertion du *Filioque* au symbole. Vekkos était peut-être dans le vrai en disant aux grecs que, par son refus, le pape Léon III témoignait de sa vénération pour les anciens monuments de l'antiquité chrétienne et déclarait implicitement qu'une doctrine n'a pas besoin d'être énoncée au symbole pour qu'on la reconnaisse comme une vérité de la révélation divine. *De unione Ecclesiarum*, n. 47, *P. G.*, t. CXLI, col. 112, 113. Quoi qu'il en soit, il est hors de doute que le *Filioque* n'est pas pour Léon III un dogme *faux et impie*; qu'il juge la croyance au *Filioque* nécessaire au salut; qu'il ne considère pas l'insertion du *Filioque* au symbole comme une falsification de la foi de Nicée et de Constantinople. Il laisse donc intact le côté dogmatique du *Filioque*, bien qu'il croie que l'on doive attendre pour proposer aux fidèles l'adhésion explicite et solennelle à ce dogme de la foi chrétienne.

Considérée à ce point de vue, la conduite de Léon III est conforme à la méthode suivie de tout temps par le magistère suprême de l'Église. Il y a toujours eu des vérités dogmatiques que l'Église n'a proposées à la croyance explicite des fidèles qu'après mûre réflexion et avec une sage lenteur. Elle attendait que des oppositions acharnées, que des négations réitérées l'obligeassent à remplir sa mission d'apaiser les débats et d'enseigner aux fidèles ce qu'il faut croire. Léon III a simplement jugé que le moment n'était pas favorable pour ajouter au symbole une nouvelle formule

dogmatique. Mais il était tellement convaincu de la vérité du *Filioque* qu'il ne demanda pas la suppression immédiate de cette formule; il ne sépara pas de sa communion les Églises d'Espagne et des Gaules, parce qu'elles s'en tenaient à leur coutume et ne suivaient pas ses conseils. Voir Rozaven, *op. cit.*, p. 43, 44.

Le P. Baur rappelle à propos un épisode qui a beaucoup d'analogie avec ce qui s'est passé sous Léon III. Un concile tenu à Antioche en 267, ou en 272, d'après le Πηδάλιον, rejeta le terme d'ὁμοούσιον, que le concile de Nicée devait insérer dans son symbole, comme la *tessera* de l'orthodoxie. Hefele, *op. cit.*, trad. Leclercq, t. I, p. 202, 203. Le Πηδάλιον ne blâme pas la décision de ce concile, parce que, dit-il, sa condamnation portait sur le mot, non pas sur la doctrine. Par l'introduction d'un terme nouveau, les Pères du concile ne voulaient pas fournir aux hérétiques le prétexte de nouvelles accusations. Πηδάλιον, Athènes, 1886, p. 106, n. 2; Baur, *Argumenta contra orientalem Ecclesiam*, Inspruck, 1897, p. 40, 41. De même, Léon III a jugé que l'insertion du *Filioque* n'était pas opportune, car elle aurait envenimé les dissensions entre grecs et latins. Mais il va de soi que l'opportunisme ne doit pas durer toujours. De nouvelles circonstances poussèrent les successeurs de Léon III à ne plus temporiser, d'autant plus que leur silence aurait été exploité par les grecs comme une condamnation implicite d'un dogme dont la croyance était déjà générale dans l'Église latine. La conduite de la papauté n'est donc pas contradictoire dans l'affaire du *Filioque*. Il y a eu sans doute quelques variations sur un point disciplinaire, mais pour ce qui concerne le dogme lui-même exprimé par le *Filioque*, par la bouche de ses pasteurs suprêmes, l'Église romaine a toujours professé que le Saint-Esprit procède du Fils aussi bien que du Père.

III. Le caractère dogmatique du *Filioque*. — 1° *Données historiques*. — Après le concile du Vatican en 1870, la question de l'addition du *Filioque* au symbole a été reprise et a fourni matière à de vives discussions entre les théologiens anglicans et vieux catholiques, d'un côté, et les théologiens orthodoxes, de l'autre. On l'a surtout examinée dans les conférences des vieux catholiques de Bonn, du 14 au 16 septembre 1874, et du 10 au 16 août 1875. Döllinger y dirigeait les débats. Les Russes y avaient envoyé leurs meilleurs théologiens libéraux, l'archiprêtre Janychev, le général Alexandre Kiriéev, le professeur Osinine. Le 15 septembre 1874, les membres de la conférence se trouvèrent d'accord sur ce point que l'addition du *Filioque* au symbole faite par l'Église romaine est illégale, et qu'il fallait bien examiner s'il y avait lieu de rétablir le symbole dans son intégrité primitive sans compromettre en rien la vérité théologique exprimée par la formule latine. Bogorodsky, *Duch sviatgi*, Grodno, 1904, p. 18. Quelques-uns hésitèrent cependant à voter la suppression immédiate du *Filioque* du symbole. On préféra examiner les problèmes théologiques qui se rattachent au *Filioque* et sonder le terrain en vue d'arriver à une entente doctrinale entre les théologiens d'Orient et d'Occident. Après de longs débats, on se trouva d'accord sur ces points : « 1. Le Fils n'est pas le principe du Saint-Esprit, parce qu'il y a un seul principe des processions divines; 2. le Saint-Esprit procède du Père par le Fils; 3. il est l'image du Fils; 4. la production hypostatique du Père, qui appartient au Fils, mais qui ne provient pas du Fils; 5. l'intermédiaire entre le Père et le Fils, uni au Père par le Fils. » Les formules et les termes employés dans ces propositions avaient été puisés dans les écrits de saint Jean Damascène. Reusch, *Bericht über die vom 10 bis 16 August 1875 zu Bonn gehaltenen Unions-Konferenzen*, Bonn, 1875; Michaud, *État de la question du Filioque après la conférence de Bonn de 1875*, dans la *Revue internationale de théologie*, 1895, t. III, p. 95.

Quant à la profession du *Filioque* au symbole, les théologiens vieux catholiques déclarèrent que le dogme seul est obligatoire; que les opinions théologiques ne doivent pas être imposées, bien qu'elles expriment des vérités importantes. Or le symbole ne devant contenir que les dogmes et les fidèles n'étant pas obligés d'admettre et d'enseigner des opinions théologiques, le *Filioque* n'est pas à sa place dans le symbole et il doit en être retranché. « Que l'on mette à cette suppression toute la prudence nécessaire, tout le temps qu'exige l'état des esprits, rien de mieux. Mais elle doit être opérée non seulement parce que l'introduction du *Filioque* au symbole s'est faite d'une manière illégale, mais encore et surtout parce qu'une simple spéculation théologique et libre ne saurait être admise dans une profession de foi obligatoire. Il va de soi que la suppression du *Filioque* n'entraîne nullement la négation de ce qu'il contient de vrai. Ceux qui sont persuadés de cette vérité peuvent l'enseigner en toute liberté, mais en dehors du symbole de foi, et non comme un dogme. » Michaud, *loc. cit.*, p. 96.

A la question si une Église particulière a le droit d'insérer au symbole œcuménique une doctrine qui n'est pas un dogme, le vieux catholicisme répond négativement. Il s'ensuit donc « que les Églises d'Espagne, de Rome, etc., ont dépassé leurs droits et attenté à ceux de l'Église universelle en introduisant d'elles-mêmes le *Filioque* dans le symbole. » *Revue internationale de théologie*, 1895, t. III, p. 98. A cette autre question si une Église particulière a le droit de supprimer de son chef une telle addition et de rétablir le texte exact du symbole, le vieux catholicisme répond qu'elle a ce droit et qu'elle en a même le devoir. « C'est pourquoi l'Église catholique (?) de la Suisse a bien fait de supprimer le *Filioque* dans la liturgie et de revenir au texte catholique, non altéré, du symbole œcuménique. Avouer que c'est un tort d'introduire le *Filioque* dans le symbole, mais prétendre que, du moment qu'il y est, c'est un devoir de l'y laisser, nous paraît être non un argument logique, mais une plaisanterie, et une pure chicane. » *Ibid.*, p. 98.

Les débats des conférences de Bonn donnèrent naissance à toute une littérature théologique touchant le *Filioque*. Mgr Sylvestre Kanev, recteur de l'académie ecclésiastique de Kiev, publia son *Otviet pravoslavnago na predlojennuiu starokatholikami skhemu o Sv. Dukhie* (*Réponse d'un orthodoxe aux thèses sur le Saint-Esprit présentées par les vieux catholiques*), Kiev, 1875. Il y soutient que la formule *ex Patre per Filium* désigne la mission temporelle du Saint-Esprit. La brochure a été traduite en allemand et en français. L'année suivante, le docteur Joseph Langen faisait paraître son ouvrage : *Die trinitarische Lehrdifferenzen zwischen der abendländischen und morgenländischen Kirche*, Bonn, 1876. Il y déclarait que les deux formules *ex Patre et Filio*, et *ex Patre solo* ne sont pas du tout hérétiques, bien que la seconde ne soit pas conforme aux anciennes traditions de la théologie chrétienne et aboutisse à de graves difficultés touchant le dogme trinitaire. L'addition du *Filioque* au symbole n'implique donc pas l'adoption formelle d'une doctrine hérétique par les latins, mais l'introduction dans le symbole d'une formule qui, d'une manière ambiguë, exprime une opinion théologique. Cette addition a été faite abusivement. L'Église latine n'a donc pas le droit de la garder, bien qu'elle ait en sa faveur la pratique de plusieurs siècles. La suppression de cette formule du symbole réaliserait l'union des Églises, parce qu'elle en écarterait le plus grave obstacle. L'ouvrage

du docteur Langen fut traduit en russe. Le cardinal Franzelin l'a réfuté avec force dans son *Examen doctrinæ Macarii*, p. 239-310.

La même année 1876, un ancien prêtre catholique, le docteur Owerbeck, publiait son livre : *Die Bonner Unions-Konferenzen*, Halle. A son avis, la doctrine théologique des vieux catholiques aboutissait à la négation absolue de la participation du Fils dans la spiration active du Saint-Esprit. Le Fils y était réduit à être uniquement le principe de la mission temporaire du Saint-Esprit. Les vieux catholiques acceptaient donc la thèse orthodoxe.

Trois ans après, un théologien russe, N. Bogorodsky, apporta une note nouvelle dans la controverse du *Filioque*. Dans son livre : *Utchenie sv. Joanna Damaskina ob iskhojdenii sv. Dukha* (*La doctrine de saint Jean Damascène touchant la procession du Saint-Esprit*), Saint-Pétersbourg, 1879, il démontra que la formule *ex Patre per Filium* signifiait la simultanéité de la procession éternelle du Fils et du Saint-Esprit, de la part du Père. La thèse de Bogorodsky, qui était un premier pas timide vers l'aveu de la vérité dogmatique du *Filioque*, reçut les meilleurs éloges de Vladimir Soloviev, dans Venghérov, *Kritiko-biographitcheskii slovar*, Saint-Pétersbourg, 1895, t. IV, p. 170-175. Sous le pseudonyme de Basile Livansky, un écrivain catholique russe, Michel Jerebtzov († 1905), en tirait profit pour écrire un livre sur la crise doctrinale de l'Église russe : *Protoprosviter Janychev, i novyi doctrinalnyi krizis v russkoi tzerkvi*, Fribourg-en-Brisgau, 1888. Cet ouvrage excita les rancunes des théologiens russes, qui y virent un nouveau complot jésuitique. A. K., *Novaia jezuitskaia machinatzia*, dans *Tzerkovnyi Viestnik*, 1888, n. 14, col. 277-280.

En 1877, les relations officielles entre l'Église russe et le vieux catholicisme eurent une brusque interruption. Le Saint-Synode ne voyait pas de bon œil l'infiltration du libéralisme doctrinal des vieux catholiques dans l'Église russe, et craignait qu'on n'arrivât pas à donner au *Filioque* l'étiquette orthodoxe. Ce ne fut qu'en 1892 qu'on renoua les relations entre l'Église russe et les vieux catholiques. Grâce aux efforts du général Kiréev, le Saint-Synode institua une commission spéciale de théologiens, chargés d'examiner les conditions proposées par les vieux catholiques pour entrer en communion avec l'Église russe. Le professeur Katansky publia sa brochure sur la procession du Saint-Esprit, *Ob iskhoidenii Sv. Dukha*, Saint-Pétersbourg, 1893, où il soutenait que par un seul et même acte éternel le Père produit le Fils et engendre le Saint-Esprit. Cette théorie, remarque justement Bogorodsky, supprimait toute distinction réelle entre le Fils et le Saint-Esprit. Dans son volume sur la question vieille catholique, *Starokatolitcheskii vopros v novieichee vremia*, Kazan, 1897, le professeur Vladimir Kerensky n'allait pas si loin que Katansky. Il y admet la simultanéité éternelle de la génération et de la spiration, et il se réjouit de ce que les vieux catholiques condamnent comme illégale l'addition du *Filioque* au symbole et que, par conséquent, ils l'arrachent du domaine des vérités dogmatiques, p. 198-205. Par la bouche de son évêque, le docteur Th. Weber, le vieux catholicisme répondait en revendiquant le droit d'expliquer selon ses opinions philosophiques les mots : *Spiritus a Patre procedit*, en déclarant de nouveau que la doctrine du *Filioque* n'est pas un dogme et que son insertion au symbole n'est pas correcte. *Russische Stimmen über den Altkatholizismus*, dans la *Revue internationale de théologie*, 1897, t. V, p. 540-556.

En 1898, la même revue publiait, sous le voile de l'anonyme, les thèses très importantes d'un théologien russe sur le *Filioque* : *Thesen über das Filioque von einem russischen Theologen*, *ibid.*, 1898, t. VI, p. 684-712. Le théologien russe anonyme résumait en deux propositions les résultats de ses recherches : 1° ce n'est pas le *Filioque* qui a donné lieu à la séparation des Églises; 2° le *Filioque*, en tant qu'il est une opinion théologique privée, ne constitue pas un *impedimentum dirimens* à l'établissement de l'*Intercommunion* entre les Églises orientales orthodoxes et le vieux catholicisme. Le *Filioque* n'est pas un dogme dans le vrai sens du mot, mais un *theologumenon* : il n'exprime pas une vérité dogmatique, mais une probabilité. Le dogme appartient au domaine des vérités qu'il faut croire pour être sauvé; le *theologumenon* laisse le champ libre aux doutes et aux négations. Et puisque *in necessariis unitas, in dubiis libertas*, le *Filioque* pourrait être librement enseigné par les latins comme un *theologumenon*. *Ibid.*, p. 682.

Les *thèses* du théologien russe soulevèrent en Russie une vive émotion. On y était habitué depuis de longs siècles à considérer le *Filioque* comme la pire des hérésies, comme le pilier du schisme, et on ne pouvait que s'étonner de l'audace d'un théologien inconnu, qui reniait d'un trait de plume la sentence portée par la théologie gréco-russe contre le *Filioque* depuis Photius jusqu'à la fin du XIXe siècle. Cette émotion s'accrut, lorsqu'on répandit le bruit que l'auteur anonyme des thèses était Basile Vasilévitch Bolotov († 1900), professeur à l'académie ecclésiastique de Saint-Pétersbourg, le *géant des sciences sacrées en Russie*, au dire de Vladimir Soloviev. Voir Brilliantov, *V. V. Bolotov : biographitcheskii otcherk*, dans *Khristianskoe Tchtenie*, 1910, p. 845. Les vieux catholiques conçurent donc l'espoir d'arriver à une entente avec l'Église russe, mais leurs illusions tombèrent peu à peu.

La question du *Filioque* divisa les théologiens russes en deux camps opposés, et comme il arrive presque toujours dans les Églises orientales, au nom de l'orthodoxie en danger, les intransigeants eurent gain de cause sur les amis du vieux catholicisme. L'école théologique de Kazan se prononça ouvertement contre toute concession doctrinale en faveur du *Filioque*. M. Alexandre Gousev († 1904), professeur à l'académie ecclésiastique de Kazan, ressassa, contre le *Filioque* et son insertion au symbole, les vieux arguments de la théologie gréco-russe et anathématisa l'*horrible impiété latine*. Il attaqua vivement le *Filioque* dans plusieurs livres et articles de revues : *Otviet starokatolitcheskomu prof. Michaud : po voprosu o Filioque*, Kharkov, 1899; *Jezuitskaia apologia filiokvistitcheskago utchenia*, Moscou, 1900; *Starokatolitcheskii otviet na nachi tezisy po voprosu o Filioque*, Kazan, 1903; *Postiednee nache slovo o starokatolitchestvie i ego russkikh apologetakh*, Kazan, 1904. D'après le docteur Gousev, le *Filioque* doit être rejeté dans toutes ses formes et ses interprétations. La mission éternelle du Saint-Esprit n'appartient pas au Fils. Le Fils peut seulement envoyer le Saint-Esprit dans le monde. Le docteur Gousev développa ces théories dans une lettre au général Kiréev, insérée dans le *Khristianskoe Tchtenie*, 1897, t. I, p. 733-771.

Un autre théologien de l'académie ecclésiastique de Kazan, Vladimir Kerensky, déclarait que l'Église orthodoxe russe devait toujours rejeter, comme contraire à sa doctrine dogmatique, la croyance latine de la procession du Saint-Esprit du Fils. Dans ses nombreux ouvrages sur le vieux catholicisme, le professeur Kerensky pose toujours le *Filioque* comme un très grave obstacle à l'union des vieux catholiques avec l'Église orthodoxe russe. Voir *Starokatolitzizm i ego istoriia*, Kazan, 1894; *K staro katolitcheskomu voprosu*, Saint-Pétersbourg, 1903, 1904 (deux brochures contre le général Kiréev); *K starokatolitcheskomu voprosu*, Kazan, 1897 (contre le docteur Weber); *Kak pichet kritiku Prof. P. Svietlov*, Kazan, 1904; *Sta-*

rokatolitzizm pod zaschitoiu o. P. Sviellova, Saint-Pétersbourg, 1906; *Tchto razdielialo i razdieliaet vostotchno-pravoslavnuiu i zapadnuiu starokatolitcheskuiu tzerkvi*, Kharkov, 1910. Sont du même avis Mgr Serge, archevêque de Finlande, l'archiprêtre Eugène Smirnov, etc., *Pravoslaven li starokatolitzyzm*, dans *Viera i Razum*, 1893, t. II, p. 388-440, 470-522, 523-559, 597-646, 669-679.

Le général Alexandre Kiriéev († 1910) a été, au moins pour ses nombreux écrits, le chef de l'école théologique russe qui ne voit pas dans le *Filioque* un obstacle à l'entente doctrinale entre les orthodoxes et les vieux catholiques. A propos d'un article inséré dans le *Tzerkovnyi Viestnik*, où l'on faisait ressortir les difficultés dogmatiques qui rendaient difficile cette union, *Razmychleniia pravoslavnago khristianina po voprosu o soedinenii starokatolikov s pravoslavnoiu Tzerkoviu*, 1896, col. 1429-1431, le général Kiriéev montrait que les vieux catholiques avaient fait preuve d'une sage condescendance à l'égard des orthodoxes, parce qu'ils s'étaient décidés à supprimer le *Filioque* du symbole et à rejeter la valeur dogmatique de cette formule. Les orthodoxes ne devaient donc pas trop insister sur le caractère dogmatique de leur formule *ex Patre solo*. Dans une lettre adressée au directeur du *Bogoslovsky Viestnik*, revue officielle de l'académie ecclésiastique de Moscou, *K starokatolitcheskomu voprosu*, 1897, t. I, p. 320-334, il soutenait que le *Filioque* contenait une certaine dose de vérité partielle : *niekotoraia tchastitchaia istina*. Par un heureux développement de l'argument théologique latin, il démontrait que la mission du Saint-Esprit par le Fils, bien qu'elle s'explique dans le temps, est un acte éternel de la part du Fils. Malheureusement, Kiriéev ne voyait pas que cette doctrine, qu'il appelait la vérité partielle du *Filioque*, aboutit logiquement à la procession éternelle du Saint-Esprit du Fils. Le docteur Gousev réfuta le général Kiriéev, qui lui répondit dans le *Bogoslovsky Viestnik*, 1897, t. II, p. 418-426; 1898, t. I, p. 101-135; t. II, p. 125-140. Les écrits du général théologien sur cette question ont été recueillis par l'archiprêtre D. Jakchitch, dans le t. Ier des œuvres complètes de Kiriéev, *Sotchinenita*, Saint-Pétersbourg, 1912, p. 62-378. Il est utile de remarquer que le général Kiriéev tirait les dernières conséquences des concessions faites au vieux catholicisme par l'archiprêtre Janychev. Celui-ci avait d'abord soutenu qu'il ne fallait point parler de vérité renfermée dans le *Filioque*; que l'Église orthodoxe ne pouvait pas rouvrir la question dogmatique de la procession du Saint-Esprit, parce que les conciles l'avaient résolue; que l'union était impossible si l'on révoquait en doute la vérité exclusive de la formule *ex solo Patre*. Mais plus tard il reconnut que, si le Saint-Esprit procède du Père, il dépend à la fois du Père et du Fils, quant à sa mission éternelle et temporelle. La dépendance du Saint-Esprit du Père et du Fils, pour ce qui concerne la vie immanente de la divinité, peut donc être tolérée par l'Église orthodoxe. Sokolov, *J. D. Janychev, kak dieiatel po starokatolitcheskomu voprosu, Khristianskoe Tchtenie*, 1911, t. I, p. 242-245.

La condescendance doctrinale à l'égard des vieux catholiques était prônée aussi par l'archiprêtre P. Svietlov dans deux brochures : *O novom mnimom prepiatstvii k edineniu starokatolikov i pravoslavnykh*, Serghiévo, 1903; *Gdie vselenskaia tzerkov*, Serghiévo, 1905.

Le résultat de ces polémiques a été nul. Les vieux catholiques n'ont rien gagné en sacrifiant, au moins en apparence, une vérité qu'ils tenaient de la tradition catholique. Le général Kiriéev est mort sans avoir vu l'union qu'il désirait ardemment, et après une lutte théologique de quarante ans, la question du *Filioque* attend encore sa solution.

Quelques théologiens de l'Église anglicane et de l'Église épiscopale américaine voudraient aussi renoncer à l'insertion du *Filioque* dans le symbole pour se concilier les sympathies orthodoxes. Le docteur Nealy rejette sur l'Église romaine la responsabilité du schisme grec. L'addition du *Filioque*, qu'on ne saurait guère justifier, mérite d'être retranchée du symbole. *A history of the holy eastern Church*, Londres, 1850, t. II, p. 1168. D'après Howard, l'addition du *Filioque* a été une agression papale, *The schisma between the oriental and western Churches*, Londres, 1892, p. 88; il est donc urgent de la supprimer dans le symbole pour rétablir les bonnes relations entre l'Orient et l'Occident. *An english view of the Filioque question*, dans la *Revue internationale de théologie*, 1897, t. V, p. 67; Owerbeck, *The Filioque and the american Church*, dans *The orthodox catholic review*, 1867, t. I, p. 246-252. Remarquons toutefois que les théologiens anglicans et américains, tout en réprouvant l'insertion du *Filioque* au symbole, reconnaissent cependant la vérité théologique de la doctrine exprimée par cette formule. Voir Kerensky, *Amerikanskaia episkopalnaia tzerkov*, Kazan, 1908, p. 71-75.

Le P. Puller, religieux anglican de la Société de Saint-Jean-l'Évangéliste, étant allé en 1912 à Saint-Pétersbourg faire des conférences sur l'Église anglicane, eut l'occasion de discuter avec des membres de l'académie ecclésiastique sur la procession du Saint-Esprit. Le professeur Brilliantoff l'interrogea sur l'insertion du *Filioque* au symbole de Constantinople dans l'Église d'Angleterre. Après avoir rappelé, en l'approuvant, ce qui se passa au IIe concile de Nicée (787), Puller déclara que les théologiens anglais répudiaient toute idée qu'il y aurait plus d'un principe, ἀρχή, de la divinité. Voir E. Gibson, *The thirty-nine articles*, 1908, p. 213. Le Père est la source première d'où procéda le Fils et par conséquent aussi celle de laquelle procède le Saint-Esprit. Mais le Fils intervient dans la spiration éternelle du Saint-Esprit par une certaine coopération médiate, de sorte que le Saint-Esprit procède éternellement du Père par le Fils. Cf. P. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, t. III, p. 130-150. Il est donc vrai dans ce sens que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. Aussi les théologiens anglicans regardent-ils la formule *Filioque* comme équivalente de la formule *per Filium*. Le professeur Brilliantoff reconnut que cette explication concordait avec celle de l'Église orthodoxe. Quant à l'insertion du *Filioque* dans le symbole de Constantinople, l'Église d'Angleterre, tout en adhérant au crédo sanctionné par le concile de Chalcédoine qu'elle tient pour œcuménique, sait que ce crédo n'a pas été composé pour être récité à la messe. Quand il a été introduit dans la liturgie, il a reçu l'addition du *Filioque*, de même que le symbole des apôtres en Occident et celui de Nicée en Orient avaient reçu des additions qu'on croyait avoir le droit de faire. Cette addition faite par les Églises particulières d'Angleterre, d'Espagne, de Gaule, et de Germanie, à une époque où les Églises locales ajoutaient des explications aux divers symboles, a été finalement acceptée par l'Église romaine; elle était donc légitime, et, de plus, elle n'est pas hérétique, elle est parfaitement orthodoxe. L'évêque de Kholm qui avait présidé les conférences du P. Puller lui déclara que, si les formules des Églises russe et anglicane différaient touchant la procession du Saint-Esprit, leur doctrine était substantiellement identique sur ce point. F. W. Puller, *The continuity of the Church of England*, Londres, 1912, Préface, p. IX-XV.

2° *Réfutation des théories des vieux catholiques touchant l'addition du* Filioque *au symbole*. — 1. La théologie des vieux catholiques soutient qu'une Église particulière a le droit de supprimer une formule insérée

au symbole, si cette formule énonce non pas un dogme, mais une simple opinion théologique. Cet axiome, il est presque inutile de le faire observer, est ouvertement contraire aux principes de la théologie du vieux catholicisme. Celle-ci, en effet, enseigne qu'il appartient aux seuls conciles œcuméniques de décider si une vérité théologique mérite une place au symbole et si elle doit être rangée au nombre des dogmes de la religion chrétienne. Une Église particulière n'a donc pas le droit de se prononcer sur le caractère dogmatique ou simplement théologique d'une formule insérée au symbole.

Appliquons ce raisonnement au *Filioque*. Ces mots se trouvent au symbole qui est en usage dans l'Église latine. Une petite Église particulière n'a donc pas le droit de condamner une coutume qui a été acceptée par toutes les Églises particulières de l'Occident latin et qui a été sanctionnée par le siège de Rome, que l'Orient lui-même, jusqu'à Photius, a vénéré comme le tribunal suprême de la chrétienté dans les controverses dogmatiques. Même si le *Filioque* était une simple opinion théologique, même si son introduction au symbole représentait un abus de pouvoir, il est évident que sa suppression ne saurait être décrétée par une Église particulière, car, d'après la théologie du vieux catholicisme, le concile œcuménique est la seule autorité investie du droit de modifier, diminuer ou augmenter un symbole œcuménique. On ouvrirait la porte à la confusion des idées et des croyances si l'on reconnaissait à une Église particulière le droit de nier le caractère dogmatique d'une formule, que de nombreuses Églises particulières et le *premier siège* de l'univers reconnaissent comme exprimant un dogme de la foi chrétienne. Le vieux catholicisme s'arroge donc un droit qui appartient exclusivement au suprême magistère infaillible de l'Église universelle.

2. Toutefois, concédons pour un moment qu'une Église particulière ait le droit d'effacer du symbole une formule, qui, à son avis, exprime une opinion théologique. Mais le vieux catholicisme devrait aussi nous concéder qu'une Église particulière ne saurait exercer cet acte de juridiction universelle, si elle n'avait pas sur les autres une supériorité doctrinale et morale, si par son antiquité, la fermeté de ses traditions, l'épanouissement de sa vie surnaturelle, elle ne surpassait pas les autres, ne les amenait pas en quelque sorte à lui reconnaître une certaine suprématie morale. Or, ce caractère de supériorité morale, nous le trouvons sûrement dans les Églises qui ont ajouté le *Filioque* au symbole de Constantinople; dans l'Église particulière d'Espagne, qui tient tête à l'arianisme, au semiarianisme, au priscillianisme; dans l'Église particulière des Gaules, célèbre par son antiquité et ses martyrs. En outre, la coutume de ces Églises a reçu l'approbation solennelle de l'Église romaine, qui, au dire de Vincent de Lérins, *summa contentione defenderit susceptæ simul religionis integritatem. Commonitorium*, VI, *P. L.*, t. L, col. 645. L'Église particulière, au contraire, qui demande la suppression du *Filioque*, est l'Église catholique (*sic*) suisse, c'est-à-dire une Église qui n'a pas d'histoire ni de traditions, une Église qui remonte à quelques dizaines d'années, une Église qui doit sa naissance à la révolte contre l'Église romaine, une Église dont la hiérarchie est représentée par un seul évêque, que même les théologiens russes hésitent à reconnaître comme validement consacré.

D'un côté, nous avons donc un millier d'évêques et toutes les Églises particulières qui se fondent dans l'unité admirable de l'Église catholique, de l'autre quelques théologiens qui, entre eux, diffèrent d'avis et qui cependant prétendent en imposer à l'Église universelle. De quel côté se trouvent la vérité et le droit? Point n'est besoin d'être théologien pour donner une réponse que le simple bon sens est à même de suggérer.

3. La théorie des vieux catholiques aboutit à la négation du magistère suprême de l'Église. Examinons d'abord quelle est la place de l'Église catholique romaine vis-à-vis de l'Église vieille catholique touchant le *Filioque*. La première range cette formule au nombre de ses articles de foi, appuie la croyance du *Filioque* sur l'autorité de l'Écriture et de la tradition, prononce l'anathème contre ceux qui ne croient pas à la procession du Saint-Esprit du Fils. L'Église vieille catholique, au contraire, déclare que le *Filioque* n'est pas un dogme et que par conséquent il n'appartient pas au dépôt de la révélation divine, n'est pas consigné dans l'Écriture et dans la tradition comme une vérité qu'il faut croire pour être sauvé. L'Église catholique romaine impose la croyance au *Filioque* à tout le monde chrétien; l'Église vieille catholique, au contraire, dépouille cette croyance de son caractère d'universalité et en fait une opinion théologique, qu'on est libre d'accepter ou de rejeter. Il s'ensuit donc, d'après le vieux catholicisme, que l'Église catholique romaine n'a pas le magistère suprême infaillible, puisqu'elle propose comme dogme ce qu'il est permis de nier sans renoncer pour cela à la révélation chrétienne.

Le même raisonnement s'applique aussi à l'Église orthodoxe. Celle-ci, en effet, proclame depuis Photius que le *Filioque* renferme une hérésie formelle, que la croyance au *Filioque* est hérétique, qu'il faut rejeter le *Filioque* sous peine d'être exclu de l'Église et éternellement damné. L'Église orthodoxe frappe d'anathème les latins qui croient au *Filioque* et leur impose l'abjuration de cette formule, s'ils désirent entrer en communion avec elle. Le vieux catholicisme, au contraire, déclare que le *Filioque* n'est pas un dogme, qu'on peut l'admettre, le défendre, l'enseigner, sans détriment pour le salut des âmes. Il a sa place marquée dans le domaine de la spéculation théologique, mais on aurait tort de l'élever à la dignité de dogme. Il s'ensuit donc que, d'après le vieux catholicisme, l'Église orthodoxe n'exerce pas non plus le magistère suprême infaillible, parce qu'elle oblige les fidèles à croire comme dogme ce qui est le fruit d'une spéculation théologique purement humaine.

Où se trouve donc l'infaillibilité que le Christ a promise à son Église et sans laquelle l'Église ne saurait conserver l'intégrité de sa foi? Si, depuis le IXe siècle, l'Église catholique romaine et les Églises orthodoxes trompent le monde chrétien dans la controverse dogmatique du *Filioque*, nous devrions en conclure que l'infaillibilité doctrinale est le monopole de l'Église catholique (*sic*) suisse, fondée après 1870, pour juger en dernier ressort le grand conflit théologique entre l'Orient et l'Occident. Voir Franzelin, *Examen doctrinæ Macarii*, p. 244.

4. La théorie du vieux catholicisme aboutit à la négation de la valeur des arguments puisés dans la tradition chrétienne. Pour l'Église catholique, de même que pour les Églises orthodoxes, la tradition est une source de la croyance dogmatique. Or la doctrine du *Filioque*, nous l'avons démontré, est contenue d'une manière explicite dans la tradition, bien avant qu'éclatât le conflit religieux entre l'Église romaine et les Églises orthodoxes. Les vieux catholiques n'hésitent pas eux-mêmes à reconnaître que le *Filioque* repose sur l'enseignement des Pères grecs et latins et ils déclarent aussi que la négation du *Filioque* renverserait la spéculation théologique trinitaire. Si c'est donc un fait avéré que la tradition patristique confirme la vérité dogmatique du *Filioque*, si les Pères déduisent cette vérité beaucoup plus des arguments scripturaires que du travail spéculatif de la pensée

théologique, n'est-il pas téméraire, de la part du vieux catholicisme, de proposer comme simple opinion théologique ce que les Pères jugent une vérité de foi, tirée des sources de la révélation? N'est-il pas téméraire d'attendre jusqu'au XIXe siècle pour proclamer que la tradition patristique gréco-latine est entachée d'erreur, parce qu'elle a déduit des textes inspirés la croyance à la procession du Saint-Esprit du Fils? N'est-il pas étrange de constater que jusqu'à l'époque de Photius la tradition grecque a toujours été constante et identique dans l'affirmation du *Filioque*? Cette constance, cette identité de tradition ne prouve-t-elle pas que le *Filioque* est un dogme? La thèse du vieux catholicisme supprime donc une des sources de la croyance dogmatique de l'Église, la tradition chrétienne. Voir Franzelin, *Examen doctrinæ Macarii*, p. 279, 280.

5. La théorie des vieux catholiques aboutit au scepticisme théologique. Aux orthodoxes qui leur demandent si la formule *ex Patre solo* est vraie, les vieux catholiques répondent affirmativement; la même réponse affirmative, ils la donnent aux catholiques qui leur demandent si la formule *ex Patre Filioque* est conforme à la vérité. Le vieux catholicisme admet donc comme également soutenables deux formules contradictoires, dont l'une exclut l'autre. Les vieux catholiques pourraient objecter qu'il ne s'agit pas ici de la vérité simultanée de deux formules contradictoires, mais d'un degré différent de probabilité qui ne nous empêche pas de choisir entre elles, de préférer l'une à l'autre. Mais est-il permis de laisser planer le doute sur une formule que l'Église catholique vénère comme un dogme et que les Églises orthodoxes repoussent comme une hérésie? Puisqu'il y a une contradiction absolue entre le dogme et l'hérésie, il semble nécessaire que le monde chrétien sache à quoi s'en tenir sur cette fameuse controverse; qu'il soit assuré que sa croyance n'est pas entachée d'hérésie; qu'il ne soit pas exposé aux moqueries des infidèles qui pourraient lui reprocher d'accepter comme également vraies deux formules contradictoires.

La solution que les vieux catholiques donnent à la controverse du *Filioque* n'apaiserait donc pas le conflit entre l'Orient et l'Occident. L'Église latine ne pourrait pas être convaincue que la formule *ex Patre solo* est orthodoxe, parce qu'elle a toujours exigé l'adhésion au *Filioque* comme à un dogme révélé. D'autre part, l'Église orientale ne saurait admettre que la formule latine *Filioque* ne soit pas hérétique, parce qu'elle l'a toujours condamnée comme un horrible blasphème. La théorie du vieux catholicisme ne rendrait donc pas la paix à la chrétienté.

6. La théorie vieille catholique se prête admirablement à l'équivoque et par conséquent ne contribuerait en rien à l'extinction du schisme. Il y a, en effet, dans les Églises orthodoxes, quelques théologiens qui considèrent la suppression du *Filioque* du symbole comme un aveu implicite de la fausseté doctrinale de la formule latine. D'autres théologiens, en plus grand nombre, ne tarderaient pas à demander aux vieux catholiques de nouvelles concessions, c'est-à-dire l'abjuration explicite de la doctrine exprimée par le *Filioque*, car le *Filioque* resterait toujours pour l'Église orthodoxe une grande hérésie latine.

Il n'y aurait donc que les rares amis des vieux catholiques, qui, en vue de faciliter l'union de ceux-ci avec les Églises orthodoxes, se montreraient disposés à tolérer le *Filioque* comme une simple opinion théologique. Il s'ensuit que la suppression du *Filioque* du symbole pousserait les vieux catholiques à la négation explicite de la procession du Saint-Esprit du Fils, ou même elle ne changerait en rien l'état du schisme qui existe entre l'Orient et l'Occident.

7. Enfin la théorie du vieux catholicisme manque de loyauté et de sincérité. L'union des Églises est sans doute le problème le plus grave du monde chrétien. Si la barrière élevée par le schisme entre l'Église romaine et les Églises d'Orient venait à s'écrouler, le christianisme gagnerait une nouvelle vigueur et opposerait une résistance plus énergique à ses nombreux adversaires. Mais il est évident que cette union ne doit pas se réaliser au prix de la vérité et de la loyauté. Nous sommes convaincus que le *Filioque* n'a pas été la cause efficiente du schisme. Mais, d'autre part, il est hors de doute que cette formule est considérée par l'Église grecque comme le *dogme impie*, qui a détaché l'Occident latin de l'Église universelle. La controverse du *Filioque* exige donc une solution. Dix siècles de luttes théologiques ne doivent pas aboutir à un compromis déloyal. Pour rétablir l'unité de l'Église, il est absolument nécessaire qu'on sache ce qu'il faut croire touchant la procession du Saint-Esprit. Les orthodoxes eux-mêmes reconnaissent que l'unité de croyance dogmatique est la condition *sine qua non* de l'union des Églises. Or le *Filioque* est une croyance dogmatique de l'Église romaine, de même que la doctrine opposée au *Filioque* est une croyance dogmatique des Églises orientales. Toute tentative d'union ne saurait donc avoir aucune chance de succès, si on n'établit pas d'abord de quel côté est la vérité dogmatique. Mais prétendre que les deux croyances ont le même degré de crédibilité, prétendre que l'on peut appartenir à la même Église, soit qu'on affirme, soit qu'on nie la procession du Saint-Esprit du Fils, ce serait déclarer que l'Église est impuissante à prononcer une sentence définitive dans les controverses dogmatiques, ou même que, pour apaiser le conflit entre l'Orient et l'Occident, elle n'hésite pas à donner la marque d'orthodoxie à deux dogmes qui se contredisent et s'excluent l'un l'autre.

8. Mais n'y aurait-il pas moyen de résoudre la controverse du *Filioque* sans porter détriment à la vérité qu'il renferme, sans obliger les grecs à renoncer à leur croyance de l'inviolabilité du symbole de Constantinople? Nous croyons que cette solution existe et qu'elle a été trouvée par l'Église romaine. Avant tout, il faut sauvegarder l'unité de croyance dogmatique, et puisque le *Filioque* est une vérité dogmatique de l'Église romaine, l'adhésion formelle et explicite à ce dogme est indispensable pour tous ceux qui veulent être catholiques.

Mais, d'autre part, on ne doit pas oublier que le formalisme byzantin s'est perpétué dans les Églises orthodoxes. Ce formalisme les empêche d'introduire dans le symbole une formule vraie, même s'ils ne doutent pas de sa vérité dogmatique. L'Église latine n'insiste donc pas sur la nécessité de l'insertion du *Filioque* au symbole, pourvu qu'elle soit sûre qu'on croit à la doctrine dogmatique exprimée par cette formule. Elle n'oblige pas les Églises orientales à réciter le symbole avec le *Filioque*. C'est progressivement qu'elle est arrivée à promulguer cette sage décision.

Au concile de Lyon (1274), le pape Grégoire X (1271-1276) demande aux grecs de reconnaître la vérité dogmatique du *Filioque*, mais il ne les oblige pas à chanter le symbole avec ces mots. Remarquons cependant que les grecs qui interviennent à ce concile chantèrent le symbole avec l'addition latine. Mansi, *Concil.*, t. XXIV, col. 38, 65, 66. Nicolas III ne suivit pas cette sage tolérance. Il exigea à la fois l'unité des croyances dogmatiques et l'unité des coutumes liturgiques. *Unitas fidei*, dit-il, *non patitur diversitatem in professoribus suis, sive in professione, sive in decantatione, vel alia ipsius fidei publicatione, et maxime in decantatione symboli, quod quanto magis in Ecclesia frequentatur, tanto apparere debet amplius uniforme; et ideo deliberavit eadem romana Ecclesia, et vult, ipsum cum additione illa Filioque, tum a latinis quam a græcis, uniformiter decantari.* Raynaldi, *Annales*, an. 1278, n. 8, Lucques, 1748, t. III, p. 447; Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis et orientalis perpetua consensione*, col. 732. Au concile de Florence, Eugène IV (1431-1447) n'oblige pas les grecs à chanter le symbole avec l'addition du *Filioque*; de même, Clément VIII (1592-1605) n'exigea pas que les ruthènes uniates récitassent le symbole avec le *Filioque*, pourvu qu'ils fissent profession de la croyance de l'Église latine. Likowski, *Union de l'Église grecque-ruthène en Pologne avec l'Église romaine*, Paris, p. 186, 187; De Meester, *Études sur la théologie orthodoxe*, Maredsous, 1911, p. 41. Remarquons cependant que, dans la profession de foi de l'épiscopat ruthène, lue par Hypace Potiéï en présence de Clément VIII, on trouve ce qui suit : *Credo... illam verborum illorum, Filioque, explicationem veritatis declarandæ gratia, et imminente tunc necessitate, licite ac rationabiliter symbolo fuisse appositam.* Likowski, *op. cit.*, p. 501. Le concile de Zamosc (1720), qui s'efforça de latiniser l'Église ruthène, promulgua le décret suivant : *Statuit ac decrevit sancta synodus, ut symbolo fidei, ubicumque imprimetur in posterum, aut recitabitur, tam publice, quam privatim, addatur particula illa Filioque, qua processio Spiritus Sancti a Patre et Filio designatur. Qui secus facere per malitiam deprehensus fuerit ad ordinarium tanquam suspectus de schismate deferatur.* Mansi, *Concil.*, Paris, 1902, t. XXXV, col. 1483. C'est donc de son propre chef, et non par contrainte, que l'Église ruthène a introduit le *Filioque* dans le symbole.

La tolérance de l'Église romaine touchant la non-insertion du *Filioque* dans le symbole, nous est attestée aussi par la bulle *Etsi pastoralis* de Benoît XIV, promulguée en 1742. On y lit dans le c. Ier : *Etsi græci teneantur credere, etiam a Filio Spiritum Sanctum procedere, non tamen tenentur in symbolo pronunciare; contraria tamen consuetudo ab Albanensibus græci ritus laudabiliter recepta est, quam ab iisdem Albanensibus aliisque quibuscumque in ecclesiis, ubi ea viget servari volumus. Bullarium*, Rome, 1746, t. I, p. 169. Cette constitution de Benoît XIV est devenue une règle générale pour l'Église romaine. L'insertion du *Filioque* au symbole ne peut donc pas être un obstacle à l'union des Églises.

9. Cette tolérance de l'Église romaine n'implique pas de la part des grecs une renonciation tacite au dogme de la procession du Saint-Esprit du Fils. Allatius explique bien ce point, et nous ne saurions mieux terminer ce travail qu'en citant ses paroles : « Tous les jours, aux messes solennelles et aux messes privées, les grecs récitent mot à mot le même symbole que l'Église latine chante aux jours de fête. Les grecs récitent le symbole suivant l'ancienne coutume, et tel qu'il a été composé par le concile. Les latins, à leur tour, y exposent la procession du Saint-Esprit et y ajoutent les mots *Filioque*. Mais chez les uns et les autres, il y a une profession identique de foi; c'est-à-dire il y a une seule et même foi, et ceux qui récitent cette profession de foi, appartiennent à une seule et même Église. En récitant le symbole, les grecs ne lui donnent pas un sens différent de celui qui lui a été donné par les Pères; leur pensée est saine et orthodoxe comme celle des Pères; ils ne sont pas en désaccord avec l'Église romaine, qui enseigne la procession du Saint-Esprit du Fils. Le désaccord éclaterait seulement dans le cas où les grecs ajouteraient au symbole les mots *ex Patre solo*, ou même nieraient qu'il procède aussi du Fils. Et en récitant le symbole sans le *Filioque*, les grecs ne font que se conformer à la volonté de l'Église romaine, qui, au concile de Florence, leur a permis d'agir ainsi, à condition qu'ils croient dans leur âme que le Saint-Esprit procède du Fils aussi bien que du Père. Le symbole des grecs ne donne donc pas lieu à des soupçons sur l'orthodoxie de leur croyance, et il exprime la même doctrine que celle qui nous est proposée par l'Église romaine. » *Concordia nationum christianarum per Asiam, Africam et Europam, in fidei catholicæ dogmatibus*, Mayence, 1655, p. 126.

1° *Écrivains orthodoxes.* — Μέρος ἔκ τινος λόγου κατὰ Λατίνων περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, dans Dosithée, Τόμος ἀγάπης, Jassy, 1692, p. 439-441; Gennade Scholarius, Κατὰ τῆς προσθήκης ἣν ἐν τῷ συμβόλῳ τῆς πίστεως προστίθενται οἱ Λατινοί, dans Dosithée, Τόμος ἀγάπης, Jassy, 1698, p. 291-307; Marc d'Éphèse, *Dialogus qui inscribitur Latinus sive de additamento in symbolo*, *P. G.*, t. CLX, col. 1099-1104; Nectaire de Jérusalem, *Confutatio imperii papæ in Ecclesiam*, Londres, 1702, p. 77-91; Prokopovitch, *Singularis quæstio : utrum per sanctionem ephesinæ synodi œcumenicæ tertiæ liceat sacro symbolo addere quidquam, saltem quod verissimum esse constet; et ostenditur negative : atque adeo latinos vocem illam : Filioque, quantumvis vera esset, symbolo inserere nequaquam debuisse*, dans *Tractatus de processione Spiritus Sancti*, Gotha, 1772, p. 427-446; Zoernikav, Πραγματεία Ζ', ἐν ᾗ δείκνυται, ὅτι διὰ τοῦ τῶν οἰκουμενικῶν συνόδων ψηφίσματος, τοῦ μηδένα ἄλλον Πίστεως ὅρον, παρὰ τοῦ ἐν Νικαίᾳ, ἐπεισάγεσθαι διακελευομένου· οὐ μόνον τἀναντία, ἀλλὰ καὶ τἀληθῆ τῷ ἱερῷ συμβόλῳ ἐμπαρεμφαίνεσθαι ἀπηγόρευται, dans Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, (trad. Boulgaris), Saint-Pétersbourg, 1797, t. I, p. 501-525; Tantalides, Παπιστικοὶ ἔλεγχοι, Constantinople, 1850, t. I, p. οδ'-πζ', 174-177, 208-213; t. II, p. 248-262; Innocent (archimandrite), *Ob iskajenii simvola viery* (*Au sujet de la corruption du symbole de la foi*), dans *Bogoslovie oblitchitelnoe*, Kazan, 1859, t. II, p. 79-118; Lamprylos, *La mystification fatale ou élucidation d'une page d'histoire ecclésiastique*, Athènes, 1883, p. 1-188; Sylvestre (évêque), *Opyt pravoslavnago dogmatitcheskago bogoslovija*, Kiev 1892, t. II, p. 576-597; Chrysostome (protosyncelle), Περὶ τῆς προσθήκης καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ, dans Περὶ Ἐκκλησίας, Athènes, 1896, t. II, p. 391-400; Velanidiotes, Ἡ περὶ τοῦ *Filioque* γνώμη τῆς ἀνατολικῆς καὶ δυτικῆς Ἐκκλησίας, dans Ἱερὸς Σύνδεσμος, 1912, n. 171, p. 5-6; Maxime le Grec, *Oratio contra latinos quod non liceat apponere, sive auferre quidquam in divino fidei symbolo*, dans Palmieri, *Un'opera polemica di Massimo il Greco, tradotta in latino da Giorgio Krijanitch*, dans *Bessarione*, 1912, p. 54-79.

2° *Écrivains catholiques.* — Georges Métochite, *Contra Manuelem Cretensem*, *P. G.*, t. CXLI, col. 1393-1405; Calécas, *Contra græcorum errores*, l. IV, *P. G.*, t. CLII, col. 187-212 : c'est le meilleur travail de la théologie gréco-catholique sur la légitimité du *Filioque* dans le symbole; Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis et orientalis perpetua consensione*, l. II, c. VI, Cologne, 1648, col. 573-591; Id., *Johannes Henricus Hottingerus fraudis et imposturæ manifeste convictus*, c. XX, XXI, Rome, 1661, p. 499-569 : le meilleur travail sur l'origine historique du *Filioque* et les renseignements fournis sur cette formule par les écrivains byzantins. Id., *In Roberti Creighloni apparatum, versionem et notas ad Historiam concilii florentini scriptam a Sylvestro Syropulo exercitationes*, Rome, 1665, t. I, p. 170-200, 221-233; Id., Ἐγχειρίδιον περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, Rome, 1658, t. I, οδ'-σξα' (209-261) : l'auteur y explique très bien ce qu'est une addition légitime au symbole, et une falsification du symbole; Witasse, *De Trinitate*, dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. VIII, col. 644-647; Rossi (De Rubeis), *Dissertatio historica et dogmatica de additione vocis Filioque ad symbolum deque vano inde sumpto græcorum scissionis prætextu*, *P. G.*, t. CXLII, col. 143-220; Cozza, *Historia polemica de græcorum schismate*, Rome, 1720, t. IV, p. 205-223 : il traite du *Filioque* au concile de Florence; Breno, *Manuale missionariorum orientalium*, Rome, 1726, p. 94-99 : il démontre la possibilité et la nécessité de l'addition du *Filioque* au symbole; Noël Alexandre, *Additio verborum illorum Filioque ad symbolum jure facta est, nec latini propterea violati symboli rei dici possunt*, dans *Historia ecclesiastica Veteris Novique Testamenti*, sæc. IX et X, diss. XVIII, Lucques, 1734, t. VI, p. 581-588; Tipaldi, *La guida alla vera Chiesa di Gesù Cristo, proposta principalmente ai seguaci di Fozio*, Rome, 1754, t. II, p. 149-200; la dissertation du P. Tipaldi, S. J., est intitulée : *Si dimostra, e in più maniere essere affatto irragionevoli le querele dei Foziani per l'aggiunta fatta al simbolo della voce Filioque*; très faible au point de

vue de la doctrine, cette dissertation est remplie de digressions inutiles; E. A., *Diatriba theologica de voce Filioque adjecta symbolo constantinopolitano*, Naples, 1782; Costanzi, *Opuscula ad revocandos ad S. Matrem catholicam apostolicam Ecclesiam dissidentes græcos et ruthenos*, Rome, 1807, t. I, p. 70-78, 81-103; P. Martin, *La particule Filioque et le concile de Ctésiphon, en 410*, dans la *Revue des questions historiques*, 1869, t. VI, p. 518-523; Vincenzi, *De processione Spiritus Sancti ex Patre Filioque adversus græcos*, Rome, 1878, p. 75-254; Astachkov (Jerebtzov), *O zakonnosti pribavlenïia tchastitzy Filioque*, dans *Iskhojdenie sviatogo Dukha*, Fribourg-en-Brisgau, 1886, p. 59-72; Franzelin, *Examen doctrinæ Makarii Bulgakovi*, Prato, 1894, p. 173-211; Id., *De professione processionis Spiritus Sancti etiam ex Filio inserta in symbolum fidei*, dans *Tractatus de Deo trino*, Rome, 1895, p. 546-565; Lépicier, *De Spiritus Sancti Filio processione : historica disquisitio*, Rome, 1898; P. de Régnon, *Études sur la sainte Trinité*, t. III, p. 203-240; Palmieri, *Il progresso dommatico nel concetto cattolico*, Florence, 1910, p. 248-253; Id., *Theologia dogmatica orthodoxa*, Florence, 1911, p. 335-351; De Meester, *Études sur la théologie orthodoxe*, Maredsous, 1911, t. I, p. 33-43.

La question du *Filioque* a été aussi discutée dans les nombreux ouvrages qui traitent de la procession du Saint-Esprit du Fils. Voir la bibliographie de l'art. ESPRIT-SAINT, à laquelle il faut ajouter la liste suivante d'ouvrages de polémique rédigés en arabe. Cette liste a été dressée par le P. Cyrille Charon. Les ouvrages non catholiques y sont indiqués par une astérisque : * *Kitâb ṣakhrat'ach-chak* (*Livre de la pierre de scandale*), trad. arabe de la Πέτρα σκανδάλου d'Élie Miniatis, faite par le patriarche melkite d'Antioche Athanase IV Dabbâs, et imprimée par lui à Alep en 1721; * *Rasâlat mou'at ana qabâ'eḥ 'al-Latiniin* (*Lettre manifestant les abominations des latins*), donnée comme « composée par Eugène Bulgaris, » traduite en arabe et imprimée à Beyrout en 1850, du temps du métropolite orthodoxe Hiérothée; * *Tanawar 'al-mouchatṭâq fi baḥt 'al-'inbithâq*(?) (*Illumination des dissidents au sujet de la pureté de la procession* (?), Jérusalem, imprimerie du Saint-Sépulcre, 1859; * *'Al barâhin aṣ-ṣaṭhat 'alā 'an 'al ḥaqîqat fi 'al Kanîṣat 'al-orthodoksyyat* (*Preuves excellentes montrant que la vérité se trouve dans l'Église orthodoxe*), Jérusalem, *ibid.*, 1860; * *'Al-jawâher 'al-fakhryyat 'an 'al 'allat 'al inbithâqyyat*, (*Les perles* [assemblées par] *Fakhr au sujet de la cause processionnelle*), par Basile Fakhr, de Damiette, Jérusalem, *ibid.*, 1861; *Maqâlat fi 'azâlat 'ach-chiqâq 'alā qadyyat 'al 'inbithâq* (*Dissertation sur l'erreur du schisme au sujet de la question de la procession*), par Joseph Totungi, évêque melkite catholique de Tripoli, in-12, Beyrout, 1861; *'Al-ma'în 'ar-râ'eq fi khalâṣat 'al ḥaqîq'eq* (*Le fleuve d'eau courante de la somme des vérités*), in-8°, Beyrout, 1889 : recueil de mandements du patriarche melkite catholique Maxime III Mazloûm († 1855), où la question de la procession est touchée; *'I'lâm mouṣammâ ṣadq ḥaqṭqat'al'inbithâq wa dohd 'al mouṣarr 'alā 'al-'inchiqâq* (*Avertissement intitulé : Justification de la vérité de la procession et réfutation de l'entêté dans le schisme*), par Maxime III Mazloûm, in-8° Jérusalem, 1848; *Nahdat maḍ'oûat maṭlat 'ach-chaq wa 'al 'artâb fi 'inbithâq 'ar-Roûḥ 'al qedos* (*Notice intitulée : Écartement du scandale et redressement au sujet de la procession du Saint-Esprit*), par le protoprêtre melkite catholique Basile 'Abdo, in-8°, Beyrout, 1859; *Kitâb 'ad-dalâlat al lâm'at baîn qotbat 'al-Kanîçat 'al-jâm'at* (*Livre du signe brillant entre les deux pôles de l'Église universelle*), par Euthyme Ṣaifi, métropolite melkite catholique de Tyr et Sidon, in-4°, Rome, imprimerie de la Propagande, 1710; 2e édit., Jérusalem, 1863.

A. PALMIERI.

1. FILLASTRE (ou **PHILASTRE**) **Guillaume,** doyen de Reims et cardinal. — I. Vie. II. Œuvres.

I. VIE. — Il était originaire du Maine et non point de l'Anjou, comme on l'a parfois dit, et il naquit probablement à La Suze, en 1347 ou 1348. Il étudia le droit à l'université d'Angers et conquit le grade de docteur *in utroque*. Il devint bientôt chanoine de cette ville; puis chanoine capitulant en l'église du Mans. En 1389, il était official de Reims et doyen de Saint-Symphorien en la même église. Il fut exécuteur testamentaire de l'archevêque Richard Picque, mort le 6 décembre de cette année, et en avril 1391 il publia le compte rendu de tout ce qu'il fit pour répondre aux intentions du testateur. Cf. Varin, *Archives administratives de Reims*, t. III, p. 731.

Nommé doyen de Reims, il fut confirmé dans cette charge par le Saint-Siège le 8 mars 1392. Deux ans après, le roi Charles VI convoqua à Paris une nombreuse assemblée de princes, de seigneurs et d'évêques, qu'il désirait consulter sur les périls communs de l'Église et de l'État. Le doyen y fut envoyé par son archevêque Guy de Roye. Son rôle au sein de ce concile ne fut point très remarqué. En décembre 1398, Fillastre fut appelé à faire partie de l'escorte de Louis d'Orléans qui voulait se rendre en Avignon auprès de Benoît XIII assiégé, mais ce voyage fut contremandé.

1° *Synode de Paris.* — Dans un nouveau synode (le IVe), tenu à Paris à la fin de 1406, Guillaume joua un rôle beaucoup plus important. Il avait été choisi par le pape Benoît XIII pour défendre sa cause contre les orateurs royaux et universitaires, Pierre aux Bœufs, maître Jean Petit, le patriarche d'Alexandrie, Simond de Cramaud, Pierre Le Roy, abbé du Mont-Saint-Michel, et le Liégeois Pierre Plaoul. Bourgeois du Chastenet nous a conservé le discours (ms. de Saint-Victor, *827*, p. 94-234; actuellement, Bibliothèque nationale, *23428*) qu'il prononça le 3 décembre, premier dimanche de l'Avent. « Les délégués du pape sont, dit-il, venus le trouver, et, ne sachant pas s'exprimer... en français, ils l'ont prié de parler à leur place. Ils ont donc remis entre ses mains un mémoire qu'il traduira. » Mais cet exorde achevé, l'orateur commence l'exposition des faits et son langage devient plus vif. Quel est le principal accusateur du pape? C'est l'université de Paris. Cette puissante compagnie mérite assurément qu'on tienne compte de ses avis sur les affaires de l'Église; son autorité n'est pas toutefois souveraine, et elle se persuade trop facilement qu'elle n'a qu'à commander. Elle accuse donc avec véhémence, et, à défaut de meilleurs arguments, elle use de la calomnie. Depuis l'avènement de Benoît XIII, on espère la fin des troubles qui désolent l'Église; mais la responsabilité de ces troubles et l'insuccès de tous les efforts employés pour les apaiser, est-ce au pape d'Avignon qu'on doit les imputer? Il a tout fait pour condescendre aux moindres désirs du roi; mais, l'université le conseillant, le roi ne s'est jamais tenu pour satisfait et les choses ont été de mal en pis. On fait entendre aujourd'hui de grosses menaces; on déclare un pape hérétique, schismatique, sans avoir qualité pour prononcer une telle sentence, et l'on en vient à déclarer qu'un roi peut, de sa propre autorité, destituer un pape pour cause d'hérésie. Qu'on y prenne bien garde! Les souverains ont de grandes obligations envers les papes; les papes ne leur doivent presque rien, et quand des rois, enflés d'orgueil, ont eu la témérité de toucher aux choses spirituelles, qui ne les concernent pas, ils ont commis une faute qui ne leur a guère profité. On se rappelle sans doute la fâcheuse aventure d'Ozias écartant les prêtres pour sacrifier à leur place. Dieu le punit de ce sacrilège en lui donnant la lèpre. Encore une fois, l'université de Paris conseille mal le roi. Que parle-t-on, d'ailleurs, de destituer un pape? Cela ne se peut, et si les princes sont sans puissance contre les pontifes, les papes même destitués auront toujours une suffisante puissance contre les rois. On peut déclarer sans doute qu'on ne reconnaît pas un pape; mais cette déclaration ne le prive pas de ses clés, et il continuera de s'en servir. Supposons les gens de Paris très mal portés à l'égard de leur prévôt, l'accusant de mauvaises mœurs, de mauvaises pratiques, et déclarant qu'ils lui refusent désormais toute obéissance. Eh bien! cette déclaration n'empêchera pas ledit prévôt de les faire saisir et de les faire pendre, tant qu'il lui restera des archers dociles à ses commandements. De même, toujours possesseur des clés que nul ne peut

lui ravir, le pontife excommuniera ses ennemis, et, malgré toutes les protestations qu'ils pourront faire entendre, ils seront et demeureront excommuniés... »

Le 7 décembre, il reprit la parole pour répondre à Pierre Le Roy, « le plus grand canoniste du royaume. »

Sa doctrine est ferme et très théologique, quand il dénie aux fidèles et aux évêques le droit de juger et de condamner le souverain pontife. Malheureusement, le ton de l'orateur, bien qu'il soit en général plein de bonhomie, est parfois plus vigoureux qu'adroit. Il devait déplaire aux grands seigneurs devant lesquels il parlait, d'autant plus qu'il avait eu l'air de faire une allusion peu discrète à la maladie mentale du roi.

Le duc de Berry, plus irrité que le prince lui-même, parla de châtier sans délai l'audace de Guillaume. « Qui eût cru, dit Juvénal des Ursins, aucuns du sang et autres jeûnes, on lui eût fait une très mauvaise compagnie, » c'est-à-dire un très mauvais parti. S'étant donc trop avancé, le doyen de Reims recula trop : « humblement et doucement, » dit le chroniqueur, il demanda pardon, car on l'accusait du crime de lèse-majesté. Le 11 décembre, Pierre d'Ailly, l'illustre évêque de Cambrai, aussi partisan du pape, mais plus réservé, venait de réfuter par des arguments très graves la doctrine de l'université. C'est alors que notre doyen chanta sa palinodie : *Locutus sum*, dit-il, *in lingua mea; notum fac mihi, Domine, finem meum.* « Sire, j'ai parlé de ma langue seulement; puisqu'il vous déplaît, faites de moi ce qu'il vous plaira. J'ai parlé d'aucunes choses dépourvuement : je ne le dis mie pour moi excuser, mais je le dis pour impétrer votre clémence... Sire, je viens à votre clémence; je suis un pauvre homme, qui ai été nourri ès champs; je suis rude de ma nature, je n'ai pas demeuré avec les rois ne avec les seigneurs, par quoi je sache la manière ne le style de parler en leur présence. Si j'ai parlé simplement, j'en suis moult déplaisant... Sire, je sais bien que votre Seigneurie n'est mie comme les autres. L'empereur tient son impérauté du pape, mais votre royaume est par héritage... Et pour ce, Sire, je supplie votre clémence, et je serai au temps à venir plus avisé, s'il plaît à Dieu : *ego magis fidelis majestatis regiæ*, s'il vous plaît avoir merci de moi. »

Le chancelier répondit d'une façon maussade et sèche à Guillaume : « Mon Signeur le deen, le roy a oy ce que vous aviés dit l'autre jour. Quand vous parlastes, mon Signeur de Berry fut present, qui en fut très mal content. Il n'est pas cy de present : lundi, l'en en ordonnera. » *Ms. cit.*, fol. 39 v°.

Dans la séance du 17 décembre, le doyen de Reims prit de nouveau la parole; il se montra cette fois plus modéré dans ses expressions, mais il n'en maintint pas moins énergiquement la doctrine. « Le concile, dit-il, n'a point encore proposé, pour en finir avec le schisme, un expédient praticable. Ne alons jà tant autour du pot. Cherchons ensemble aujourd'hui les moyens de terminer cette division. Le roi n'a pas d'autorité dans l'Église, ce n'est pas lui qui apportera remède à la situation. Le demandera-t-on aux conciles? On dit, il est vrai, que les conciles généraux ont la supériorité sur les papes. C'est une opinion fausse : mais, quand elle serait vraie, vingt-cinq évêques assemblés à Paris peuvent-ils se considérer comme représentant toute l'Église et délibérer en son nom? »

C'était la raison même; et pourtant, on le sait, Pierre d'Ailly et Guillaume Fillastre n'eurent point complètement gain de cause au concile de 1406. Au mois de mars 1407, les deux prélats firent partie de l'ambassade diplomatique envoyée vers les deux papes Benoît XIII et Grégoire XII pour les inviter à s'entendre. Peut-être assista-t-il avec l'évêque de Cambrai au concile de Pise de 1409. En tout cas, c'est à partir de cette date que tous deux abandonnèrent publiquement Benoît XIII. Tous deux furent aussi nommés cardinaux le même jour (6 juin 1411) par Jean XXIII, et Guillaume prit le titre de cardinal de Saint-Marc.

Deux ans plus tard, l'Église de Reims fit élire Fillastre comme abbé de Saint-Pierre d'Hautvillers. D'autre part, Jean XXIII lui conféra en 1413 l'expectative de l'archevêché d'Aix, et, en 1414, le prieuré de la Haie-aux-Bons-Hommes, près Angers. Arch. nat., *X, 1a, 9198*, fol. 128, v°.

2° *Concile de Constance.* — En cette même année s'ouvrit le concile de Constance auquel notre cardinal prit la part la plus active avec son ami Pierre d'Ailly, dont il partagea presque toutes les opinions. On put même les blâmer d'avoir pratiqué une indépendance de cœur qui touche à l'ingratitude à l'égard du pontife qui les avait comblés de faveurs. Mais on peut dire à leur décharge qu'ils ont toujours voulu s'inspirer du bien général de l'Église et de l'intérêt public.

Un second reproche, plus grave, que l'on peut faire à Fillastre, c'est d'avoir rejeté, en 1415, les principes théologiques qu'il avait soutenus avec tant de franchise et d'éclat au sein du synode parisien de 1406. Avec d'Ailly, le cardinal de Saint-Marc professa la supériorité du concile sur le pape, non point comme un expédient transitoire réclamé par la nécessité présente de l'Église, mais comme une doctrine avérée et définitive. Il alla même jusqu'à revendiquer pour le concile le droit vraiment excessif de déposer le souverain pontife.

Dès le commencement du concile, d'Ailly, de concert avec Fillastre, résista aux prétentions de quelques Italiens qui avaient proposé de clore l'assemblée dès la 1re session après avoir confirmé les décrets de Pise. Les prélats posèrent les deux principes suivants : « Le concile de Pise lui-même a obligé le pape et le sacré-collège à poursuivre la réforme, sans laquelle l'union ne serait qu'un vain mot : donc, le présent synode étant convoqué pour la réforme au moins autant que pour l'union, ceux qui veulent le dissoudre sont suspects d'hérésie. Le concile de Pise ne doit pas être confirmé par celui de Constance : c'est plutôt celui-ci qui dépend du premier, ou mieux, les conciles de Pise, de Rome et de Constance forment un tout indissoluble à eux trois. Confirmer le premier serait paraître douter de sa validité » (7 décembre 1414).

Le cardinal Zabarella s'efforça de réfuter cet important écrit, mais les deux cardinaux continuèrent leur campagne contre Jean XXIII. Sans doute, dans un écrit daté du 10 janvier (*Quia Christi fidelibus*) et dans une cédule qui suivit bientôt (*Quia in præsenti concilio*), d'Ailly préconise encore les voies de douceur, mais Fillastre, plus ardent, prend la direction de l'attaque et réclame résolument la démission des trois papes rivaux. Cette idée de triple cession, qui avait d'abord paru excessive, fut enfin approuvée par d'Ailly. Malgré les objections des partisans de Jean XXIII, le cardinal de Cambrai affirma de nouveau que le concile pouvait, dans l'intérêt de l'union, forcer le pape à abdiquer, et, en cas de refus obstiné, le condamner comme schismatique (*Summopere caveant*). Le cardinal de Saint-Marc ajouta que, dans les circonstances actuelles, quiconque réprouvait la voie de triple cession devait être considéré comme fauteur de schisme (*Licet via executionis*). De plus, pour ôter à Jean XXIII ses moyens de défense, les deux cardinaux français revendiquèrent pour les docteurs en théologie et en droit civil ou canonique, qui étaient dans le concile au nombre de trois cents, la faculté de prendre part active aux délibérations et aux votes. Fillastre voulait même aller plus loin et, si on l'avait écouté, il aurait fait voter les archidiacres, les curés, les simples prêtres et même les diacres (cédules *Ad*

obviandum proterviæ et *Tu, quisquis es, qui prætendis*). On n'alla pas jusque-là.

Cette mesure pleine d'imprudence était sans fondement dans le droit comme dans la tradition, mais on retrouvait et on approuvait ainsi en pratique toutes les prétentions des docteurs de l'époque. Au fond, elle n'était à Constance qu'un expédient politique inventé pour neutraliser l'influence des prélats de second ordre, italiens pour la plupart, accourus en grand nombre au concile pour soutenir Jean XXIII. Plus tard, le concile de Bâle renouvellera cette expérience; ce sera la source de son impuissance et la cause de sa révolte.

Le système de vote par tête, longtemps préconisé par les Italiens, fit place au groupement par nations, admis par les Allemands, puis par les Anglais et les Français. Ce n'était point pourtant l'avis de Guillaume Fillastre et de Pierre d'Ailly qui préféraient avec raison, comme plus équitable, le vote par province ecclésiastique.

Cependant, l'idée de la triple démission que le cardinal de Saint-Marc avait si à propos mise en circulation faisait un rapide chemin. Le 14 février, l'auteur fit parvenir à Jean XXIII un mémoire peu réservé et peu respectueux qui mettait le pape en demeure d'accepter la voie de cession. Après quelques hésitations, Pierre d'Ailly accueillit cette manière de voir (cédule inédite *Benignissime Pater* dans Keppler). La délégation de l'université de Paris, qui arriva à cette date avec Gerson, renforça le parti des deux cardinaux qui devint bientôt victorieux. Déjà le roi des Romains s'était rallié à cette opinion de Fillastre et de d'Ailly, et dès lors les événements se précipitèrent. Le pape céda; il fut forcé de jurer solennellement, en présence du concile tenant sa IIe session, qu'il abdiquerait, pourvu que ses deux concurrents fissent de même (2 mars).

Les deux cardinaux ne voulurent point cependant pousser les choses à l'extrême et se contentèrent de demander l'abdication par procureur. Ils refusaient ainsi d'obéir aux suggestions trop impérieuses du roi des Romains et à une influence politique qui tendait à s'exercer trop visiblement. Sigismond en fut grandement irrité. Dans une réunion très mouvementée tenue le 19 mars, d'Ailly indigné se retira et Fillastre fut sifflé.

Alors se produisit un coup de théâtre. Dans la nuit du 20 au 21 mars, le pape, s'étant concerté au préalable avec le duc Frédéric d'Autriche, s'enfuit de Constance sous un déguisement et se réfugia à Schaffouse. Le concile en fut profondément troublé et faillit se dissoudre; les cardinaux furent en butte à certaines accusations de complicité avec le pape fugitif. Pour dissiper ces soupçons, Fillastre, accompagné des cardinaux Orsini et de Saluces, fut délégué par le sacré-collège afin de se rendre dès le 22 mars auprès de Jean XXIII. Les trois cardinaux exhortèrent le pape à ne point renoncer à son intention d'abdiquer et lui conseillèrent de prendre toutes les mesures que nécessitaient son éloignement du concile et l'intérêt de l'union.

Fillastre n'était point encore de retour quand se tint la IIIe session (26 mars) que présida le cardinal d'Ailly. Il ne revint à Constance que le lendemain. Le 29 mars, malgré ses promesses, le pape quitta Schaffouse qui lui semblait un asile peu sûr et se réfugia au château de Laufenburg, entre Schaffouse et Bâle.

Le concile fut de plus en plus en émoi et c'est sous le coup de ces dispositions peu pacifiques que l'on tint la fameuse et tumultueuse IVe session (30 mars). L'intervention de Fillastre y amena d'abord un accord entre les partisans du roi des Romains et le sacré-collège. C'est après cet acte que les cardinaux se décidèrent à prendre part à cette séance où furent votés les cinq articles qui proclament la supériorité du concile sur le pape et qui sont aussi célèbres dans l'histoire que les quatre articles de 1682.

La Ve session (6 avril), à laquelle assistaient tous les cardinaux présents à Constance, à part Jean de Brogny et Pierre d'Ailly, ne fit qu'aggraver ces décisions dont le sens irrespectueux et schismatique n'est que trop clair.

Le pape qui sent que le concile lui devient de plus en plus hostile se réfugie à Fribourg et la situation s'aggrave. Fillastre est un des onze ambassadeurs qui sont chargés de mettre Jean XXIII en demeure de réintégrer Constance ou de s'enfermer dans une autre ville sans pouvoir en bouger sous peine de déchéance, à moins que le concile ne l'y autorisât. Après de nouveaux essais de fugue, Jean XXIII reçut de l'assemblée de Constance une citation personnelle à comparaître (11 mai). Au lieu de se rendre lui-même au sein du concile, le pape, par une décision inattendue, chargea les trois cardinaux Fillastre, Zabarella et d'Ailly de plaider sa cause. Ceux-ci déclinèrent ce mandat compromettant et refusèrent de défendre le pontife (13 mai). Le cardinal de Saint-Marc préféra se faire nommer examinateur des témoins qui devaient déposer contre Jean XXIII. Nous devons à la vérité de dire qu'il se montra dans ses fonctions relativement modéré. Au cours de la Xe session, il s'éleva contre la prétention d'imputer au pape des crimes qui n'étaient pas notoires, tels que ceux de coopération au schisme et d'hérésie; il obtint que ce décret fût amendé dans ce sens.

Bientôt après, la maladie vint le réduire à une impuissance momentanée. Il ne prit point de part au procès de Jean Huss et à celui de Jean Petit, et il ne rentra en scène que dans les premiers mois de l'année 1417. Le 12 mai, il s'agissait d'obtenir la démission d'un autre compétiteur à la papauté, celle de Benoît XIII, le pape d'Avignon. Fillastre entretient le concile des démarches qui ont été faites et qui sont restées vaines. Le pontife obstinément éloigné de l'assemblée affecte d'en mépriser les ordres. Il faut en finir. Le 5 juin, le cardinal de Saint-Marc est chargé d'annoncer la conclusion de cette affaire et la destitution de Benoît XIII. Il fait un discours devant le concile sur ce texte : « Voici le temps où Dieu doit commencer son jugement par sa propre maison. » Tous les prétendants à la papauté s'étant aliéné les esprits en invoquant des droits réputés sans valeur, le concile va déférer l'héritage de saint Pierre à un homme nouveau, qui sera vraiment, on l'espère du moins, le serviteur des serviteurs de Dieu.

Enfin, le 26 juillet 1417, dans la XXXVIIe session, Fillastre est encore chargé de lire la sentence qui condamnait et déposait Pierre de Luna comme parjure, schismatique incorrigible et hérétique, sentence qui fut, le même jour, par ordre de Sigismond, publiée à son de trompe dans les rues de la ville.

Donc, Jean XXIII, le pape de Pise, a été condamné, Grégoire XII, le pape romain, a donné sa démission, Benoît XIII, le pape d'Avignon, vient d'être déposé. Les dernières traces du schisme ont disparu. Il n'y a plus ni pape, ni antipape et le Saint-Siège est vacant. L'élection du pape futur préoccupe tous les esprits, mais avant de faire son choix, les nations ont décidé que le pontife à élire modifierait par de sages décrets son propre gouvernement et elles ont dicté les articles, au nombre de dix-huit, sur lesquels porterait la réforme.

Fillastre est donc arrivé au dernier acte de ce grand drame dans lequel il a joué un rôle si important. Déjà, dès le 29 mai, son collègue Pierre d'Ailly avait précisé la pensée des cardinaux. Son projet consistait à adjoindre, pour cette fois, au sacré-collège une sorte

de second collège composé de délégués des nations en nombre égal ou inférieur à celui des cardinaux, et dans lequel, ainsi que dans le sacré-collège, le futur élu devrait réunir les deux tiers au moins des suffrages. Cette combinaison fut présentée par Fillastre au roi des Romains qui ne l'approuva point. Mais toutes les nations lui firent un accueil très chaleureux. Le succès diplomatique des deux prélats français irrita Sigismond qui, par des manœuvres louches, essaya en vain d'entraver le projet des cardinaux. Après de multiples incidents, on discuta enfin en octobre les détails du mode d'élection; les Allemands imaginèrent un système fondé sur l'égalité de la représentation de chaque nation dans le corps électoral. Ainsi il y avait quinze cardinaux italiens qui suffiraient à représenter la nation italienne; aux sept cardinaux français on adjoindrait huit membres de la nation française, à l'unique cardinal espagnol quatorze de ses compatriotes; enfin, on choisirait quinze membres de la nation anglaise et quinze membres de la nation allemande, pour achever de constituer un collège de soixante-quinze électeurs qui désignerait le futur pape à la majorité des deux tiers. Mais le cardinal Fillastre s'y opposa énergiquement, d'abord parce que cette combinaison excluait le collège des cardinaux comme corps. Or c'est lui qui, de droit, doit élire le pape. En second lieu, il objecta qu'un pape pourrait de la sorte être élu sans avoir obtenu la voix d'un seul membre du sacré-collège. Fillastre interposa ensuite son autorité pour calmer certaines disputes, *rogans quod nullus moleste ferret alterius verba.*

Enfin, la nation française reprit le projet des cardinaux en l'amendant et en le complétant de la façon suivante : chaque nation adjoindrait au sacré-collège six délégués; l'élu devrait réunir les deux tiers des suffrages, non seulement parmi les cardinaux, mais dans chacun de ces cinq groupes. Cette motion reçut bientôt l'adhésion universelle. Le 30 octobre, le cardinal de Saint-Marc lut les décrets sur le mode d'élection, puis il proposa que tous les électeurs prêtassent serment. Il demanda en même temps qu'on fît des prières et des processions pendant toute la durée du conclave pour obtenir un bon pasteur à la sainte Église.

Enfin, le 8 novembre 1417, à quatre heures du soir, les cinquante-trois électeurs entrèrent en conclave dans l'immense Maison des Marchands qui existe encore aujourd'hui. Le mercredi 10, on procéda au vote : *Diversi diversimode vota sua emittebant. Aliqui allegabant causas, alii non. Aliqui nominaverunt plures, aliqui unum solum. Et qui plures, diversas formas habuerunt*, dit le journal de Fillastre. Le cardinal romain Othon Colonna se trouva porté dans chacun des six groupes composant le corps électoral et, dans deux des nations, il obtenait déjà la majorité des deux tiers. Peu à peu, il rallia les voix de quatre ou cinq cardinaux, puis conquit l'unanimité dans les deux nations allemande et espagnole. Le cardinal de Saint-Marc et le cardinal Pierre de Foix s'entretenaient ensemble et n'avaient point encore fait accession. En voyant cette quasi-unanimité, Fillastre se leva et dit : *Ad consummationem hujus operis et unionis Ecclesiæ, accedimus nos duo ad dominum cardinalem de Columpna.* Le cardinal de Foix parla de même et aussitôt Othon Colonna fut proclamé. On chanta le *Te Deum*, et le nouveau pape prit le nom de Martin V en l'honneur du saint du jour. Bientôt après, notre cardinal fut encore chargé de lire les décrets promulgués par le pontife. Guillaume Fillastre dit en finissant son journal : *Laudetur et benedicetur Altissimus, qui dedit hæc in pace fieri et Ecclesiam sub uno capite constitui.*

On le voit, dans toutes ces solennelles circonstances, le cardinal de Saint-Marc fut avec le cardinal de Cambrai le chef du groupe français, et plus d'une fois tous deux donnèrent aux événements une impulsion décisive. Ils jouèrent fréquemment le rôle de modérateurs, et souvent aussi leur influence victorieuse fit avorter les combinaisons politiques de Sigismond. Ils s'efforcèrent de sauvegarder l'honneur du sacré-collège et la liberté du concile; ils abrégèrent la durée de l'assemblée et firent enfin triompher un expédient extra-légal sans doute, mais qui conciliait les intérêts les plus divers en même temps qu'il préparait et assurait l'autorité du futur pape sur l'Église universelle.

Martin V fut reconnaissant à Guillaume des services éminents qu'il avait rendus; il le pourvut en 1422 de l'évêché de Saint-Pons. Nous le voyons en même temps prieur de Saint-Ayoub et légat du pape à la cour de Paris. Mais son séjour en France ne fut pas de longue durée. Quand il revint à Rome, il fut nommé archiprêtre de Saint-Jean de Latran, et se fit bâtir un splendide palais, où il mourut le 6 novembre 1428. Il fut enseveli dans l'église de Saint-Chrysogone, titre cardinalice de son ami d'Ailly.

Hauréau a mal parlé de la moralité du cardinal de Saint-Marc; ses accusations ne reposent sur aucune preuve et, ni dans les œuvres de Fillastre, ni dans les écrits de ses contemporains, nous n'avons trouvé de document qui puisse donner quelque vraisemblance à ces calomnieuses assertions. Les armes de Guillaume étaient *de gueules à une rencontre de cerf d'or, avec une bordure engrêlée de même, les yeux de sable.* La tête de cerf indique le doyen de Reims; la devise qui l'accompagne parfois porte ce simple mot : « liement », c'est-à-dire gaiement. C'est peut-être ce qui a donné lieu aux affirmations sans base dont Hauréau s'est fait l'écho trop complaisant.

II. Œuvres. — Le cardinal est plus connu par le rôle qu'il joua dans la politique ecclésiastique et par l'influence qu'il exerça au sein des conciles que par ses œuvres théologiques ou canoniques. Comme orateur, il paraît avoir été un des plus français de tous ceux qui ont parlé dans ce synode de 1406, le seul que l'on ait étudié jusqu'ici au point de vue de l'éloquence et de la langue. Comme écrivain, ses œuvres sont dispersées un peu partout, soit dans la poussière des bibliothèques de manuscrits, soit dans les recueils de pièces peu connues.

Ses thèses d'étudiant reposent à la bibliothèque de Reims, n. *768*, fol. 234, 249 sq., à côté d'un certain nombre de livres donnés par lui à la bibliothèque du chapitre. Beaucoup ont été copiés à Constance pendant le concile. Ses discours du synode parisien de 1406 ont été publiés d'une manière imparfaite par Bourgeois du Chastenet, mais les manuscrits se trouvent à la Bibliothèque nationale, n. *23428, 17220, 17221* et *7141*. Deux de ses mémoires latins, distribués au concile de Constance, ont été imprimés dans Von der Hardt; un troisième a été publié récemment par Keppler.

Son œuvre la plus importante au point de vue théologique et historique est celle qui est restée jusqu'ici presque complètement inconnue. C'est le journal que le cardinal de Saint-Marc a tenu pendant le concile de Constance et que Heinrich Finke, le savant professeur de Fribourg, a retrouvé dans la bibliothèque du Vatican, *41.73* et *41.75*, ms. du XVe siècle.

Par une série d'inductions ingénieuses, l'historien a démontré que l'auteur de ce journal est un témoin oculaire et qu'il met surtout en relief le rôle de Fillastre au sein du concile. Les lacunes que l'on remarque correspondent au temps pendant lequel le cardinal était malade; de plus, l'écrivain a été ensuite légat en France. Tout concorde donc à démontrer que l'auteur n'est autre que Fillastre lui-même. Finke a fait connaître des fragments importants de cet ouvrage à Noël Valois, et nous en avons largement profité dans

le récit qui précède. De plus, il a publié lui-même une partie de ce manuscrit dans la *Römische Quartalschrift*. Il résulte de cette publication que les assertions de Lenz et de Caro, à propos du conclave et du rôle de Sigismond, ont besoin d'être contrôlées et ne sont point tout à fait conformes à la vérité. Ce journal est une des principales sources historiques pour le concile de Constance.

Le cardinal s'est aussi occupé de sciences et surtout de cosmographie. Il donna à la bibliothèque du chapitre de Reims qu'il avait fondée les œuvres de Ptolémée et de Pomponius Mela, qu'il avait fait copier à Constance en 1417 et 1418. Bibliothèque de Reims, *1320* et *1321*. Il possédait aussi le livre de P. d'Ailly intitulé : *Imago mundi*. *Ibid.*, *1322*.

Nous espérons qu'un jour un historien français réunira toutes ces œuvres dispersées, les publiera, et nous donnera d'après les sources une bibliographie complète de Guillaume Fillastre, dont le rôle a été si considérable dans l'histoire religieuse du commencement du XVe siècle.

Albanès, *Gallia christiana novissima*, 1899, t. I, p. 96-98; X. Barbier de Montault, dans le *Bulletin de la Société d'agriculture de la Sarthe*, 1867-1868, t. XI, p. 526; Calmet, *Bibliothèque lorraine*, Nancy, 1751, p. 368; H. Finke, dans *Römische Quartalschrift*, 1887, t. I, p. 58-79; *Forschungen und Quellen zur Geschichte der Konstanzer Konzils*, Paderborn, 1889; B. Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, 1872, t. IV, p. 219-244; Keppler, *Die Politik des Kardinals-Kollegiums in Konstanz*, Munster, Doctor-Dissertation, Heiligenstadt, 1899; Piolin, *Histoire de l'Église du Mans*, t. V, p. 124; Port, *Dictionnaire biographique de Maine-et-Loire*, 1876, t. II, p. 151; *Revue des Sociétés savantes*, 1869, t. X, p. 266-267; Rest, *Kardinal Fillastre bis zur Absetzung Johanns XXIII auf dem Konstanzer Konzil*, Fribourg, 1908; L. Salembier, *Petrus de Alliaco*, thèse de doctorat, Lille, p. 67-89, 101; *Le grand schisme d'Occident*, 4e édit., Paris, 1902, p. 216, 297, 334; R. Thomassy, *De Guillaume Fillastre considéré comme géographe...*, dans le *Bulletin de la Société géographique*, Paris, 1842, t. XVII, p. 144; cf. *Bibliothèque de l'École des chartes*, t. III, p. 515-516; N. Valois, *La France et le grand schisme*, 1902, t. III, IV; Von der Hardt, *Rerum concilii œcumenici Constantiensis*, Francfort et Leipzig, 1697-1700, t. II, col. 208, 226. Index par Bohnstedt.

L. SALEMBIER.

2. FILLASTRE Guillaume, évêque de Verdun, de Toul et de Tournai. Un certain nombre d'historiens, entre autres les auteurs du *Gallia christiana*, le donnent comme filleul et neveu du cardinal de Saint-Marc. Il naquit comme lui dans le Maine, et, dès sa jeunesse, il entra à l'abbaye de Saint-Pierre de Châlons-sur-Marne. Il fut ensuite prieur de Saumaise, et enfin abbé de Saint-Thierry, en Champagne. Ses devoirs de religieux ne l'empêchèrent pas de suivre les cours de l'université de Louvain où il conquit le doctorat en janvier 1436. Il entra bientôt au service de Philippe le Bon, duc de Bourgogne, qui lui fit obtenir une prébende sacerdotale à Cambrai. Le puissant duc l'envoya ensuite vers le pape Eugène IV, puis au concile de Bâle. Fillastre fut élevé bientôt à la dignité d'évêque de Verdun. Il rencontra dans ce diocèse beaucoup de difficultés et échangea rapidement son évêché avec celui de Toul qu'il ne trouva guère disposé à plus d'obéissance. Il devint à cette époque abbé du riche monastère de Saint-Bertin, à Saint-Omer, qu'il tint en commende, non sans opposition de la part des moines.

Comme l'évêque de Tournai, Jean Chevrot, ne pouvait plus assister aux séances du conseil de Philippe le Bon, ce prince chargea en 1556 l'évêque Fillastre de le remplacer. En 1461, il succéda à Jean Chevrot sur son siège épiscopal. Il devint chancelier de l'ordre de la Toison d'or et assista, en 1462, au dixième chapitre de l'ordre qui se tint à Saint-Bertin. Il suivit le duc de Bourgogne dans son voyage à Reims et à Paris, lorsque Louis XI monta sur le trône de France, puis il alla à Rome, ainsi que Simon de Lalaing, pour s'entendre avec le souverain pontife au sujet de la croisade projetée. C'est là qu'il prononça en consistoire public devant le pape Pie II un discours qu'a retrouvé récemment le docteur Sauerland (8 octobre 1463). Il ne réussit pas dans ce projet d'expédition d'outre-mer, auquel d'ailleurs le puissant duc semblait tenir de moins en moins.

Le prélat était non seulement diplomate, mais encore littérateur. C'est à lui que l'on doit le volume intitulé : *La Toison d'or, auquel soubs les vertus de magnanimité et de justice, sont contenus les hauts, vertueux et magnanimes faits tant des très chrétiennes maisons de France, Bourgogne et de Flandre, que d'autres rois et princes de l'Ancien et du Nouveau Testament*, in-4°, Paris, 1517; in-fol., Troyes, 1530. Il a écrit encore, dit-on, une *Chronique de l'histoire de France* et un recueil resté manuscrit de *Troyennes isloires* qu'il avait traduit du latin. Bibliothèque nationale, *7138*. Fillastre, qui était très riche, donna des preuves éclatantes de son goût pour les arts, à Verdun, à Tournai et surtout à l'abbaye de Saint-Bertin. Il mourut à Gand, le 21 août 1473, et fut enseveli dans l'église abbatiale de Saint-Bertin.

A. Benoît, dans le *Journal de la Société d'archéologie lorraine*, 1872, t. XXI, p. 52; Brunet, *Manuel du libraire*, 1861, t. II, p. 1258-1259; Calmet, *Bibliothèque lorraine*, Nancy, 1751, p. 367-368; L. Delisle, dans la *Revue des Sociétés savantes*, 1869, t. IX, p. 53-54, 153-157, Foppens, *Bibliotheca belgica*, 1739, t. I, p. 402; Græsse, *Trésor des bibliothèques*, 1861, t. II, p. 580; La Croix du Maine et du Verdier, *Bibliographie française*, 1772-1773, t. I, p. 354; t. IV, p. 133-134; Lelong, *Bibliothèque française*, 1769, t. II, p. 26965; t. III, p. 36098, 40410; t. IV, S; C. Oudin, *Script. eccl.*, 1722, t. III, p. 2574-2575; P. Paris, *Les manuscrits français*, 1836, t. I, p. 269-277; Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. II, p. 221; *Souvenirs de la Flandre wallonne*, n. 1880, t. XX, p. 65; A. Wauters, dans *Biographie nationale belge*, 1883, t. VII, p. 61-70; Sauerland, *Rede des burgundischen gesandten und Bischofs von Tournay Wilhelm Filastre in Sachen eines Kreuzzuges gegen die Türken, gehalten zu Romam 8 Okt. 1463 im öffentlichen Konsistorium vor Papst Pius II*, dans *Römische Quartalschrift*, 1891, t. V, p. 352-363; d'après un manuscrit de la bibliothèque du séminaire de Trèves, *R. II*, n. 11, du XVe siècle, fol. 180-185; Roussel, *Histoire ecclésiastique et civile de Verdun*, Paris, 1735, t. I, p. 385-394; Guillaume, *Histoire du diocèse de Toul et de celui de Nancy*, 1866 t. II, p. 221-236; E. Martin, *Histoire des diocèses de Toul, de Nancy et de Saint-Dié*, Nancy, 1900, t. I, p. 408-417.

L. SALEMBIER.

FILLIUCCI Vincent, théologien moraliste, né à Sienne en 1566, entré dans la compagnie de Jésus en 1584. Après avoir enseigné la philosophie et les mathématiques, il devint recteur du collège de Sienne et professa dix ans la théologie morale au Collège romain. Il mourut à Rome le 5 avril 1622. Le P. Filliucci a laissé deux ouvrages de morale qui ont eu de nombreuses éditions : 1° *Moralium quæstionum de christianis officiis et casibus conscientiæ ad formam cursus*, Rome, 1622; 2° *Compendium quæstionum moralium*, Rome, 1626. Ce dernier ouvrage a été réimprimé sous des titres différents : *Synopsis theologiæ moralis*, etc., sans que le texte lui-même eût subi le moindre changement. C'est donc par erreur qu'on a distingué parfois deux ouvrages distincts, là où il n'y avait que deux éditions différentes. Les jansénistes ont pris prétexte de quelques passages des *Moralium quæstionum*, isolés du contexte et arbitrairement interprétés, pour incriminer les doctrines relâchées des jésuites. Les *Provinciales* contiennent huit ou neuf citations de ces écrits, complètement défigurées.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 735; Hurter, *Nomenclator*, 1907, t. III, col. 887.

P. BERNARD.

FILS DE DIEU. Il s'agit ici de théologie trinitaire et non pas de christologie; on étudie la seconde personne de la sainte Trinité, comme telle, et non pas comme incarnée de fait en Jésus-Christ : ce qui sera traité à l'art. JÉSUS-CHRIST. Cette étude se divise logiquement en trois parties : I. Révélation progressive du Fils de Dieu dans la sainte Écriture. II. Développement de la doctrine révélée en dogme défini pendant l'époque patristique. III. Théologie du dogme de la filiation divine.

I. RÉVÉLATION PROGRESSIVE DU FILS DE DIEU DANS L'ÉCRITURE SAINTE. — *1. ANCIEN TESTAMENT.* — 1° *Considérations générales* qui s'appliqueront en partie au Nouveau Testament, mais qui valent surtout pour l'Ancien. — 1. *Messie et Fils de Dieu.* — Le Fils de Dieu s'est incarné : c'est Jésus-Christ; et c'est là, dans ce fait raconté divinement à l'humanité, mieux que dans n'importe quel exposé théorique, qu'est la grande révélation du mystère des personnes divines. Cf. J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, 2e édit., Paris, 1910, p. XVI sq. Ce sont par conséquent les écrits inspirés du Nouveau Testament qui nous manifesteront l'existence et la personnalité du Fils de Dieu. Cependant l'Ancien Testament était une ombre du Nouveau, Col., II, 17; Heb., X, 1; VIII, 5, et surtout sa préparation, Gal., III, 24, c'est-à-dire en premier lieu la préparation de la personne et de l'œuvre du Messie. Rom., X, 4, 5. Le Christ, c'est le centre, la fin, la perfection, le tout de l'ancienne alliance. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a^ II^æ^, q. XCVIII, a. 2, 3; q. XCIX, a. 6; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1912, t. II, p. 139-142, 148. Il ne doit donc pas être étonnant pour nous, il est très convenable à Dieu que l'Ancien Testament ait annoncé en prophéties, Luc., XXIV, 7, 25-27, 32, 44-45, et en figures, Rom., V, 14; I Cor., X, 1 sq.; Heb., VII, etc., et puis préparé les voies du Christ rédempteur. Gal., III, 24; cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a^ II^æ^, q. CI-CIV.

Mais ce n'est pas maintenant le Messie comme tel que nous avons à considérer. Si, en effet, le Messie a été de fait le Verbe lui-même incarné, *a priori*, cela n'était pas nécessaire. Le Messie thaumaturge, docteur de la loi nouvelle, modèle sublime de sainteté, souverain pontife, roi du monde, aurait pu n'être qu'un homme. Le rédempteur même, si Dieu avait voulu se contenter d'une expiation des péchés, méritoire *de congruo* et non pas *de condigno*, ne devait pas être un Dieu incarné. Distinguer entre les notions de *Messie* et de *Fils de Dieu* est donc légitime, bien que, historiquement, nous le verrons, le Messie soit le Fils de Dieu. Cf. Billot, *De Verbo incarnato*, thes. XXX, coroll., et les théologiens qui traitent de la nécessité de l'incarnation, S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a^, q. I, a. 2, ou des divers aspects de l'opération théandrique du Christ.

Cette distinction de notions montre que Dieu et les hommes ont pu parler du Messie, sans parler par le fait même formellement du Dieu incarné, à plus forte raison, du Fils de Dieu incarné, et il ne faut pas l'oublier en interprétant les textes qui concernent le Messie Fils de Dieu.

2. *Le Fils de Dieu dans l'Ancien Testament, au point de vue théologique.* — Cependant, de nouveau, si le Messie est la fin de la loi ancienne et si le Messie est le Fils de Dieu, il est très raisonnable de supposer que cette loi ancienne contenait quelque ombre et quelque préparation du mystère même de la personnalité divine du Messie et donc quelque révélation du Fils de Dieu lui-même, et s'il est très douteux de trouver dans la révélation hébraïque une doctrine distincte de la Trinité, cf. J. Lebreton, *op. cit.*, p. 441-446; S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a^ II^æ^, q. CLXXIV, a. 6, on peut dire que, du consentement unanime des exégètes catholiques anciens et modernes, l'Ancien Testament contient une révélation suffisamment distincte, bien qu'encore obscure, d'une seconde personne en Dieu, Sagesse (Verbe, Fils de Dieu), et nous croyons que c'est une *opinion catholique* qu'on ne pourrait nier absolument sans témérité.

Le concile semi-arien de Sirmium (351) alla même jusqu'à anathématiser quiconque ne distinguerait pas le Père du Fils dans les récits bibliques de la création et des théophanies, can. 14-18, dans S. Athanase, *P. G.*, t. XXVI, col. 737; mais cette définition n'a pas évidemment de valeur dogmatique.

D'une façon générale d'ailleurs, la doctrine des Pères est fermement affirmative sur l'opinion que nous appelons catholique; on pourra en juger par la compilation de Petau, *De Trinitate*, l. II, c. VII; l. VI, c. V, VI; l. VIII, c. II. On appréciera l'affirmation des théologiens dans Franzelin, *De Deo trino*, th. VI et VII; des historiens du dogme, dans J. Lebreton, *op. cit.*, p. 113-118; enfin des exégètes dans le R. P. Lagrange, *La paternité de Dieu dans l'Ancien Testament*, dans la *Revue biblique*, 1908, p. 493 sq.

Le sens traditionnel est bien rendu dans ces paroles de saint Épiphane : « L'unité divine a été surtout annoncée par Moïse; la dualité (Père et Fils) a été fortement prêchée par les prophètes; la trinité a été manifestée dans l'Évangile, » *Ancoratus*, 73, *P. G.*, t. XLIII, col. 153; cf. *Hær.*, LXXIV, t. XLII, col. 493; ou mieux encore dans celles-ci de saint Grégoire le Théologien : « L'Ancien Testament a clairement manifesté le Père, obscurément le Fils. Le Nouveau a révélé le Fils et a fait entendre la divinité de l'Esprit, » *Orat. theol.*, V, 26, *P. G.*, t. XXXVI, col. 161; cf. *ibid.*, 25, col. 160; et saint Jean Chrysostome explique la raison de cette économie providentielle en montrant les Juifs enclins à l'idolâtrie et ne méritant pas par là « que le Fils de Dieu fût révélé par les prophètes d'une façon claire et manifeste, mais seulement d'une façon obscure et mesurée. En effet, tant qu'ils n'étaient pas entièrement débarrassés de l'erreur polythéiste, ils n'auraient pu entendre affirmer Dieu et Dieu, sans être replongés dans leur ancien égarement. » *De incomprehens.*, V, 3, *P. G.*, t. XLVIII, col. 740. Cf. Tertullien. *Adversus Praxeam*, 31, *P. L.*, t. II, col. 196; ESPRIT-SAINT, col. 678-679.

3. *Divers sens des textes trinitaires.* — Avant de commencer le travail critique qui s'impose ici à la théologie, et pour éviter tout conflit inutile entre théologiens et exégètes, cf. J. Fontaine, *Les infiltrations kantiennes et protestantes*, Paris, 1902, Préface, p. XIII-XVI, faisons d'abord nôtre, en lui donnant les compléments et les précisions nécessaires, une remarque esquissée plus haut, col. 678. Une vérité peut être contenue dans un texte de beaucoup de façons : c'est-à-dire d'une façon purement potentielle, affirmer Dieu, par exemple, c'est affirmer la Trinité; ou d'une façon actuelle. Cette contenance actuelle à son tour est multiple; elle est confuse : c'est ainsi que la notion d'être en général exprime tous les êtres particuliers, et que la notion de Dieu, principe et fin de l'ordre surnaturel, Heb., XI, 6, est la substance de tout l'objet de la foi; ou bien elle est déterminée, de détermination virtuelle ou formelle; il y a détermination virtuelle lorsque la vérité ne sort d'un texte qu'en recourant à un principe d'argumentation tout à fait étranger à ce texte, et détermination formelle lorsque la pensée est dans le sens immédiat et direct des paroles du texte et pas autrement. Le sens formel est explicite ou implicite, mais seul il est sens littéral et par conséquent seul il est base d'argumentation.

Qu'une vérité puisse par conséquent être vue dans un texte, d'une façon quelconque, parce que ce texte est indéterminé, confus, générique, cela ne prouve pas

que cette vérité soit vraiment *signifiée* par ce texte, ou qu'elle ait été vraiment *dite* par l'auteur du texte. *A fortiori*, cela est vrai s'il ne s'agit que d'application accommodatice.

Or, pour le dogme trinitaire, et la divinité du Messie en particulier, les textes sont nombreux qui ont été invoqués et qui sont encore invoqués comme révélateurs et qu'il faudra désormais laisser de côté en faisant plus attention aux principes que nous venons d'analyser. On sait, en effet, que certains attributs divins *absolus* sont *appropriés* aux personnes divines. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XXXIX, a. 7, ô. Mais l'appropriation suppose connue la distinction des personnes et ne se comprend qu'après cette connaissance. Les textes qui parlent d'attributs absolus, comme de la sagesse, de la parole créatrice, de la vertu sanctificatrice, etc., ne sont donc pas des textes révélateurs de personnes distinctes en Dieu. Voir APPROPRIATION, t. I, col. 1708 sq.

Bien plus, il faut distinguer enfin avec soin les *personnifications* des *personnalités*. Une personnification en Dieu est la description d'un attribut en soi absolu, comme la sagesse, sous forme de personne; mais comme, par hypothèse, il ne s'agit encore que d'un attribut absolu, cette personnification elle-même ne constitue pas l'affirmation d'une vraie personnalité. Cela est surtout vrai du style biblique où la personnification est une figure très exploitée en toute matière. Cependant, notons qu'*après révélation* directe, faite ailleurs, nous pourrons légitimement voir en certaines personnifications l'intention divine de décrire une personnalité par des appropriations. Si les patriarches et les prophètes eurent cette révélation directe spéciale, ils pouvaient faire comme nous, soit pour les personnifications, soit pour les expressions générales, confuses, virtuelles.

Dans l'étude critique de l'Écriture, il faudra donc chercher les textes qui contiennent formellement la révélation d'une personnalité distincte en Dieu, c'est-à-dire d'un « subsistant réellement distinct, dans la possession de l'unique nature divine intelligente et aimante » et de ce subsistant, de cette personne qu'on appelle le Fils de Dieu.

2° *Livres historiques.* — Laissant de côté les textes qui font une allusion plus ou moins certaine à une pluralité de personnes divines en général, Gen., I, 26; III, 22; XI, 7, etc., ou même à une trinité, Gen., XVIII-XIX, 28, etc., nous examinerons les *théophanies de l'ange de Jahvé*, première manifestation, d'après beaucoup d'interprètes anciens et modernes, du Fils de Dieu.

1. *Les faits et les textes.* — Le Seigneur apparaît fréquemment dans l'histoire juive aux patriarches, à Moïse, aux juges, sous la forme d'un être mystérieux qui se donne comme Jahvé lui-même et qu'on appelle pourtant le *male'âk Jahvé*, le messager, l'ange de Jahvé. Comme ange ou envoyé, il semble se distinguer évidemment de celui qui l'envoie; et cependant il porte son nom incommunicable; il exerce des pouvoirs divins, il reçoit des adorations dues au seul Être suprême.

Il est ainsi décrit dans l'épisode d'Agar, Gen., XVI, 7 14 : « L'ange de Jahvé lui dit... » et plus loin : « Agar donna à Jahvé qui lui avait parlé le nom de Atta-El-Roï [vous êtes un Dieu de vision], car elle avait dit : Ai-je donc ici même vu le Dieu qui me voyait? » Cf. XXI, 17-19. Dans l'épisode du sacrifice d'Isaac, XXII, 11-14, c'est de même l'ange de Jahvé qui arrête le bras d'Abraham en lui disant : « Je sais maintenant que tu crains Dieu et que tu ne m'as pas refusé ton fils... » Cf. 15-18. A Jacob aussi Dieu apparut à Bethel, lui disant, Gen., XXVIII, 12-19 : « Je suis Jahvé, le Dieu d'Abraham... » or plus loin, XXXI, 11-13, c'est l'ange de Dieu qui lui apparaît et lui déclare : « Je suis le Dieu de Béthel. » Cf. Ose., XII, 4-6. Voir encore Gen., XXXII, 24-32; mais il faut laisser Gen., XLVIII, 16, car il faut y lire sans doute *melek* (roi) au lieu de *male'âk* et ainsi Jacob bénit son Dieu-roi sauveur, non son Dieu-ange.

A son tour, Moïse vit le Seigneur, Exod., III-IV, 17, la première fois dans le buisson ardent où Dieu se définit par ce nom transcendant : « Je suis Celui qui suis..., Celui qui est; » or celui qui apparaissait et parlait ainsi, c'était l'ange de Jahvé. Exod., III, 2 (d'après l'hébreu). Cf. Act., VII, 31-35. Dans le désert, après l'adoration du veau d'or, Jahvé ne veut abord plus accompagner lui-même son peuple, mais seulement envoyer devant celui-ci son ange. Exod., XXXII, 30-XXXIII, 3. Puis, après la prière de Moïse et la pénitence du peuple, Jahvé promet que « sa face » ira avec eux, XXXIII, 12-17. La face de Jahvé, est-ce l'ange lui-même promis ici et plus haut, XXIII, 20-27, celui « dans lequel est mon nom, » et cet ange est-il Jahvé en personne? Cf. Is., LXIII, 9 (l'ange de la face = Dieu); Num., X, 33; XII, 4 sq.; voir dans ce sens les notes de la Bible de Crampon. Ou ne faut-il pas distinguer nettement l'ange, de Jahvé lui-même qui se renferme dans le tabernacle, Exod., XXXIII, 7-11; ou de sa face, c'est-à-dire de sa présence personnelle? Cf. J. Lagrange, *loc. cit.*, p. 215; J. Lebreton, *op. cit.*, p. 109, notes 2 et 3.

Enfin, sans plus de détails, on trouve la même identification certaine de Jahvé avec son ange, dans l'histoire de Balaam, Num., XXII, 22-35; XXIII, 4-12; de Josué, Jos., V, 13-VI, 2; de l'établissement d'Israël en Chanaan, Jud., II, 1-5; puis des juges comme Gédéon, Jud., VI, 11-24, et Samson, XIII, 21-22; peut-être encore dans Ps. XXXIII, 5-11; dans Zach., III, 2, il faut sans doute lire l'ange de Jahvé, comme au verset 1, au lieu de Jahvé.

En un très grand nombre d'autres textes, l'ange envoyé par Dieu pour diverses missions est franchement distingué de lui, par exemple, Gen., XXIV, 7; Num., XX, 16; II Sam., XXIV, 16-25; I Par., XXI, 15-30; I Reg., XIX, 5-7; II Reg., I, 15-16; XIX, 35; Is., XXXVII, 36. Chez les prophètes d'après l'exil surtout, Dieu plus transcendant se distingue très nettement des anges ses médiateurs auprès des hommes et spécialement auprès des voyants. Zach., I, 10, 12; III, 1, 2, cependant, pour clore le prophétisme hébraïque, Malachie, III, 1, identifie de nouveau « l'ange de l'alliance » avec Jahvé lui-même, semble-t-il. Mais cet ange de l'alliance est bien différent de l'ange messager dont parle le même verset et auquel ressemblerait plutôt le *male'âk Jahvé* des anciens.

2. *Interprétations de ces faits et de ces textes.* — *a*) Philon commença à identifier le Logos avec l'ange de Jahvé par exemple, *De cherubim*, 3 (ange d'Agar), édit. Mangey, t. I, 139; *De somniis*, I, 226 (ange de Jacob), t. I, p. 655; *Quis rer. divin. hæres*, 201, 205 (ange de l'Exode), t. I, p. 501, etc.

Après lui, la plupart des Pères reconnurent semblablement dans l'ange du Seigneur l'*apparition personnelle* du Verbe lui-même qui préludait dès lors à ses communications familières avec les hommes. Les textes ont été rassemblés et étudiés par Petau et récemment par dom Legeay, *loc. cit.* Nous nous bornerons à mentionner S. Justin, *Dial. cum Tryphone*, 57-60, *P. G.*, t. VI, col. 605-613; Novatien, *De Trinitate*, n. 18-20, *P. L.*, t. III, col. 918-927; S. Irénée, *Cont. hær.*, l. IV, c. V-VII, *P. G.*, t. VII, col. 983-993; S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XIV, 27, *P. G.*, t. XXXIII, col. 861; S. Basile, *Contra Eunomium*, l. II, 18, *P. G.*, t. XXIX, col. 609-612; S. Hilaire, *De Trinitate*, l. IV, 23-34, *P. L.*, t. X, col. 113-121. Voir plus loin pour S. Irénée, S. Hippolyte, Tertullien, Novatien, Origène, etc.

Chez plusieurs Pères anténicéens, cette exégèse fut mise en connexion avec les spéculations plus ou moins subordinatiennes de l'invisibilité du Père et de la médiation cosmique essentielle du Verbe, dont il sera question plus loin. Voir, par exemple, S. Justin, *Dial. cum Tryphone*, 60, 127, 128, *P. G.*, t. VI, col. 612, 772 sq.; Athénagore, *Legatio*, 10, *ibid.*, col. 909; S. Théophile, *Ad Autol.*, l. II, n. 22, *ibid.*, col. 1088; *Epist. ad Diognetem*, VII, dans Funk, *Patres apostolici*, t. I, p. 139.

Pour tous ces interprètes, les théophanies de l'ange de Jahvé furent des apparitions *personnelles* du Verbe; et c'est encore l'opinion de Hetzenauer, *op. cit.*, t. I, p. 472.

b) Cependant saint Jérôme fit remarquer que c'étaient les anges créés qui avaient été les médiateurs de Dieu dans l'ancienne loi, d'après saint Paul. *Comment. in Epist. ad Gal.*, l. III, 19, *P. L.*, t. XXVI, col. 366. Cf. Heb., II, 2; Act., VII, 53; Heb., I, 1. Saint Augustin, conformément aux principes fondamentaux de sa théologie trinitaire, insista ensuite sur l'unité absolue d'opération divine dans toute œuvre de Dieu *ad extra* et en conclut que les théophanies furent l'œuvre de toute la Trinité, *De Trinitate*, l. II, c. V-l. III, *P. L.*, t. XLII, col. 848-886; la forme sensible de ces théophanies fut, de plus, ce qu'on appela ordinairement une forme angélique, comme l'atteste toute l'Écriture; Dieu parlait par cet ange, sa créature. *Ibid.*, l. III, c. XI, n. 22-27, col. 882-886.

Saint Augustin avait raison. Dieu ne peut être vu personnellement qu'en lui-même par vision intuitive ou dans une humanité qui lui est hypostatiquement unie; en dehors de cela il n'y a que des créatures, œuvres de la Trinité, et attribuer au Verbe une opération distincte, c'est logiquement aboutir à l'arianisme : c'est ce que les Pères apologistes n'avaient pas vu très parfaitement. Saint Augustin fut unanimement suivi. Voir S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XXVIII, c. I, *P. L.*, t. LXXVI, col. 447 sq.; S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XLIII, a. 7; Suarez, *De angelis*, l. VI, c. XX, t. I, p. 765; Corneille de la Pierre, *In Exod.*, III, Paris, 1859, t. I, p. 451.

Ainsi, le *male'âk Jahvé* était physiquement un ange créé. Mais, de même que dans les missions divines, cf. S. Thomas, *loc. cit.*, un objet sensible, feu, colombe, voix, etc., peut *symboliquement* être ordonné à représenter distinctement une seule personne divine; les exemples dans le Nouveau Testament sont clairs et abondent. L'ange de Jahvé aurait pu par conséquent être la manifestation symbolique du seul Fils de Dieu; et, n'était leur philosophie générale qui s'y oppose, on pourrait interpréter en ce sens très orthodoxe les textes des anciens Pères apologistes. Ce fut, à n'en pas douter la position de saint Augustin, voir François de Paule Blachère, *loc. cit.*, et Franzelin, *De Deo trino*, th. VI, n. 2, p. 99-106; non pas que le Verbe seul puisse être symboliquement manifesté dans une apparition sensible, sous prétexte que lui seul doit s'incarner, *De Trinitate*, l. II, c. X-XVIII, n. 18-35, *loc. cit.*, col. 856-868; mais parce que, de fait, les textes le prouvent. Voir AUGUSTIN (*Saint*), t. I, col. 2349.

c) Ce sont donc les textes seuls que nous devons examiner. Laissant certaines interprétations évidemment accommodatices, par exemple Dieu vu par derrière, Exod., XXXIII, 23, c'est le Verbe incarné, nous avons à rechercher si la seule qualité d'*ange* fait du *male'âk Jahvé* le symbole, non du Père à qui il ne convient pas d'être envoyé, mais surtout du Fils, comme le dit saint Augustin, *De Trinitate*, l. II, c. XIII, n. 23, *P. L.*, t. XLII, col. 860; l. III, c. XI, n. 24-26, col. 883-884. L'auteur de l'article de la *Revue augustinienne* déjà cité semble adopter ce sentiment. Cf. aussi Hetzenauer, *loc. cit.*; Rohling, *L'ange de Jéhovah*, dans *Tüb. Theol. Quartalschrift*, 1866. Mais ce sentiment paraît reposer sur une confusion : si la qualité d'être envoyé ou la mission ne convient pas à la personne du Père, S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XLIII, a. 4, 8, il convient évidemment à toute la sainte Trinité d'être symbolisée par un ange, comme par toute autre créature.

Partout où il s'agit simplement de l'ange de Jahvé, dans les textes cités plus haut, c'est donc Dieu qui parle à l'homme et non telle ou telle personne divine; or c'est le cas le plus ordinaire. Donc les théophanies du *male'âk Jahvé*, au sens littéral, ne disent rien par elles-mêmes de la distinction des personnes divines, ni du Fils de Dieu. Cf. E. Hugon, *Les preuves scripturaires du dogme de la Trinité*, dans la *Revue thomiste*, 1911, p. 283. Mais on en a souvent appelé à Isaïe, IX, 5 (6), où le Messie « conseiller admirable, Dieu fort, » etc., est simplement appelé par les Septante « ange du grand conseil », et ce texte, indubitablement, a contribué à faire voir par la plupart des Pères le Fils de Dieu (qui devait s'incarner) dans toutes les apparitions de l'ange de Jahvé. Mais les scrupules des Septante, n'osant donner au Messie les noms transcendants de « Dieu fort, Père éternel, etc., » ne font évidemment pas autorité. Le contexte du moins, comme le croient Franzelin, *loc. cit.*, et beaucoup d'autres, devra-t-il plusieurs fois faire voir dans les théophanies anciennes des personnes divines distinctes? Le principal passage invoqué est celui des trois anges apparaissant à Abraham, puis détruisant Sodome. Gen., XVIII-XIX, 28. Ce texte regarde la Trinité en général; il nous suffira de dire qu'au sens littéral les trois mystérieux personnages représentent plus probablement, le premier, Jahvé, et les deux autres, des anges ses ministres, comme l'interprétèrent saint Hilaire, *De Trinitate*, l. IV, 25, *P. L.*, t. X, col. 115; saint Ambroise, *De fide*, I, 13, 80, *P. L.*, t. XVI, col. 547; saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. LXXXIV, a. 1, ad 1um. Voir encore Fillion, *La sainte Bible commentée*, t. I, p. 74, note; Hummelauer, *In Genesim*, Paris, 1895, p. 405-415. Le ℣. 24 du c. XIX : « Jahvé fit pleuvoir sur Sodome et sur Gomorrhe du soufre et du feu d'auprès de Jahvé, du ciel, » signifie tout d'abord, comme l'affirme Corneille de la Pierre, *In Genesim*, Paris, t. I, p. 231 : *pluit Dominus a seipso, puta a se suaque omnipotentia, non a causis naturalibus... Ita Cajetanus, Pagninus, Vatablus*; c'est aussi l'opinion de Hummelauer, *loc cit.*, p. 415; les mots « du ciel » ne sont pas une redondance, mais une explication des mots « de Jahvé ».

Enfin si l'on voulait identifier l'ange du Seigneur avec la sagesse ou le logos divins, nous dirions que cette identification est très problématique, comme nous le montrerons plus loin, et que, fût-elle réelle, elle pourrait n'être qu'une appropriation, d'ailleurs très fondée, des théophanies du *male'âk Jahvé* à la seconde personne de la Trinité.

d) Quelle est l'origine de cette conception du *male'âk Jahvé*? Les rationalistes bâtissent sur elle toute une théorie de l'évolution des religions sémitiques; la manifestation divine aurait d'abord été identifiée avec Jahvé; puis, sous forme d'ange, elle aurait évolué vers l'hypostase distincte. Buchanan Gray, art. *Angel*, dans *Encyclopædia biblica*. Pour détruire plus radicalement la théorie rationaliste, le P. Lagrange, *art. cit.*, s'efforce de démontrer que l'identification ou mieux la substitution de l'ange à Jahvé n'est pas primitive, mais plutôt récente, et n'exprime pas un fait, mais une théorie théologique; celle-ci se serait introduite dans les textes anciens par des retouches diverses. La théorie appa-

rait déjà dans Osée, bien qu'il soit impossible de lui assigner des dates fixes; le travail de remaniements n'était pas achevé lors de la traduction des Septante, qui mirent plusieurs fois ange dans leur grec, alors que l'hébreu disait Jahvé.

Sans entrer ici en aucune discussion, nous préférons l'explication de M. Touzard, *La religion d'Israël*, dans *Où en est l'histoire des religions?* t. II, p. 46-47. Les anges apparaissaient et Dieu apparaissait aussi, fréquemment, sous forme sensible, dans l'Ancien Testament; ordinairement, c'était sous forme humaine avec quelque chose sans doute de céleste. On savait bien que cette forme éphémère n'était pas Dieu lui-même, et cependant c'était l'apparition de Dieu; comment appeler cette forme, cette apparence, à la fois Dieu et distincte de Dieu? Une même appellation *male'âk*, ange, à cause sans doute de la plus grande fréquence des apparitions angéliques, désigna toute apparition d'être céleste. Mais pour les apparitions de Dieu, on dit *male'âk Jahvé* ou *male'âk Elohim*. Les médiations d'anges proprement dits, qui se multiplient après l'exil, n'ont rien à voir avec les apparitions du *male'âk Jahvé*. Pour celui-ci, tout au plus, en certains cas, insista-t-on pour attribuer à Dieu directement les actes plus spirituels et à son *male'âk* sa forme humano-angélique d'apparition, les actes plus matériels, par exemple, épisode de l'ânesse de Balaam. Num., XXII, 21-35. Concluons cependant avec saint Thomas, qui donne bien la raison providentielle de toutes ces apparitions angéliques et surtout divines, *Sum. theol.*, I^a, q. LI, a. 2, ad 1um, *fuit quoddam figurale indicium quod Verbum Dei assumpturum esset corpus humanum. Omnes enim apparitiones Veteris Testamenti ad illam apparitionem ordinatæ fuerunt, qua Filius Dei apparuit in carne*. Cf. la belle élévation de Bossuet, *Élévations sur les mystères*, X^e semaine, VIe élévation, bien que plus inspirée des Pères apologistes que de saint Thomas.

Pour l'étude des textes, J.-M. Lagrange, *L'ange de Jahvé*, dans la *Revue biblique*, 1903, p. 212-225; 1908, note, p. 497-499; A. B. Davidson, art. *Angel*, dans *Dictionary of the Bible*, t. I, p. 94; M. Hetzenauer, *Theologia biblica*, Fribourg-en-Brisgau, 1908, t. I, p. 469-472; A. Vacant, art. *Ange*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 586-587; M. Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu*, Paris, 1906, p. 49 sq.; W. P., *Beiträge zur Lösung der Malcach-Jahve Frage*, dans *Der Katholik*, 1882, t. II, p. 149-170; J. Touzard, *La religion d'Israël*, dans *Où en est l'histoire des religions?* t. II, p. 46, 47, 118; P. Montagne, *Revue biblique*, 1894, p. 232 sq. — Pour l'étude théologique, Franzelin, *De Deo trino*, th. VI, n. 2, p. 99-106; J. Souben, *Nouvelle théologie dogmatique*, t. II, *Les personnes divines*, p. 13-14; Vandenbroeck, *Dissertatio theologica de theophaniis Veteris Testamenti*, Louvain, 1851; M. J. Scheeben, *La dogmatique*, trad. Belet, Paris, 1880, t. II, p. 535-537. — Pour les interprétations patristiques, Petau, *De Trinitate*, l. VIII, c. II; dom Legeay, *L'ange et les théophanies dans la S. Écriture d'après la doctrine des Pères*, dans la *Revue thomiste*, t. X (1902), p. 138-158, 405-424; t. XI (1903), p. 46-69, 125-154; François de Paule Blanchère, *S. Augustin et les théophanies de l'Ancien Testament*, dans la *Revue augustinienne*, t. I (1902), p. 595-613; de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, 4 in-8°, Paris, 1892-1898, t. III, p. 88-101, 135-139 (Pères grecs); enfin de bons chapitres dans Ginoulhiac, *Histoire du dogme catholique*, 2 in-8°, Paris, 1852, t. I, p. 506-522; t. II, p. 2-9-313.

3° *Le Messie, Fils de Dieu.* — Le Messie, c'est réellement de fait la seconde personne de la sainte Trinité. Mais nous avons dit que formellement ces deux notions ne sont pas identiques; Jésus Fils de Dieu ne signifie pas simplement Jésus-Christ. A l'encontre de beaucoup d'exégètes rationalistes, nous le mettrons peu à peu en lumière en étudiant l'Ancien Testament, la théologie judaïque, puis le Nouveau Testament.

On sait l'importance capitale du messianisme dans l'histoire du peuple juif. Nous avons à voir ici seulement si les conceptions du Messie ont influé, oui ou non, et de quelle manière, sur le développement de la doctrine des personnes divines. « Nous devrons reconnaître d'ailleurs que cette action a été peu étendue; c'est par la doctrine de la Sagesse, beaucoup plus que par le messianisme, que le peuple juif a été préparé à la révélation de la Trinité. » J. Lebreton, *op. cit.*, p. 120.

1. *La filiation divine du Messie.* — Les textes sont assez rares dans lesquels Dieu appelle le Messie son fils; nulle part, l'expression technique « fils de Dieu » ne lui est directement appliquée.

a) Les anges sont excellemment et sans restriction des fils de Dieu. Ps. XXVIII, 1; Job, I, 6; II, 1; XXXVIII, 7. Parmi les hommes, la qualité de fils de Dieu fut d'abord attribuée, dans l'Ancien Testament, à la nation israélite qui, comme telle, avait été adoptée et même créée par Jahvé; ainsi tous les Juifs étaient des fils de Dieu, bien que parfois très indignes. Exod., IV, 22-23; Deut., XIV, 1-2; XXXII, 6-20; Ose., XI, 1-4; Is., I, 4; XXX, 9; XLIII, 6; XLV, 11; LXIII, 8, 16; LXIV, 8; Jer., III, 4, 14, 19, 22; XXXI, 9, 20; Ps. CIII, 13-14; Mal., I, 6; II, 10. Après les divisions causées par l'influence grecque, seuls les justes furent vraiment des fils de Dieu. Eccli., XXIII, 1-4; LI, 10 (d'après le texte original, fragment hébreu); Sap., II, 13-18; V, 5; cf. XIV, 3; XVIII, 4.

Mais longtemps auparavant, David et sa race avaient été élevés par Jahvé à une filiation divine toute spéciale, qui nous conduit à la filiation messianique. II Sam., VII, 14 : *Ego ero ei in Patrem et ipse erit mihi in filium*, avec les textes parallèles de I Par., XVII, 11-14; XXII, 10; XXVIII, 6; Ps. LXXXVIII, 20-30. Évidemment, il s'agit d'une filiation à part, qui n'est ni celle de la nation juive, ni celle d'un juste quelconque. Littéralement, les textes l'attribuent à David et à Salomon, puis en quelque manière à leur race, mais il n'y a pas de doute que ces personnages ne soient des types du Messie, et que ces textes ne doivent donc aussi s'entendre du fils de David par excellence, du Messie. C'est l'interprétation autorisée de Heb., I, 5; de plus cette filiation ne fut pas de fait accordée à tous les descendants de David; ce n'était donc pas un équivalent de la dignité royale, ce fut plutôt un privilège personnel de David, puis de Salomon, et de leur race en tant que, à la fois, littéralement davidique et typologiquement messianique. Voir J. Lagrange, *loc. cit.* Ainsi on ne peut guère ici rapprocher de ce titre de David et de sa race, encore moins de la filiation divine toute messianique que nous allons étudier, les titres de fils de Dieu, accordés à leurs rois par les Sémites en général et les Assyriens, et il est impossible de les identifier. Voir J. Touzard, *L'argument prophétique*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1908, t. VII, p. 102; Dalman, *op. cit.*, p. 223 sq.

b) Le Messie, comme fils de David, devait excellemment être tenu par Dieu comme son fils; un texte très important, sur lequel il faut nous arrêter un peu, parle directement de cette filiation divine du Messie; directement, disons-nous, car il faut, à peu près certainement, tenir pour littéralement et totalement messianique le Ps. II, où se trouve ce texte. Cf. J. Corluy, *loc. cit.* Voir Act., IV, 25-28; XIII, 33; Heb., I, 5; V, 5; Apoc., XII, 5; XIX, 15, etc. Pour la tradition judaïque, voir Reinke, *Messianische Psalmen*; Edersheim, *The life and times of Jesus the Messiah*, t. II, p. 716 sq.; pour la tradition patristique, voir Patrizi, *Cento salmi tradotti e commentati*, Rome, 1875. Ce psaume décrit la lutte et le triomphe du Messie contre les rois de la terre ligués contre lui;

et le Messie triomphe, car c'est Jahvé qui l'a établi roi dans Sion; le Messie peut, en effet, proclamer le décret divin de sa dignité : « Jahvé m'a dit : Tu es mon fils, moi-même je t'engendre aujourd'hui. Demande et je te donnerai les nations pour héritage, etc. » A la lumière du Nouveau Testament nous savons ce qu'est le Messie Fils de Dieu et ce qu'est sa génération éternelle; mais en dehors de cette lumière pourrait-on tirer cette notion de ce texte?

A la vérité, la plupart des commentateurs, appliquant avec raison le texte à Jésus-Christ, y ont vu sa divinité qui y est en effet, au moins d'une façon indéterminée et confuse; et c'est ainsi qu'est employé notre texte dans l'Épître aux Hébreux, I, 5. De là aussi ces belles considérations sur l'*ego hodie genui te* exprimant d'une façon saisissante par son accouplement de passé et de présent l'éternelle génération du Fils de Dieu. Voir S. Augustin, *Enarrat. in ps. II, P. L.*, t. XXXVI, col. 71; *Conf.*, l. XI, c. XIII, n. 2; Bossuet, *Supplenda in psalmos*, longue dissertation sur Ps. II, 7; Hurter, *Theol. dogm. compend.*, 10e édit., 1900, t. II, p. 120-122; H. Lesêtre, *Le livre des Psaumes*, Paris, 1883, note sur ce passage. Celui-ci, *ibid.*, et dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 1494, insiste spécialement sur le mot hébreu *yâlad*, surtout en hiphil *ielidetika*, pour exclure toute génération métaphorique.

Le P. Lagrange, par une autre voie, avait aussi conclu à l'interprétation traditionnelle. *Notes sur le messianisme dans les Psaumes*, dans la *Revue biblique*, 1905, p. 39-43. Faisant mieux ressortir le messianisme direct du ps. II, il en rejetait l'origine davidique; par conséquent la filiation divine du Messie n'y aurait plus d'attache avec la filiation royale davidique, mais serait immédiatement transcendante, bien qu'encore imprécise. Dans l'article déjà cité de la *Revue biblique*, 1908, p. 490, l'exégèse est plus proche de l'opinion suivante.

Admettant l'origine davidique du ps. II, qui semble, en effet, presque certaine, sans que son messianisme littéral ait d'ailleurs à en souffrir, il semble à plusieurs que la filiation naturelle transcendante du Messie n'y est pas explicitement, ni même formellement affirmée. Cf. J. Lebreton, *op. cit.*, p. 121. Corluy, *op. cit.*, t. II, p. 161, voit la filiation divine naturelle dans le *Filius meus es tu*, et une génération métaphorique dans le *genui te*. Cela n'est-il pas inconsistant et la filiation dont parle ce texte n'est-elle pas du même ordre que la génération qui en est clairement le principe? Cette génération, qu'est-elle donc en définitive? Le mot hébreu n'étant pas tenu pour décisif, il faut examiner le contexte. Or celui-ci, d'après le plus grand nombre des interprètes, indique une génération métaphorique: la constitution du Messie comme roi triomphant en face de ses ennemis. C'est certainement le sens adopté par saint Paul. Act., XIII, 33. Cf. Knabenbauer, *In Actus apostolorum*, Paris, 1899, p. 233-234. Cette constitution est appelée génération, c'est-à-dire élévation à cette dignité de Fils choisi qui, par excellence, convient au Messie. Quand s'est produite cette élévation du roi Messie? Les uns la placent à la naissance de Jésus-Christ : S. Cyprien, S. Jean Chrysostome, S. Jérôme, S. Fulgence, dom Calmet, Van Steenkiste; cf. Heb., V, 5, et l'introït de la messe de minuit à Noël; d'autres, à son baptême : S. Justin, Clément d'Alexandrie, S. Méthode, S. Hilaire. *De Trinitate*, VIII, 25; Lactance, Beelen, dans *Dissert. de sensu multiplici*, p. 65 sq.; certains manuscrits inséraient même l'*ego hodie genui te* dans Luc., III, 22 (cf. Blass, *Ev. sec. Luc.*, p. XXXV-XXXIX; Knabenbauer, *In Lucam*; S. Augustin, *Enchiridion*, XIV, 49); d'autres enfin, à sa résurrection : S. Hilaire, *In Matth.*; S. Ambroise, Théodoret, Jansénius de Gand, Corneille de la Pierre, Vasquez, Schegg, Corluy (*probabilior*); cf. Act., XIII, 33; Rom., I, 4; Col., I, 18; Matth., XXVIII, 18.

c) En résumé, sans nous attarder au verset 11 *b*-12 *a* du même psaume, traduit par quelques-uns *osculamini filium*, cf. Corluy, *loc. cit.*, et, en sens contraire, Lagrange, *Revue biblique*, 1905, p. 40, note 6, ni à Ps. LXXIX, 18, où *filius hominis* pourrait peut-être se remplacer par *filium tuum* (*Deus*), cf. *Revue biblique*, 1908, p. 490, notes 4 et 5; ni enfin à Ps. CIX, 3, *ex utero ante luciferum genui te*, qui ne traduit pas le texte original, jamais l'Ancien Testament n'appelle le Messie *Fils de Dieu*; c'est un titre qu'on donne aux anges de nature transcendante par rapport aux hommes, mais évidemment jamais la pensée ne vint aux Juifs qu'un ange, fils de Dieu, serait le Messie. Celui-ci, en deux ou trois endroits tout au plus, Dieu l'appelle très spécialement « son fils ». En quel sens? en un sens probablement imprécis, bien que *sui generis*, extraordinaire, apte à se remplir de toute la réalité temporelle et éternelle que déclareront les révélations ultérieures.

2. *La nature transcendante, divine, du Messie.* — Une série de textes, tirés des Psaumes et des prophètes, a été fréquemment invoquée dans la controverse ou la théologie pour prouver la divinité du Messie. Si la preuve est admissible, c'est certainement la révélation aux Juifs de la « dualité divine », comme disait saint Épiphane, car le Messie fut toujours évidemment distingué du Dieu qui l'envoie.

a) *Psaumes.* — Le Psaume CIX, 1-3, est directement messianique. Cf. Corluy, *op. cit.*, t. II, p. 184-185; Reinke, *Messianische Psalmen*, t. II, p. 153-177. Il est, de plus, davidique, et non macchabéen : c'est opinion traditionnelle fondée sur Matth., XXII, 41 sq.; Act., II, 32 sq., passages difficilement interprétés comme simples adaptations *ad hominem*, et la critique interne ne s'y oppose pas évidemment. Voir, en sens contraire, Lagrange, *Notes sur le messianisme dans les Psaumes*, dans la *Revue biblique*, 1905, p. 46-50. Il faut traduire le ℣. 1 du texte hébreu ainsi : « Jahvé a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite... » et remarquer que « Seigneur » appliqué au Messie לַאדֹנִי est bien différent de « Seigneur » אֲדֹנָי (avec suffixe et pluriel), appellation divine. Cependant être Seigneur de David le grand roi suppose indubitablement une dignité surhumaine manifestée par ce geste de Jahvé : Assieds-toi à ma droite. Après l'intronisation, c'est la domination absolue du Messie en Sion qui est décrite, en Sion d'où rayonne son sceptre. Puis le ℣. 3 du texte massorétique continue logiquement par la description du peuple messianique, saintement orné et armé, accourant se ranger autour du Messie. Cf. Corluy, *op. cit.*, p. 188-191, pour une étude détaillée de ce texte très mêlé, mais qui ne nous intéresse pas, puisqu'il ne renferme rien sur l'origine ou la nature de ce Messie. Il en est de même des versions d'Aquila, de Symmaque, de la 5e hexaplaire, du Targum et de la version de saint Jérôme. Tout différent est le texte des Septante sur lequel a été modelé celui de la Vulgate et ici celui de la version syriaque : « Avec toi, dit ce texte, est la puissance souveraine au jour de ta force, dans les splendeurs des saints; de mon sein, avant l'aurore je t'ai engendré. » Quelle est la valeur de ce texte? Il ne semble pas probable qu'il représente ici le texte original, malgré Franzelin, *De Deo trino*, th. XXX, p. 436-437; Hetzenauer, *op. cit.*, t. I, p. 479, comme le reconnaissent Corluy, *op. cit.*, p. 189; Fillion, *Les Psaumes*, p. 520; Lesêtre, *Le livre des Psaumes*, p. 538, etc. Comme dit très bien le P. Lagrange, *loc. cit.*, p. 47-48, c'est réellement une transposition de l'ancien texte en un messianisme transcendant, le messianisme vécu vers le temps des Paraboles d'Hénoch. Voir plus loin. Dans cette transposition elle-même, *ex utero ante luciferum genui te* arrive-t-il à la génération éternelle

consubstantielle du Messie Fils de Dieu? Formellement, il nous semble que les idées sont ici celles du ps. II et rien de plus : génération et préexistence. La métaphore *ex utero*, suggérée par le texte original « du sein de l'aurore », peut indiquer cependant quelque chose de plus intime. Sur l'usage patristique de ce texte, voir Petau, *Theol. dogm., De Trinitate*, l. V, c. VII, n. 4, 5; et sur la controverse ancienne des protestants ou des rationalistes, les nombreuses notes du *Cursus Scripturæ* de Migne.

Le ps. XLIV est aussi messianique, bien que moins clairement et moins directement que le précédent. Ses versets 7 et 8 semblent énoncer avec évidence la divinité du Messie : *sedes tua, Deus, in sæculum sæculi..., propterea unxit te, Deus, Deus tuus oleo lætitiæ*. Aussi ceux qui n'admirent pas le messianisme littéral du psaume (Calmet, Bossuet, Patrizi) durent-ils recourir ici à un mélange de sens littéral et de sens spirituel bien peu vraisemblable. Calmet, pour cela sans doute, suggéra que le premier *Deus* « Élohim » pouvait avoir le sens large de juge, et que le *Deus, Deus tuus* pouvait être un simple redoublement de nominatif : Jahvé, ton Dieu. Cependant la généralité des interprètes juifs et chrétiens a vu autrefois un vocatif et la divinité dans les deux passages. Voir Corluy, *op. cit.*, t. II, p. 19-21, 178-180; Lesêtre, Fillion, etc. Actuellement, le second vocatif ne semble pas sûr et des auteurs, comme Fillion, Lesêtre, Crampon, concèdent que le texte pourrait très bien se lire : Jahvé, ton Dieu, ou : Dieu, ton Dieu, au lieu de : ton Dieu, ô Dieu. Pour le premier vocatif, *sedes tua, Deus*, il est dans Heb., I, 8, et dans toutes les anciennes versions. Quelques-uns trouvant cet éclair sur la divinité du Messie trop fulgurant et peu compréhensible dans l'histoire de la pensée juive — ce qui sera plus vraisemblable si ce texte est isolé — recourent à une conjecture critique un peu subtile. Cf. *Revue biblique*, 1904 p. 256, note 3. Dans les psaumes dits élohistes (XLII-LXXXII), le mot Jahvé a été très souvent remplacé par celui de Élohim. Dans notre verset, il peut donc très bien se faire qu'il y ait eu d'abord יהוה, *Jeia*, qu'on aura lu יהוה, *Jahwé*, remplacé ensuite par Élohim; ainsi le texte primitif aurait été : ton trône sera, existera à jamais. Les rationalistes insistaient autrefois sur les divers sens possibles de la phrase : ton trône est Dieu (Grotius); ton trône est de Dieu (donné par Dieu, Gesenius); ton trône est comme le trône de Dieu, sous-entendu כסא (Ewald), ce qui est possible (Corluy). Cf. I Par., XXIX, 23. En résumé, car le *Deus* du ℣. 12 dans le même psaume est certainement une addition de la Vulgate, le ps. XLIV ne peut nous servir ici de preuve absolument irréfragable.

La dignité et l'origine du Messie sont encore indiquées au ps. LXXI, 5-11 : « Il durera autant que le soleil et tant que brillera la lune d'âge en âge (les Septante mettent ce second membre au passé, affirmant ainsi la préexistence du Messie avec son immortalité). Il descendra comme la pluie sur le gazon (le *in vellus* de la Vulgate est une allusion à la toison de Gédéon, Jud., VI, 37), comme les gouttes qui se distillent sur la terre. » On peut même observer que cette façon d'apparaître sur terre est précisément celle qu'Osée, VI, 3, attribue à Jahvé, et Isaïe, LV, 10, 11, au verbe de Dieu. Cf. Lagrange, *Revue biblique*, 1905, p. 43-46; Corluy, *op. cit.*, p. 166-173.

b) Prophètes. — La divinité du Messie a été lue souvent dans les textes classiques qui lui appliquent des noms divins : Is., VII, 14, Emmanuel (Dieu avec nous); cf. VIII, 8, 10 (heb.); de même, IX, 6 (5), « conseiller admirable, Dieu fort (*Él gibbôr*), père à jamais, prince de paix; » Jer., XXIII, 6, « Jahvé notre justice, *Jahve ṣidqenû* ». Toute la réalité de ces noms s'est trouvée certainement vérifiée dans le Christ d'une façon que nous dirons formelle; Jésus est personnellement Dieu, Jahvé, force et justice, etc.; mais les textes cités ont-ils par eux-mêmes et distinctement ce sens déterminé? On s'accorde maintenant d'une façon presque unanime à répondre négativement. Cf. Condamin, *Le livre d'Isaïe*, p. 62; Knabenbauer, *Comm. in Isaiam prophetam*, Paris, 1887, t. I, p. 167, 178 (exception pour IX, 6); *In Jeremiam*, Paris, 1889, p. 289-291; J. Touzard, *L'argument prophétique*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, t. VII (1908), p. 85, 102; J. Lebreton, *op. cit.*, p. 122; voir Emmanuel, t. IV, col. 2432-2435; *Revue augustinienne*, 1907, t. XI, p. 529-561. On sait, en effet, que les Israélites donnaient souvent des noms composés de Jahvé ou de Élohim à leurs enfants, noms à valeur symbolique, commémorative ou consécratoire; donc aucune affirmation de divinité formelle dans ces noms pris en eux-mêmes. La préoccupation scrupuleuse de la transcendance de Jahvé fit que les Septante n'osèrent traduire littéralement Is., IX, 5, où ils mirent simplement « son nom est l'ange du grand conseil. » Avec cela on ne peut nier que l'ensemble des textes d'Isaïe, VII, 14; VIII, 8, 10; IX, 6, surtout où le nom de Dieu est plus immédiatement donné au Messie; XI, 1; cf. IV, 2; X, 20, 21, suppose dans le Messie une majesté surhumaine, de quelque façon transcendante, divine. Cf. Knabenbauer, *In Isaiam*, p. 178-181 (avec textes patristiques), 205-206, 225.

A un autre point de vue, le salut messianique est ordinairement rattaché par les prophètes à une apparition personnelle de Dieu sur la terre, par exemple, Is., XXXV, 2-4; XL, 3-11; Ezech., XXXVII, 27; Zach., II, 10; VIII, 3, 8; Joel, III, 21. Mais, directement messianiques ou non, ces textes s'entendent de l'action de Jahvé sauveur d'Israël aux temps messianiques et non du Messie lui-même; celui-ci apparaît alors comme le roi théocratique du nouvel Israël sauvé par Jahvé, et non comme Jahvé sauveur lui-même. Cf. Knabenbauer, sur ces passages. Inutile d'insister sur Is., XLI, 2 (Cyrus libérateur) ou XLV 15 (le Sauveur Dieu caché), qui ne sont messianiques qu'en un sens accommodatice. Écartons de même Eccli., LI, 14 (10) : *invocavi Dominum patrem Domini mei*; le texte n'est pas authentique, le fragment hébreu dit : « Je proclamerai : Jahvé, tu es mon père » (Crampon); ou : « Je glorifierai Jahvé, tu es mon père. » Voir Knabenbauer, *In Eccli.*, Paris, 1902, texte hébreu dans *Appendix*, p. LXXX. Le texte fût-il authentique, il aurait le sens de Ps. CIX, 1. Voir plus haut.

Nous mentionnerons seulement la célèbre vision de Daniel (le Fils de l'homme), VII, 13, 14 : origine et destinée surnaturelles du Messie; il n'y a, en tout cas, pas davantage dans ce texte, donc rien pour la théologie trinitaire. Cf. Lagrange, *Les prophéties messianiques de Daniel*, dans la *Revue biblique*, 1904, p. 504-508; F. Tillmann, *Der Menschensohn*, Fribourg-en-Brisgau, 1907, p. 86-94; Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu*, 3e édit., Paris, 1906, p. 104, 110-114 (avec la bibliographie du sujet); W. Sanday, *The life of Christ in recent research*, Oxford, 1907, p. 124-130; P. Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, Paris, 1905, p. 194-201.

c) Enfin, il reste quelques textes semblant être plus directement des prophéties d'une incarnation divine.

C'est en premier lieu Baruch, II, 38, *post hæc in terris visus est et cum hominibus conversatus est*. Le verset est authentique, voir *Revue augustinienne*, t. XVII (1910), p. 597, contre L. Hackspill, *Revue biblique*, 1901, p. 209; cependant, de l'avis le plus commun, l'incarnation du Verbe n'est dans ce texte qu'un sens spirituel. Si le sujet de la phrase est Dieu lui-même, ce sont ses apparitions familières au Sinaï, dans le temple, etc., qui sont ici directement commémorées et, en un sens complétif, l'apparition messianique. Cf. Trochon, *Jérémie et Baruch*, Paris, 1878, p. 416; Knabenbauer, *In Jeremiam et Baruch*, Paris, 1891, p. 488. Mais en réalité, avec Maldonat, Corneille de la Pierre, Estius, dom Calmet, Knabenbauer, Hetzenauer, *Theol. biblica*, t. I, p. 481, etc., il faut donner comme sujet à cette phrase non pas Dieu, mais la sagesse. Voir les références indiquées et Baruch, t. II, col. 440. Le contexte est, en effet, celui-ci : qu'Israël cherche la vraie sagesse, II, 9-14; l'homme par lui-même ne saurait la trouver, 15-31; Dieu seul la possède, 32-36, et il l'a donnée à Israël, 37, 38.

> Il a trouvé toutes les voies de la Sagesse.
> Il l'a donnée à Jacob son serviteur
> Et à Israël son bien-aimé.
> Après cela (ainsi donc) elle (la Sagesse) a apparu sur la
> Et elle a conversé parmi les hommes. [terre

Cette sagesse, qu'est-elle? L'écrivain l'explique lui-même aussitôt, IV, 1 :

> La Sagesse, c'est le livre des commandements
> Et la loi qui subsiste à jamais. [de Dieu

Cf. Eccli., XXIV, 22; Job, XXVIII, 27, 28; c'est là une pensée familière au peuple juif après l'exil. Au sens mystique, cette sagesse est aussi indubitablement le Fils de Dieu incarné qui est venu parmi les hommes donner la pleine révélation de la sagesse divine. Cf. Heb., I, 1. Voir t. II, col. 440, plus de trente références patristiques sur ce texte.

Avec Michée, V, 2-4 (1-3), nous avons une nouvelle prophétie des origines du Messie, origine humaine à Bethléhem Ephrata, origine divine, *egressus ejus ab initio, a diebus æternitatis* : ses origines (pluriel de majesté) sont dès les temps anciens, dès les jours de l'éternité. Cette double expression, le plus souvent, Amos, IX, 11; Is., LI, 9; Deut., XXXII, 7, et chez Michée lui-même, VII, 14, 20, désigne simplement l'antique histoire d'Israël; elle peut avoir le même sens ici aussi, S. Jérôme, *in h. loc., P. L.*, t. XXV, col. 1197; S. Cyrille d'Alexandrie, *in h. loc., P. G.*, t. LXXI, col. 713; Keil, Trochon, Jahn, Schegg, Hetzenauer, etc.; en sorte qu'il ne faut pas lui donner trop absolument une valeur métaphysique. Ces origines, ces « sorties », *môṣâ'ôt*, pourraient alors être les antiques révélations du Messie par Jahvé à son peuple (Trochon), ou mieux l'antiquité de la race davidique du Messie (Jahn, Schegg). Pourtant il semble préférable de voir dans ce verset l'origine et la préexistence du Messie en Dieu « dès les jours de l'éternité. » Cf. Prov., VIII, 22, 23. S'agit-il d'une préexistence purement idéale? Le texte de Michée dit davantage et il indique une préexistence réelle et une origine divine : de quelle nature? Il ne l'explique pas. Voir plus loin la préexistence du Messie dans la théologie juive. Cf. Fillion, Trochon, Knabenbauer, *In prophetas minores*, t. I, p. 440-443; Corluy, *op. cit.*, t. I, p. 442-446; L. Reinke, *Die messianischen Weissagungen*, Giessen, 1862, t. III, p. 349-364; J. Lebreton, *op. cit.*, p. 123; A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, sur ce passage. On peut observer dans les deux versets suivants une allusion à Is., VII, 14; IX, 6, « jusqu'au temps où la mère aura enfanté...; il (le Messie) se tiendra là et il paîtra ses brebis dans la force de Jahvé, dans la majesté du nom de Jahvé son Dieu; » Michée explique le *Deus fortis* comme nous l'avons fait plus haut. Voir A. Van Hoonacker, dans la *Revue biblique*, 1904, p. 220.

Après des visions de ruine, en Zacharie, XI, 4-17, l'espérance messianique est ainsi présentée par le prophète post-exilien, XII, 8. « En ce temps-là Jahvé protégera les habitants de Jérusalem; celui qui chancelle (le plus faible) sera (vaillant) comme David et la maison de David sera comme Dieu » (*domus David quasi Dei*); *Dei*, Élohim, est un pluriel ou un génitif; comme des dieux, des héros à force divine, ou comme la maison, la cour de Dieu, les anges, ainsi que le texte l'explique, comme un ange de Jahvé en leur présence (ou comme l'ange de Jahvé qui autrefois conduisit les Israélites). Puis au ℣. 10 : « Je répandrai... un esprit de grâce et de supplication et ils regarderont vers moi qu'ils auront transpercé; ils pleureront sur lui comme on pleure sur un fils premier-né. » Les leçons « vers moi » et « transpercé » ne sont pas douteuses et comme c'est Jahvé qui parle, il y aurait là une saisissante prophétie non seulement de la crucifixion du Messie, mais de sa divinité. Cf. Trochon, Fillion, Knabenbauer, *op. cit.*, t. II, p. 372-375. Cependant, sans insister sur la violence de l'expression : tuer Jahvé sans qu'aucune mention ait été faite d'incarnation préalable, ne faudrait-il pas, avec Lagrange, *Revue biblique*, 1906, p. 75, après Van Hoonacker, *ibid.*, 1902, p. 348, suppléer la conjonction *et*, ו, devant את : ils regarderont vers moi « et » celui qu'ils auront transpercé « ils pleureront *sur lui* » ? ce dernier mot אליו semble l'exiger; le texte affirmerait donc le supplice du Messie, non sa divinité, au moins distinctement, car « moi » et « lui » pourraient désigner le même sujet.

Enfin Malachie clôt le prophétisme ancien par une nouvelle assurance de la venue du Messie qui semblait tarder, III-IV. « Voici que j'envoie mon messager et il préparera le chemin devant moi et soudain il viendra dans son temple le Seigneur que vous cherchez et l'ange de l'alliance que vous désirez. Voici il vient... » Il faut d'abord bien distinguer le messager, *angelum meum*, qui est précurseur, cf. Matth., XI, 10; Marc., I, 2; Luc., VII, 27, de l'ange de l'alliance. Celui-ci ne semble pas être autre que « le Seigneur », comme l'exigent le parallélisme et le singulier qui est employé dans la suite. Ce Seigneur (*hâ' Adôn* avec l'article) qui vient dans son temple est certainement Jahvé lui-même qui emploie la troisième personne après la première, ce qui n'est pas rare chez les prophètes, pour mettre en relief sa réponse aux Juifs incrédules qui demandaient : « Où est le Dieu de justice? » II, 17. Comment comprendre alors cette expression « l'ange de l'alliance »? Ce n'est pas un pur synonyme de Jahvé, bien qu'il soit identifié avec lui; serait-ce le *male'âk Jahvé* entendu comme simple distinction d'attributs divins ayant un rôle spécial? voir Lagrange, *Revue biblique*, 1906, p. 82; et dans un sens accommodatice seulement ou approprié, le Messie, ministre du jugement divin? Il nous semble difficile d'identifier ainsi ange de l'alliance et ange de Jahvé; le mieux est donc de voir dans ce texte une précision plus décisive des anciennes affirmations sur la nature transcendante du Messie : l'ange de l'alliance que désirent les Juifs, cf. Is., XLII, 6; Jer., XXXI, 31, c'est Jahvé lui-même lorsqu'il viendra dans son temple. Cf. Heb., IX, 15. Voir Corluy, *op. cit.*, t. I, p. 524-529.

Notre conclusion répétera ce que nous avons dit au début : ce n'est pas directement par le messianisme que le peuple juif a été préparé à la révélation de la trinité, du Fils éternel de Dieu. Cependant fréquemment, peut-être même dans deux ou trois textes avec une lumière frappante, on trouve, dans les textes messianiques, des expressions mystérieuses, ayant une valeur surhumaine, transcendante, attendant leur explication : celle-ci se trouvera dans l'Évangile « dans la lumière du Christ; en lui tous ces traits s'accusent et s'unissent : il est Fils de Dieu, Dieu fort, né de toute éternité, assis à la droite du Père... Ainsi, comme les Pères aiment à le constater, il interprète, par sa

seule manifestation, les prophéties jusque-là méconnues et obscures. J. Lebreton, *op. cit.*, p. 124. Cf. S. Justin, *Apol.*, I, 32, 2, *P. G.*, t. VI, col. 377.

Outre les commentaires des textes, en particulier, J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, t. I, p. 384-393, sur II Sam., VII, 14; t. II, p. 152-194, sur les psaumes; S. Minocchi, *I salmi messianici*, dans la *Revue biblique*, 1903, p. 190-211; les travaux généraux de J. Lebreton, *op. cit.*, p. 120-125; J. Lagrange, *Notes sur le messianisme dans les Psaumes*, dans la *Revue biblique*, 1905, p. 43-50; *La paternité de Dieu dans l'Ancien Testament*, *ibid.*, 1908, p. 481-499; H. Lesêtre, *Fils de Dieu*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 2253; Dalman, *Die Worte Jesu*, t. I, p. 150-159, 219-224; Ch. A. Briggs, *A critical and exegetical commentary on the book of Psalms*, 2 vol., New York, 1906-1907; K. Zenner et H. Wiesmann, *Die Psalmen nach dem Urtext* Munster, 1906; Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, et parmi les apologistes, Ottiger, *Theologia fundamentalis*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, th. XXXII, p. 635-648.

4° *La sagesse et la parole divines.* — Si les prophètes n'ont entrevu que très vaguement — au moins à en juger par leurs écrits et abstraction faite d'illuminations personnelles — la nature transcendante du Messie, fils tout spécial de Dieu, apparition toute spéciale du Dieu Sauveur, les « sages » inspirés d'Israël sont entrés plus avant dans la contemplation de l'être divin et de sa vie intime. Comme tous les peuples sans doute, assez élevés pour se livrer à la réflexion et pas assez avancés pour organiser le travail scientifique, Israël eut ses « sages », c'est-à-dire — en laissant de côté les autres sens secondaires du nom de sagesse — ses hommes capables de disserter sur la nature des choses, en particulier sur la vie humaine, en essayant de les expliquer par leurs causes cachées et en premier lieu la cause divine. Peuple profondément religieux et très peu spéculatif, les Juifs réfléchirent surtout sur les réalités pratiques, morales et religieuses; et comme Dieu est à la fois la souveraine réalité pratique pour nous et notre suprême contemplation, les Juifs montèrent peu à peu de la sagesse humaine plus ou moins élevée — science de la vie matérielle, civile, morale, religieuse — à la sagesse divine, exemplaire et principe de toute sagesse créée, attribut ineffable de la vie infinie.

C'est la théologie de cette sagesse divine, telle qu'elle se trouve surtout dans les livres sapientiaux de l'Ancien Testament, que nous devons maintenant résumer.

1. *La sagesse.* — Nous ne nous arrêterons pas aux textes qui ne parlent que de la sagesse, attribut essentiel de Dieu, créateur, ordonnateur, providence du monde matériel et du monde humain surtout moral. On en trouvera de merveilleuses descriptions poétiques, avec parfois des allures de personnification, mais purement métaphorique, dans Job, XV, 7-8; XXVIII, 12-28, et dans Baruch, III, 9-IV, 4. « La sagesse, où la trouver? où est le lieu de l'intelligence? l'homme n'en connaît pas le prix, on ne la rencontre pas sur la terre des vivants... C'est Dieu qui en connaît le chemin. C'est lui qui sait où elle réside..., quand il réglait la force des vents... alors il l'a vue et l'a décrite... Puis il a dit à l'homme : la crainte du Seigneur, voilà la sagesse. » Job, XXV II, 12-28. Mêmes développements dans Baruch, avec en plus cette idée que Dieu « a donné la sagesse à Israël » en lui donnant la loi et ainsi « la sagesse a été vue sur la terre conversant parmi les hommes. » Voir plus haut. Des considérations semblables, avec des analyses plus parfaites, se trouvent dans Prov., III, 13-22; Eccli., I, 1-27; XV, 1-10; XLII, 21 sq.; Sap., VI, 12-VII, 21; VIII-IX.

Mais au cœur de ces trois derniers livres, Prov., VIII; Eccli., XXIV; Sap., VII, nous avons trois discours qui s'élèvent bien plus haut dans la contemplation de la sagesse divine, de sa nature, de ses origines et de ses relations avec le monde.

a) Le discours des Proverbes est le plus ancien des trois, bien qu'il appartienne peut-être à la partie post-exilienne du recueil composite qu'est le livre des Proverbes. La sagesse est personnifiée au c. VIII, et fait elle-même son éloge. Elle décrit premièrement la richesse des dons qu'elle offre libéralement à tous les hommes, 1-21; cf. I, 20-33; puis son origine divine, 22-31; enfin les bénédictions attachées à sa possession, 32-36. Elle parle de son origine divine en ces termes :

Jahvé m'a donné l'être (m'a formée) au commencement de ses voies,
Avant ses œuvres d'antan;
J'ai été fondée dès l'éternité
Avant l'origine, avant les débuts de la terre,
Quand il n'y avait pas d'abîme, je fus enfantée;
Quand il n'y avait pas de sources...
Avant les collines je fus enfantée...
Lorsqu'il disposa les cieux, j'étais là,
Lorsqu'il fixait...
Alors j'étais auprès de lui, nourrisson,
Et j'étais chaque jour ses délices,
Me jouant sans cesse devant lui,
Me jouant pendant qu'il achevait la terre,
Et mes délices sont avec les enfants des hommes.

Nous n'entrerons pas dans l'explication critique de cette traduction, empruntée au P. Lagrange, *loc. cit.*, p. 493-494, auquel nous renvoyons. Elle accentue, on l'avoue, la filiation de la sagesse plus que la Vulgate ou les Septante, et supprime son rôle cosmogonique; mais à bon droit, comme le reconnaissent les critiques rationalistes eux-mêmes (Delitzsch, Gunkel, Toy, Gesenius-Kautzsch). Au ℣. 22 il faut donc rendre קָנָנִי par former, engendrer (Vulgate, *possedit*, Septante, ἔκτισε, dont abusèrent tant les ariens), cf. Petau, *De Deo trino*, l. II, c. I; Turmel, *Histoire de la théologie positive*, t. I, p. 27, 32-33, 40-42; au ℣. 30 il faut lire אָמוֹן et non אָמֹן, enfant, nourrisson, au lieu de ouvrière, *opifex*; au même verset : « j'étais ses délices » (objet des délices de Dieu), au lieu de « je me réjouissais » (sujet de délices, *delectabar*).

La signification substantielle est d'ailleurs toujours identique, plus cohérente seulement et plus lumineuse avec ces quelques corrections. Ce sens substantiel, d'après l'exégèse traditionnelle et l'examen objectif du texte, pénètre jusqu'à une certaine fécondité intellectuelle de Dieu, jusqu'à cette sagesse qui n'est plus uniquement une personnification poétique, mais une réalité divine née, engendrée, מְחוֹלָלְתִּי, de Dieu, comme une enfant chérie, et c'est toujours de la sagesse même de Dieu, celle avec laquelle il fait tout, qu'il s'agit; cette sagesse « est comme le fruit de sa pensée, » distincte à la fois et identique. Sans doute, il faut dans ce texte faire encore la part de la personnification poétique, Touzard, *loc. cit.*; C. Gutberlet, *Das Buch der Weisheit*, Munster, 1874, p. 9 sq., comme nous y invite le contexte personnifiant parallèlement « Dame folie », IX, 13-18; mais lorsque la sagesse narre ses origines divines dans l'éternité, elle semble bien, sous le vêtement littéraire, se concrétiser tout à coup en réelle hypostase.

b) Le c. XXIV, 1-27, de l'Ecclésiastique, moins expressif que les Proverbes sur l'origine divine de la sagesse, développe le rôle de celle-ci dans le monde physique et surtout dans le monde religieux (juif). Cependant il faut supposer acquise la doctrine des Proverbes que le fils de Sirach connaissait certainement et son texte alors prend un relief plus saisissant. Pour une étude de détail, voir Zenner, *Zeitschrift für katholische Theologie*, Inspruck, 1897, p. 551 sq.; Knabenbauer, *In Ecclesiasticum*, Paris, 1902, p. 262-273. Nous supprimerons ici les additions nombreuses

de la Vulgate, trahissant certainement, çà et là, une main chrétienne (Crampon). La sagesse va se glorifier elle-même « dans l'assemblée du Très-Haut..., en présence de sa Majesté. » Dans une première strophe, 3-8 (5-13), elle rappelle son origine, puis décrit ses œuvres :

Je suis sortie de la bouche du Très-Haut
Et comme une nuée je couvris la terre;
J'habitai sur les hauteurs les plus élevées
Et mon trône fut sur une colonne de nuée.
Seule j'ai parcouru le cercle du ciel
Et je me suis promenée dans les profondeurs de l'abîme.
. . . . . .
Parmi tous les peuples j'ai cherché un lieu de repos.
. . . . . .
Alors le créateur de toutes choses me donna ses ordres
. . . . . .
Et il m'a dit : Habite en Jacob,
Aie ton héritage en Israël.

Il s'agit là évidemment de la sagesse avec laquelle Dieu a formé le monde, puis dirigé spécialement le peuple hébreu; le *ego ex ore Altissimi prodivi* fait allusion à Gen., I, 3 sq. : *Dixit Deus...*; c'est par sa parole sage (et puissante) que Dieu a tout fait; il y a là une première identification précieuse à noter entre la sagesse et la parole créatrice de Jahvé. Les deux strophes suivantes, 9-14 (14-19) et 15-21 (20-31), après une nouvelle affirmation de l'être éternel de la sagesse, poursuivent la description poétique de son rôle religieux en Sion :

Dès le commencement et avant tous les siècles, j'ai été créée
Et je ne cesserai pas d'être jusqu'à l'éternité.
J'ai exercé le ministère en sa présence dans le tabernacle.
Et ainsi j'ai eu une demeure fixe en Sion...

Le mot « créer », répété, XXIV, 8, 9 (12, 14); I, 4, (7?), traduit le grec κτίζω qui peut correspondre à l'hébreu, קנה, comme Prov., VIII, 22, et signifie alors simplement « former ». Voir dans Scheeben, *op. cit.*, p. 547, les analogies qui peuvent faire appeler la génération du Verbe une création au sens large.

Une quatrième strophe indique où se trouve pratiquement cette sagesse qui habite en Sion, 22-27 (32-39) :

Tout cela, c'est le livre de l'alliance du Dieu Très-Haut.
C'est la loi que Moïse a donnée pour l'héritage de l'assemblée
Cette loi fait déborder la sagesse... [de Jacob.

Enfin la cinquième strophe 28-32 (40-47) concerne personnellement le fils de Sirach.

c) C'est encore un poème que le c. VII de la Sagesse de Salomon, œuvre alexandrine peut-être contemporaine de l'Ecclésiastique (œuvre palestinienne), mais ayant une théologie bien plus développée, grâce à l'influence, du moins partielle, de la philosophie grecque. C'est un poème, ou plutôt une partie du grand poème. Sap., I, 1-IX, 17. Cf. L. Mariès, *Remarques sur la forme poétique du livre de la Sagesse*, dans la *Revue biblique*, 1908, p. 251-257. Après les chants de l'immortalité et du jugement, vient le chant de la sagesse, VI, 12-IX, 17. De celle-ci, la strophe, VII, 17-VIII, 1, décrit la splendeur en ces termes :

En elle, il y a un esprit (ou elle est un esprit) intelligent, saint,
Unique, multiple, immatériel,
Actif, pénétrant, sans souillure,
Infaillible, impassible, aimant le bien, sagace,
Ne connaissant pas d'obstacle, bienfaisant,
Bon pour les hommes, immuable, assuré,
Tout-puissant, surveillant tout,
Pénétrant tous les esprits,
Les intelligents, les purs et les plus subtils,
Car la sagesse est plus agile que tout mouvement.
Elle pénètre toutes les parties de l'univers à cause de sa [pureté,
Elle est le souffle de la puissance de Dieu,
Une pure émanation (ἀπόῤῥοια) *de la gloire du Dieu tout-puissant.*
Aussi rien de souillé ne peut tomber sur elle.
Elle est le resplendissement (ἀπαύγασμα) *de la lumière éternelle*
Le miroir sans tache de l'activité de Dieu
Et l'image (εἰκών) *de sa bonté.*
Étant unique, elle peut tout;
Restant la même, elle renouvelle toutes choses [saintes]
Et à travers les âges, elle se répand dans toutes les âmes

Puis, après une description des recherches faites par le sage pour obtenir cette épouse au-dessus de tout, la sagesse, VIII, 2-21, vient cette prière admirable demandant à Dieu d'envoyer la sagesse assise près de son trône, *ut mecum sit et mecum laboret; scit enim illa omnia et intelligit*, IX, 1-12.

« Il est difficile de pousser plus loin, sans parler comme saint Jean, le caractère personnel de la sagesse incréée. » Touzard, *loc. cit.*, p. 152. On lira dans Scheeben, *op. cit.*, p. 551, un très bel exposé de cette admirable gradation d'images qu'emploie le sage aux versets 25 et 26, cherchant toujours quelque chose de moins matériel à la fois et de plus consistant dans les émanations créées. Voir aussi Origène, *De principiis*, l. I, c. II, n. 8 sq., *P. G.*, t. XI, col. 136 sq. On sait que l'Épître aux Hébreux, I, 3, pour décrire l'origine éternelle du Fils de Dieu, ne trouva rien de mieux que de citer Sap., VII, 26, *cum sit splendor gloriæ et figura substantiæ ejus*. Cf. Col., I, 15.

Dans le même livre, il faut noter encore quelques textes. En elle-même, la sagesse est un « esprit », I, 6; IX, 17, et tout le c. Ier, où sagesse, Esprit de sagesse, Esprit du Seigneur, Esprit-Saint semblent identifiés; elle est assise près du trône de Dieu, IX, 4. Dans le monde elle est le principe d'œuvres multiples à allure personnelle; elle est l'ouvrière de tout ce qui existe, VII, 21; VIII, 6; comme elle peut tout, VII, 27, elle dispose tout avec douceur atteignant avec force d'une extrémité du monde à l'autre, VIII, 1; elle choisit parmi les œuvres de Dieu, VIII, 4; enfin elle sanctifie, guide dès les temps anciens le peuple saint d'Israël, c. X.

Conclusion. — Il ne peut y avoir de génération en Dieu que dans l'ordre intellectuel; la fécondité divine qui fait un Fils de Dieu doit donc être cherchée dans cet ordre où l'intelligence conçoit, enfante la science et la sagesse. Et c'est pourquoi, sans révéler clairement aux Juifs le mystère de son Fils, Dieu dirige leur contemplation vers les origines de sa sagesse. Même dans les derniers livres sapientiaux pris en eux-mêmes, il faut reconnaître, en effet, que le relief d'une double personne vivante en Dieu n'est pas complètement net et clair. Cf. Lebreton, *op. cit.*, p. 118; J.-B. Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament*, 5e édit., Paris, 1908, t. II, p. 410; Franzelin, *De Deo trino*, 3e édit., p. 112, Ad. Tanquerey, *Synopsis theol. dogm. spec.*, 12e édit. Paris, 1909, t. I, p. 418; F. Prat, art. *Logos*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col. 325. Cependant il y a en eux plus que de la poésie humaine, nous l'avons remarqué; plus que du raisonnement humain. En effet, la conception de la sagesse, que nous venons d'étudier, n'est pas née du besoin d'intermédiaires que les Juifs éprouvèrent alors en face de leur Dieu de plus en plus transcendant (explication courante et certaine d'après Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3e édit., t. III, p. 380), car ce besoin se fit sentir dans la spéculation juive extracanonique, mais non dans nos livres canoniques. Cf. Lagrange, dans la *Revue biblique*, 1908, p. 495-496; J. Felten, *loc. cit.* En particulier les développements du livre de la Sagesse ont dû être influencés, mais non causés par la philosophie platonicienne ou stoïcienne. *Revue biblique*, 1907, p. 87-93. C'est donc Dieu qui peu à peu éleva la pensée religieuse de son peuple de la sagesse humaine soit spéculative (connaissance

certaine par les causes les plus profondes), soit morale (et alors concrétisée dans la loi mosaïque qui enseignait l'ordre de la fin dernière éternelle), à la sagesse divine. Celle-ci est la sagesse suprême spéculative et pratique, connaissance parfaite de tout, puisque idéal et archétype éternel de tout, et en même temps science et providence parfaite dirigeant tout, peuples et individus, vers la fin dernière de l'ordre divin. Cette sagesse divine est un attribut essentiel de Dieu; mais, en outre, par une raison qui nous est absolument incompréhensible, il y a une émanation consubstantielle, engendrée en Dieu parallèlement pour ainsi dire à la sagesse absolue, qui constitue la sagesse hypostase. Le Nouveau Testament et la théologie nous en expliqueront quelque peu la nature; les derniers sages inspirés de l'Ancien Testament en ont entrevu la mystérieuse génération. Cf. J.-B. Pelt, *op. cit.*, p. 408-410.

2. *La parole divine et les relations entre la sagesse, la parole, le Fils de Dieu, le Messie et l'ange de Jahvé.* — *a*) En Dieu, il n'y a pas de distinction entre la volonté et la puissance exécutive. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XXV, a. 1. Dieu veut et ce qu'il veut est fait. Un ordre, *imperium*, s'exprime parmi nous par la parole; c'est donc une métaphore courante pour exprimer l'efficacité immédiate d'une volonté de dire : il dit et ce fut fait. Cette métaphore, qui n'est plus vraie de nul autre que de Dieu, lui est appliquée fréquemment par les livres inspirés : Gen., I, 3 sq.; Ps. XXXII, 6-9 : *Verbo Domini cæli firmati sunt, et spiritu oris ejus omnis virtus eorum..., ipse dixit et facta sunt...* CXLVIII, 8; Ose., VI, 5; Ezech., XXXVII, 4; Eccli., XLII, 15; XLIII, 26; cf. XLVIII, 3; Sap., IX, 1.

Cette métaphore devient plus hardie, lorsque la parole efficace de Dieu est représentée comme un messager de ses ordres, Is., IX, 7; Ps. CVI, 20; CXLVII, 15-18; Zach., V, 1-4, et surtout Is., LV, 11; Sap., XVIII, 15-16, où la métaphore plus soutenue devient prosopopée: *Cum nox in suo cursu medium iter ageret, omnipotens sermo tuus, de cælo a regalibus sedibus, durus debellator, in mediam exterminii terram prosilivit* (il s'agit de la dixième plaie d'Égypte) et cette parole d'extermination est représentée « remplissant tout de mort, atteignant le ciel et se tenant sur la terre. »

Il n'y a sans doute en tout cela que des figures de langage, tout au plus des personnifications, non des hypostases.

Cependant la parole de Dieu semble quelquefois très intimement rattachée à la sagesse, décrite plus haut, comme dans Eccli., I, 5 (s'il est authentique) : « la source de la sagesse, c'est la parole de Dieu au plus haut des cieux; » XXIV, 3 : « Je suis sortie de la bouche du Très-Haut; » surtout dans Sap., IX, 1-4, 10; XVIII, 14-15. Le premier texte dit :

> Dieu des Pères.... Seigneur de miséricorde,
> Qui avez fait l'univers par votre parole
> Et qui par votre sagesse avez établi l'homme,
> Donnez-moi la Sagesse, assise près de votre trône,

et le second texte, déjà donné plus haut, représente la parole venant elle aussi des trônes royaux du ciel, ἀπ' οὐρανῶν ἐκ θρόνων βασιλείων. On ne peut nier ici un enchaînement remarquable de textes : Prov., VIII, en parlant des origines de la sagesse, se référait à la parole créatrice de la Genèse; à sa suite, de plus en plus clairement, l'Ecclésiastique et la Sagesse développent cette orientation que reprendra saint Jean exposant sa théologie du Logos, les yeux fixés, lui aussi, sur la première page de la Genèse. Cf. Th. Calmes, *Étude sur le prologue du quatrième Évangile*, dans la *Revue biblique*, 1900, p. 18-19.

b) *Sagesse* et *filiation divine* sont à leur tour, bien que plus obscurément, mises en regard dans quelques textes : Prov., VIII, 22-31, voir plus haut; et plus explicitement dans ce chapitre récent, XXX, 2-4, constitué par les paroles d'Agur : « Je n'ai pas appris la sagesse, et je ne connais pas la science du saint; qui monte au ciel et qui en descend? qui a recueilli le vent dans ses mains?... qui a affermi toutes les extrémités de la terre? quel est son nom et quel est le nom de son fils? » Les Septante ont mis ici « le nom de ses fils », mais sans doute par crainte des païens. Cf. Lagrange, dans la *Revue biblique*, 1908, p. 496. Le judaïsme inspiré semble donc avoir conduit jusqu'à la doctrine de la filiation intellectuelle ses élévations sur la sagesse divine; peut-être seulement après que le terme de Logos, masculin en hébreu, *dâbâr*, fût devenu plus en vue que celui de sagesse, *ḥokmâh*, qui est du féminin et s'identifie plus difficilement avec « fils ».

c) Ce fils de Dieu, parole, sagesse, a-t-il été rapproché du Messie, fils lui aussi tout spécial de Dieu? Les textes n'en gardent pas la trace; il ne semble donc pas qu'alors « la théologie de la sagesse ait enrichi le messianisme et se soit combinée avec lui. » J. Lebreton, *op. cit.*, p. 125. Cependant on peut noter avec Scheeben, *op. cit.*, p. 540, que la sagesse apparaît dans les Proverbes en reine à côté du Dieu créateur, et reine parce qu'elle est engendrée de Dieu, comme le Messie au ps. II; dans l'Ecclésiastique, en prêtresse, comme le Messie au ps. CIX; enfin dans la Sagesse, en épouse intime des âmes, comme le Messie au ps. XLIV.

d) Pour revenir brièvement sur l'ange de Jahvé, les diverses notions précédentes se sont-elles synthétisées au moins indirectement par une fusion mutuelle avec celle du *male'âk Jahwe*? M. Lepin le soutient, *Jésus, Messie et Fils de Dieu d'après les Évangiles synoptiques*, 3e édit., Paris, 1906, p. 49-50; il est combattu par le P. Lagrange, *Revue biblique*, 1908, p. 497-499, et à la vérité les deux rapprochements de textes invoqués sont trop insignifiants : Sap., X, 17, et Exod., XIV, 19 (cf. plutôt Exod., XIII, 21; Num., X, 34; XIV, 14); Sap., XVIII, 15, et Ps. XXXIII, 8; XXXIV, 5, 6; II Reg., XIX, 35 (cf. plutôt Exod., XII, 29).

Comme conclusion générale, nous concéderons à M. Lepin, *op. cit.*, p. 54, qu'avec des lumières spéciales ces âmes d'élite qui n'ont pas d'histoire parce qu'elles n'appartinrent à aucune école ou secte bruyante, mais qui durent cependant exister en Israël, sans parler des auteurs inspirés eux-mêmes, purent soupçonner le sens profond des textes, le sens *réel* de l'Esprit-Saint, soupçonner donc dans le Messie attendu une nature transcendante divine avec la seule filiation proprement dite qu'on puisse concevoir en Dieu : celle de l'intelligence, de la parole-sagesse, et ainsi entrevoir, « dans un demi-jour mystérieux, le Verbe de Dieu fait homme et devenu le Messie. »

Mais en dehors de ces lumières extraordinaires et d'après les textes pris dans leur sens formel, il faut dire avec le P. Lagrange, *loc. cit.*, p. 497 : « Nous avons suivi deux voies et au terme de chacune d'elles se trouve un Fils de Dieu unique par le rang, le Messie et le Logos; mais l'Ancien Testament ne nous a pas fourni le point de jonction » de ces voies. L'apparition de Jésus-Christ fera la lumière et nous conduira à cet aboutissant où courent toutes les voies de l'alliance préparatoire.

Avec les commentaires et articles encyclopédiques J.-M. Lagrange, *La paternité de Dieu*, dans la *Revue biblique*, 1908, p. 493-499; J. Lebreton, *op. cit.*, p. 110-120; J. Touzard, *La religion d'Israël*, dans *Où en est l'histoire des religions?* Paris, 1911, t. II, p. 136-139, 151; Hackspill, *Études sur le milieu religieux et intellectuel*, dans la *Revue biblique*, 1901, p. 200-251; J. Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel*, 2 in-8°, Ratisbonne, 1910, t. II, p. 28-70; Corluy, *La Sagesse dans l'Ancien Testament*, dans *Compte rendu du Congrès scientif. internat. des catholiques*, 1889, p. 61-91; M. J. Scheeben, *La dogmatique*, trad. Belet, Paris, 1880, t. II, p. 539-554; P. Gontier, *Le dogme de la sainte Trinité*, in-12, Paris, 1909, p. 47-53; S. Weber, *Die Gotthelt Jesu in den alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte*, dans *Jesus Christus*, Fribourg-en-Brisgau, 1908, p. 48-67.

5° *La théologie juive palestinienne.* — La pensée religieuse juive, à partir des livres inspirés, s'est développée sous des influences purement humaines. Cf. Hackspill, *Études sur le milieu religieux et intellectuel*, dans la *Revue biblique*, 1900, p. 564-578. Il faut étudier cette évolution, parce qu'elle est utile à connaître comme point de comparaison pour le développement chrétien, et de plus, parce qu'elle est nécessaire pour l'intelligence de ce développement, qu'on le prenne dans son stade évangélique ou apostolique ou patristique primitif; le milieu de l'Évangile, du premier apostolat et des premiers travaux patristiques, est, en effet, essentiellement juif, palestinien ou helléniste. Et cela est surtout vrai de la théologie trinitaire.

Sur le sujet qui nous intéresse, la doctrine judaïque a été très étudiée et se trouve suffisamment connue; nous allons résumer les résultats acquis.

J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I, *La théologie anténicéenne*, p. 35-43; J. Lebreton, *op. cit.*, p. 134-136, 143-152, ici encore excellente étude à laquelle nous devons beaucoup; J.-M. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909; Hackspill, *Revue biblique*, 1901, p. 200-215, 377-384; R. Travers Herford, *Christianity in Talmud and Midrasch*, Londres, 1903; V. H. Stanton, *The Jewish and the Christian Messiah*, 1886; J. Drummond, *The Jewish Messiah*, 1877; P. Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tubingue, 1903; W. Bousset, *Die Religion des Judentums im Neutest. Zeitalter*, 2e édit., Berlin, 1906; W. Baldensperger, *Die messian. apokalypt. Hoffnungen des Judentums*, 3e édit., Strasbourg, 1903; L. Gry, *Les Paraboles d'Hénoch et leur messianisme*, Paris, 1911; *Le Messie dans le Targum des prophètes*, Lausanne, 1911, etc., sans oublier les histoires générales de Schürer, t. II, § 29; J. Felten, *loc. cit.*; F. Weber, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften*, 2e édit., Leipzig, 1897, etc., et les articles encyclopédiques nombreux.

On s'accorde à donner comme une des principales caractéristiques de la théologie judaïque, à partir surtout de la domination grecque, un sentiment plus profond et de plus en plus accentué de la transcendance de Dieu. Par réaction, sans doute, contre le polythéisme trop humain des Hellènes, les Juifs affirment ardemment le monothéisme et la sublimité de la divinité infiniment séparée de la créature. Bien que Dieu soit plutôt conçu plus éloigné de l'homme que plus divin, cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 52-53, cette tendance, en soi, était excellente. Sous diverses influences qu'on ne peut analyser ici, la pensée juive en tira malheureusement sa théorie d'intermédiaires divers destinés à relier la créature et le créateur, ou au moins celle de divers substituts du Nom devenu ineffable. Par contre, le relief de l'hypostase distincte, sagesse divine engendrée, diminuait et s'effaçait.

D'une façon générale, la théorie des puissances intermédiaires se développa surtout à Alexandrie, celle des substituts dans le judaïsme palestinien; nous ne parlons maintenant que de celui-ci. On a souvent exagéré la portée de ces diverses conceptions au point de vue trinitaire, spécialement en ce qui concerne le Fils de Dieu; essayons de mettre les choses au point.

1. *Puissances intermédiaires.* — On trouve déjà des traces de cette conception dans le livre des *Testaments, Testament de Juda*, XXV, 1, 2 (IIe siècle avant Jésus-Christ), de même dans *Mekilta* sur Exod., XX, 23; *Khagiga*, 12 *a*, du Talmud de Babylone (textes dans J. Lebreton, p. 134, 135). Mais au fond en Palestine on ne perdit pas le dogme de l'influence immédiate de Dieu sur le monde et les intermédiaires rarement nommés furent plus nominaux que réels. Cependant, d'une manière semblable, on distingua comme le côté extérieur de l'influence divine, sa parole, sa présence glorieuse (*Chekina*), son nom, et le côté intérieur immanent de la divinité laissé dans le mystère. Ce point de vue, notons-le, éloignait les Juifs de la théologie trinitaire; mais il les tenait plus dans la vraie théodicée que les plus ou moins réels intermédiaires de la spéculation alexandrine. Ce ne fut que très tard que les rabbins du Talmud, par opposition précisément à l'alexandrinisme et au gnosticisme aux nombreux éons, inventèrent le *Métatrôn*; celui-ci n'a d'ailleurs rien de divin; c'est tout simplement le premier ange, la première créature assise sur le premier trône inférieur à celui de Dieu. Voir Talmud de Babylone, *Sanhedrin*, 38 *b*; Talmud de Jérusalem, *Ta 'anith*, 65 *b*; *Mekilta*, 45 *b*, etc.; cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 224-228, 296-300; J. Lebreton, p. 151; Herford, *op. cit.*, p. 287; F. Weber, *op. cit.*, p. 178-180.

2. *Substituts du nom divin.* — On a parfois considéré la *Memra* ou la *Chekina* judaïques comme des intermédiaires divins dans le genre de la Sagesse des livres canoniques, voir Tixeront, *op. cit.*, p. 36, 37; M. Lepin, *op. cit.*, p. 49; Hackspill, *Revue biblique*, *loc. cit.* on s'accorde maintenant à n'y voir plutôt que de simples substituts du nom divin.

a) La *Memra* (מֵימְרָא, forme emphatique de מֵימְרָ = parole). Voir spécialement Lebreton, *op. cit.*, p. 145-148; Hackspill, *Revue biblique*, 1902, p. 59 sq.; Weber, *op. cit.*, p. 180-184; M. Ginsburger, *Die Anthropomorphismen in den Targumim*, Brunswick, 1891, p. 7-20; Kohler, art. *Memra*, dans *The Jewish encyclopedia*.

Les targums, dont la rédaction définitive est tardive (IIIe-Ve siècle après Jésus-Christ), nous renseignent cependant sur la pensée judaïque plus ancienne (Ier siècle après et même avant Jésus-Christ). Cf. E. Mangenot, *Dictionnaire de la Bible*, t. V, col. 1996-2008. Or ils nous parlent sans cesse de la *Memra Jahwé*, parole de Jahvé. Il semble qu'elle intervient chaque fois que Jahvé exerce un acte qui n'est pas jugé assez divin. Dans les métaphores corporelles, au lieu de la bouche, de la voix, de la main... de Dieu, on lit : la bouche, la voix, la main... de la Memra Jahvé, par exemple, Onkelos, Deut., IV, 33; V, 21; Exod., XXXIII, 22; Jonathan, Is., I, 16; XXX, 27, 33; I Reg., VIII, 15; XX, 36. De même, dans les métaphores désignant des passions humaines; par exemple, Onkelos, Lev., XXVI, 30; Gen., VI, 6; Jonathan, II Sam., XXII, 16; I Sam., XV, 10-35, au lieu de « Je me repens, » « ma Memra se repent. » La Memra est encore comme une médiatrice; on jure par elle (Onkelos, Gen., XXI, 23 XXII, 16; XXIV, 3); on se convertit à elle (Jonathan Is., XLV, 22); Abraham crut en elle (Onkelos, Gen., XV, 6); c'est elle qui secourt (Onkelos, Gen., XXI, 20; XXVI, 24, 28; XXVIII, 20, etc.); le pacte de l'alliance se fait avec elle (Onkelos, Gen., XVII, 10); elle remplit le rôle de créateur, de souverain juge (Jonathan, Is., XLV, 12); évidemment c'est la Memra Jahvé qui a protégé, guidé, etc., les patriarches, le peuple, les prophètes (Onkelos, Gen., VI, 6-7; VII, 16; XV, 1-6, etc.). On trouvera, dans les références indiquées, ces textes et d'autres encore; voir un résumé systématique dans L. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, Paris, 1911, p. 26-28. Les targums de Jonathan et de Jérusalem mettent parfois, à la place de Memra, *Dibbura*, qui a le même sens.

b) La *Chekina* (שכינה = demeure). Voir spécialement Lebreton, *op. cit.*, p. 148-151; L. Blau art. *Shekinah*, dans *The Jewish encyclopedia*; Weber, *op. cit.*, p. 185-190; E. Landau, *Die dem Raume entnommenen Synonyma für Gott in der neu-hebraischen Litteratur*, Zurich, 1888, p. 47-56; H. Hulsius, *Dissertatio de Schechinah*, dans B. Ugolino, *Thesaurus antiquitatum*, t. XXIV, p. CLXXI-CCVI. Weber, *loc. cit.*, et à sa suite Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentliche Theologie*, t. I, p. 57, avaient voulu voir une différence entre la Memra et la Chekina. La vérité, communément reconnue, est que la Chekina remplit dans le Talmud et le Midrasch absolument le même rôle que la Memra dans les targums; on peut s'en convaincre par les textes suivants : *Mekilta*, sur Exod., XII, 41; XV, 2 : la Chekina accompagna les Israélites dans leurs diverses pérégrinations; Exod., XIII, 19 : la Chekina ensevelit Moïse, XX, 24, etc. Les targums connaissaient déjà la Chekina, Onkelos, Exod., XXXIII, 14, 15, 20 : « Ma Chekina ira; » « tu ne peux voir la face de ma Chekina... »; bien plus, dans des phrases parallèles, le targum de Jérusalem, Lev., XXVI, 12, identifie les deux termes; de même, Num., X, 36 : « Reviens vers nous Memra de Jahvé et fais habiter parmi le peuple la splendeur de la Chekina. » Cf. A. Fr. Gfrörer, *Das Jahrhundert des Heiles*, Stuttgart, 1838, t. I, p. 301-320. On pourrait en conséquence admettre la remarque de Kohler, *loc. cit.*, qui attribue chez les talmudistes l'abandon de la Memra, remplacée par la Chekina, à la controverse chrétienne : la Memra, au moins verbalement, était trop semblable au Logos divin.

c) *Autres expressions.* — Memra et Chekina ne sont d'ailleurs pas les seuls substituts divins trouvés par les rabbins. Ils disent encore, moins fréquemment, *la Gloire*, Onkelos, Gen., XXXV, 13; Exod., XXIV, 16, 17; XXIII, 18-22; Is., XL, 5; Ezech., III, 23, etc.; cf. Ginsburger, *op. cit.*, p. 20; *le Lieu*, cf. Landau, *op. cit.*, p. 30-45; *le Ciel*, cf. *ibid.*, p. 14-30, et enfin dans le même auteur, p. 6-10, une liste de 57 expressions qui servirent à désigner Dieu, par exemple, *la Voix*, *le Nom*, cf. Is., LIX, 19; Ps. CI, 16; Exod., XXIII, 21; *la Face*, cf. Exod., XXXIII, 14; Deut., IV, 37; Lam., IV, 16.

En résumé, tous ces termes ne sont que des circonlocutions pour désigner Dieu. On n'ose plus nommer Jahvé, qui est ineffablement transcendant; on cherche des synonymes laissant dans l'ombre du cas indirect Jahvé lui-même et son action divine; « on prononce la parole (ou la Chekina, etc.), mais on pense Dieu. » Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1898, t. I, p. 188. Il n'y a donc pas du tout là d'hypostase distincte ni divine ni créée (intermédiaire); pas même d'attribut personnifié; par conséquent, on ne peut voir là un pendant, un précédent des théories du Logos alexandrin (intermédiaire philosophique), ou *a fortiori* du Logos chrétien (hypostase divine distincte incarnée). Le vocabulaire est semblable, il faut cependant le remarquer, et il est suggestif à ce point de vue le rapprochement que fait Dalman, *op. cit.*, p. 189, à propos de Joa., I, 14 : Le *Logos* (= Memra) s'est fait chair — et il a *habité* (ἐσκήνωσεν = *chekineta*) parmi nous — et nous avons vu *sa gloire* (= *yeqara*) : « les trois principaux substituts divins sont ainsi incarnés en Jésus; d'ailleurs certainement avec une signification qui contredit leur sens original. »

3. *Attributs divins personnifiés.* — Déjà avant Philon, le judaïsme orthodoxe avait distingué en Dieu la miséricorde et la justice, la puissance de bienfaisance et celle de justice, Jahvé et Élohim. J. Lebreton, *op. cit.*, p. 136, n. 3, cite *Sifre*, 71 *a*, sur Deut., III, 24 : « quand Dieu est appelé Jahvé, il agit avec miséricorde; quand il est appelé Élohim, il agit avec justice. » *Pesikta*, 149 *a*, 164 *a*; *Berechith rabba*, 12, 15; *Mekilta*, sur Exod., XIV, 19; XV, 2; targum du ps. LVI, 11. Cf. Dalman, *Der Gottesname Adonaj*, p. 59; Weber, *op. cit.*, p. 154. La distinction fut même accentuée jusqu'à donner les deux sièges de Dan., VII, 9 sq., aux deux puissances citées, du moins après une fameuse discussion entre rabbi Aqiba et rabbi José le Galiléen; le premier avait d'abord donné les deux mêmes sièges l'un à Dieu, l'autre à David (au Messie); mais cela était évidemment trop favorable aux *Minim* (hérétiques), c'est-à-dire aux chrétiens. Le Talmud a gardé encore le souvenir de quelques autres controverses sur cette distinction des deux puissances en Dieu, controverses évidemment influencées par la préoccupation chrétienne et résolues par des subtilités rabbiniques puériles, par exemple, sur Ps. XXII, 1; Amos, IV, 3; Exod., XXIV, 1, etc.; mais les souvenirs sont brefs; le silence était plus facile. Cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 224-228, 296-300; Herford, *op. cit.*, p. 261 sq.; M. Friedlander, *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu*, Berlin, 1905, p. 186; G. Hœnnicke, *Der Minäismus*, dans *Das Judenchristentum in I und II Jahrhunderten*, Berlin, 1908, p. 381-400.

Il n'est pas étonnant dès lors que la sagesse divine ait perdu de plus en plus ce relief hypostatique que lui avaient donné les livres sapientiaux canoniques. Le judaïsme ne voit bientôt plus que la sagesse participée aux hommes dans la loi. Cf. Eccli., I, 5; Bar., IV, 1; par exemple, *Testam. Levi*, XIII, 2 (cf. J. Lebreton, *op. cit.*, p. 144, n. 3); *Berechith rabba*, sur Gen., I, 1, etc.; autres textes dans F. Weber, *op. cit.*, p. 197, 198. De l'ancienne doctrine de la sagesse divine on trouve pourtant des traces dans Hénoch, XLII : « La sagesse n'a pas trouvé de lieu où elle pût habiter, aussi sa demeure est dans les cieux. La sagesse est sortie pour habiter parmi les enfants des hommes, et elle n'a pas trouvé d'habitation; la sagesse est revenue en son séjour et s'est fixée au milieu des anges... Et l'injustice alors s'est établie parmi les hommes; » de même Hénoch slave, XXX, 8, interprète Gen., I, 26 : « Dieu dit : Faisons l'homme, » comme le feront beaucoup de Pères : « Dieu dit : J'ordonnai à ma sagesse de faire l'homme. » Cf. XXXIII, 4.

4. *Le Messie.* — Soit l'apocalyptique judaïque, soit le pharisaïsme rabbinique s'occupèrent beaucoup du Messie, mais pour décrire sa venue et ses fonctions plus que sa nature. Cf. Lebreton, *op. cit.*, p. 151, 152; Lagrange, *op. cit.*, p. 74-98, 132-135, 213-228, 296-300; Tixeront, *op. cit.*, p. 37-43; Lepin, *op. cit.*, p. 37-54.

a) La nature du Messie, de plus en plus on l'éloigne de la divinité transcendante. On lui attribue, il est vrai, une certaine *préexistence* ou mieux une certaine existence céleste avant son apparition sur la terre; cela sans doute d'après Mich., V, 2; Dan., VII, 13, 14. Mais cette préexistence parfois ne semble qu'idéale; par exemple, Targum de Michée, V, 2, qui, au lieu de « celui dont les origines sont, » met : « celui dont le nom a été prononcé dès l'origine... » Cf. Targum de Zacharie, IV, 7. Le plus souvent cependant il s'agit sans doute de préexistence réelle : Hénoch, XLVIII, 3-6; XLVI, 1-2; XXXIX, 6 sq.; XLV, 3 sq.; LXII, 7, cf. L. Gry, *Les Paraboles d'Hénoch et leur messianisme*, Paris, 1911; IV Esdr., XII, 32; XIII, 24, 52; XIV, 9; cf. Joa., VII, 27; la traduction des Septante a même parfois accentué dans ce sens le messianisme de plusieurs psaumes. Voir plus haut, col. 2362, avec l'article cité du P. Lagrange. Mais ce qui diminue la valeur de ces textes, ce sont d'abord des craintes fondées d'interpolations chrétiennes, cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 93-94; et surtout c'est l'extension de cette théorie de la préexistence (préexistence idéale ou antérieure à

l'existence réelle) à tous les objets des grands desseins de Dieu : la loi, Moïse, les patriarches, la Jérusalem messianique, etc. Cf. Apocalypse de Baruch, IV, 2-6; *Bereschith rabba*, VIII, 2; *Assomption de Moïse*, I, 14; prière de Joseph dans Origène, *In Joa.*, II, 25, *P. G.*, t. XIV, col. 168; IV Esd., X, 44-59; Hénoch, LIII, 6; XC, 28, 29, etc. En tout cas, cette préexistence ne semble pas avoir été conçue comme éternelle; le texte isolé d'Hénoch, XLVIII, 6, est peut-être interpolé, cf. Dalman, *op. cit.*, p. 107; Lepin, *op. cit.*, p. 39, et Tryphon (peut-être l'illustre rabbi Tarphon de Lydda, cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 299, n. 1) la déclare insensée, impossible; S. Justin, *Dial. cum Tryphone*, 8, 48, 49, cf. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I, p. 755 sq.; Dalman, *Die Worte Jesu*, t. I, p. 245 sq.; J. Lebreton, *Études*, 1908, t. CXIV, p. 730.

b) *Le roi d'Israël.* — D'après son excellence intime, le Messie est appelé l'Élu, le Fils de l'homme, le Fils de David, le Christ, le Christ du Seigneur, etc. : titres messianiques que nous n'avons pas à étudier ici et dont nous noterons seulement la portée évidemment plus qu'eschatologique. Mais Dieu l'appelle aussi *mon fils*, *Testament de Léoi*, XVIII, 2-14 (magnifique psaume malheureusement interpolé, comme les textes suivants d'ailleurs); *de Juda*, XXIV, 1-6; *de Dan*, V, 13; *d'Aser*, VII, 3 (cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 74-76); *Hénoch*, CV, 2, 5 (cf. F. Martin, *Le livre d'Hénoch*, Paris, 1906, *introd.*, p. XXXVIII); *Oracula sibyllina*, III, 772 (cf. Alexandre, *Orac. sibyll.*, Paris, 1856, t. II, p. 474; Lagrange, *op. cit.*, p. 82 sq.); IV Esd., XIII, 32, 37, 52; XIV, 9; VII, 28, 29; *Psaumes de Salomon*, XVII, 23, 36; XVIII, 6, 8. En tout cas, de nouveau, rien de clairement divin n'apparaît dans ces passages et il faut répéter ici qu'être appelé par Dieu « mon fils » (cf. Ps. II) n'équivaut pas à être appelé « Fils de Dieu »; le fameux vers sybillin cité plus haut et qui appelle le Messie υἱὸν... μεγάλοιο θεοῖο, contre le contexte, a été interpolé; il faut, à la place de υἱόν, ναόν, ou νηόν ou οἶκον (maison). Il reste qu'il y a quelque chose de mystérieux dans ce fils; c'est « un être surnaturel, sans analogie au monde, » F. Martin, *op. cit.*, p. XL, et que le titre « fils de Dieu » n'était pas une appellation messianique courante au début de l'ère chrétienne, comme on l'a plusieurs fois répété, surtout dans le camp rationaliste, par exemple, Loisy, *L'Évangile et l'Église*, p. 42, 56-57; cf. Origène, *Contra Celsum*, l. I, 49, *P. G.*, t. XI, col. 753.

Avec l'esprit constaté plus haut, le pharisaïsme rabbinique devait éloigner de plus en plus son Messie de la divinité; il se consume en recherches fatigantes et puériles sur tous les noms qu'on peut lui donner d'après la Bible, sauf sur ceux qui ont quelque chose de transcendant. Cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 213-218. Le Messie n'est qu'un homme, homme à dignité surnaturelle, mais à nature purement humaine : voilà le dernier mot du judaïsme sur le Messie; « jamais les Juifs n'ont rêvé d'un Messie qui fût Dieu, » Tixeront, *op. cit.*, p. 43, et Tryphon disait encore : « Nous tous, nous attendons un Christ qui sera un homme d'entre les hommes. » S. Justin, *Dial. cum Tryphone*, 49, Otto, t. II, 164. Mêmes témoignages dans saint Hippolyte, *Philosophoumena*, IX, 30, *P. G.*, t. XVI, col. 3416; Origène, *Contra Celsum*, l. I, 49; l. IV, 2, *P. G.*, t. XI, col. 753, 1029, ou *Die griechischen christlich. Schriftsteller*, t. I, p. 100-101, 275. Les âmes d'élite, dont nous avons parlé plus haut, n'ont donc pas été surélevées au-dessus de la mentalité générale par la théologie des savants de leur peuple, mais par la méditation des textes inspirés et par la grâce.

6° *La philosophie gréco-judaïque alexandrine.* — Les doctrines des Juifs hellénistes, c'est-à-dire, en fait, de l'école d'Alexandrie, la seule qui nous soit bien connue et sans doute la seule historiquement importante, sont encore plus intéressantes à connaître que celles des Juifs de Palestine au point de vue de la théologie trinitaire, sinon du messianisme : la première spéculation patristique en subit, en effet, une profonde influence.

La pensée du messianisme est très effacée chez Philon, Lagrange, *op. cit.*, p. 28-36, comme chez Josèphe. *Ibid.*, p. 1-28. Un texte du premier, *De exsecratione*, IX, édit. Cohn, p. 165, parle bien d'une apparition messianique « plus divine qu'il n'est dans la nature humaine; » mais supposé qu'il s'agisse là du Messie personnellement et non d'une colonne de feu ou autre phénomène semblable, Schürer, *Geschichte*, 4e édit., t. II, p. 602, l'expression n'est pas très significative dans la bouche de Philon.

Il en est autrement des spéculations sur Dieu et les puissances intermédiaires, surtout sur le Logos, qui occupèrent le centre de la philosophie gréco-judaïque. A l'importance du sujet a répondu l'importance des recherches et des études; la bibliographie du sujet est immense. Après une période d'errements et d'obscurités, la lumière semble suffisamment faite, du moins sur les grandes lignes de ce mystérieux Logos grec et philonien en lui-même et dans ses rapports avec la théologie chrétienne; entre autres, on trouvera une excellente mise au point en même temps qu'une étude très documentée et très compréhensive dans J. Lebreton, *op. cit.*, p. 1-73 (le milieu hellénique et le logos philosophique grec); p. 153-205 (le judaïsme alexandrin, Dieu, les Puissances, le Logos); nous n'aurons guère qu'à résumer ce beau travail qu'on contrôlera d'ailleurs par des bibliographies détaillées sur chaque point important de notre question.

1. L'alexandrinisme juif étant un composé syncrétiste de judaïsme et d'hellénisme, et le judaïsme, soit canonique, soit extra-canonique, nous étant déjà connu, il nous reste à décrire de l'hellénisme les notions qui nous intéressent.

a) Nous ne dirons rien de la mythologie païenne avec ses triades si aimées des anciens traditionalistes, voir Migne, *Dictionnaire des religions*, art. *Trinité*, t. IV, col. 938-948; rien des mythes particuliers où l'on crut voir des traces du Verbe divin, par exemple, Minerve-Athénée sortant de la tête de Jupiter, Denis, *Histoire des théories et des idées morales de l'antiquité*, Paris, 1856, t. II, p. 229; rien non plus de l'apothéose des empereurs ou du culte d'Auguste qui, pour quelques modernes rationalistes, seraient la vraie source, plus ou moins totale, de l'idée de la divinité du Christ et par suite de la Trinité. Harnack, *Dogmengeschichte*, 4e édit., t. I, p. 136 sq.; P. Wendland, Σωτηρ, dans *Zeitschrift für neutest. Wissenschaft*, t. V (1904), p. 335-353; M. Goguel, *L'apôtre Paul et Jésus-Christ*, Paris, 1904, p. 246, etc.; cf. Lebreton, *op. cit.*, p. 9-18. Il faut, spécialement pour faire ce dernier rapprochement, interpréter les faits à contresens, en oubliant totalement ce qu'était la divinité pour un Juif et pour un païen des premiers siècles et en ignorant encore plus l'histoire pour la même époque et des Juifs et des chrétiens. Cf. E. Clemen, *Religiongeschichtliche Erklärung des N. T.*, p. 265; G. A. Deismann, *Licht von Osten*, p. 275; H. Lietzmann, *Der Weltheiland*, p. 32 sq.

b) La philosophie grecque du Logos présente plus d'intérêt. Vers le début de l'ère chrétienne, il y avait dans le monde gréco-romain deux courants de philosophie religieuse : le monisme matérialiste stoïcien et le dualisme néo-pythagoricien et néo-platonicien; tous deux eurent leur théorie du Logos et influencèrent celle du judaïsme alexandrin.

a. Logos d'Héraclite et des stoïciens. — Héraclite avait déjà parlé du feu vivant, éternel, intelligent, dieu immanent au monde, logos ou raison qui le guide et loi qui le gouverne, principe donc à la fois matérialiste, panthéiste et intellectualiste de l'unique et éternel devenir.

Deux siècles après Héraclite, le Portique ressuscita la philosophie du feu divin intelligent et universel artisan, πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες, πῦρ τεχνικόν. Que ce feu créateur soit intelligent : cela est rendu évident par l'ordre du monde et sa finalité, cf. tout le l. II du *De natura deorum* de Cicéron, et les travaux d'Aristote sur la φύσις sont ici largement utilisés : manifestement il y a de la raison, du λόγος dans le monde. Ce logos, les stoïciens, sans autre preuve, l'affirment panthéiste, immanent au monde, principe et donc vie, lien, unité, vérité, loi physique et morale, source, force de tout; c'est sous cet aspect de principe d'où tout sort qu'il s'appelle λόγος σπερματικός. Comme il évolue fatalement, il se partage en λόγοι partiels qui sont comme les membres du grand organisme cosmique (μέγα ζῶον); c'est le même principe vital intelligent, mais ici et là avec des effets divers : force minérale, ἕξις, nature des plantes, φύσις, vie animale, ψύχη, enfin dans l'homme (et dans les dieux) raison, νοῦς, et vertu, ἀρετή, complet épanouissement du logos. Dans la raison de l'homme, il faut de plus distinguer l'exercice intérieur de cette raison, λόγος ἐνδιάθετος, et son expression extérieure, λόγος προφορικός. En résumé, le logos stoïcien, c'est le principe panthéiste (et de plus matérialiste) en tant que raison, loi efficiente et finale, physique et morale de tout, fatalement produisant tout en ordre et en harmonie parfaite, cela d'ailleurs en palingénésies sans fin répétées.

Pour s'adapter à l'histoire et au peuple, le stoïcisme dut s'exprimer en termes mythologiques et c'est ainsi que le logos devint un dieu personnel, Zeus ou Cronos ou Pan ou Héraclès. mais surtout Hermès, un Hermès évidemment bien transformé. Hermès était anciennement le dieu de la parole et secondairement de la raison, de la raison humaine, le messager des dieux, donc un dieu inférieur, mais un dieu très populaire. Le changer en logos divin, raison universelle panthéiste, c'était un peu violent et il fallait de la subtilité pour voir, comme Cornutus, *Theologiæ græcæ compendium*, édit. C. Lang, Leipzig, 1881, p. 20-22, dans notre logos-raison un messager des dieux, parce qu'il est une parcelle du Logos-Zeus universel. Il est clair que cela ne dut pas avoir beaucoup de succès en dehors du clan philosophique stoïcien. Pour la foule, Hermès resta le messager, le logos-parole, intermédiaire entre la divinité et l'homme, et par là il se rapproche du logos alexandrin, parole de Dieu, autant qu'il s'éloigne du logos stoïcien, raison du monde.

Cependant une fusion se produisit à la longue; laissant dans l'ombre le panthéisme, on s'attacha à rapprocher et finalement à réunir dans le personnage d'Hermès les deux aspects de la parole et de la raison; on trouve ce travail et ces résultats dans Varron, Cornutus, pseudo-Héraclite, *Allegoriæ homericæ*, Plutarque, Sénèque, Plotin, Porphyre, etc. Cf. Lebreton, *op. cit.*, p. 58-59; S. Justin, *Apol.*, I, 21. Hermès finit donc par être le dieu du logos divin, parole et raison, intermédiaire qui gouverne et révèle, et sous cette forme encore il dut influencer l'alexandrinisme juif.

b. Courant platonicien. — Si le stoïcisme imposa à la philosophie grecque un sentiment très vif de la force intelligente (appelée par lui logos) qui gouverne chaque parcelle du monde, c'est dans le courant platonicien qu'il faut chercher la théologie qui nous intéresse.

Cependant, il faut d'abord dire qu'il n'y a pas de logos proprement platonicien. Platon n'a jamais parlé de logos divin, comme on l'a cru et répété si souvent, de Petau à E. Havet ou aux manuels de théologie même récents. Cf. Bergier, *Dict. de théologie*, art. *Trinité*, t. VIII, p. 218-228, pour l'état de la controverse sur le logos platonicien au milieu du XIXe siècle. C'est un résultat acquis de l'histoire de la philosophie grecque. Cf. Lebreton, *op. cit.*, p. 43-44; A. Aal, *op. cit.*, p. 69. La méprise si longtemps répandue fut créée et entretenue par la confusion du platonisme avec le néo-platonisme et celle-ci remonte très haut, aux premiers siècles, lorsque les néo-platoniciens, selon les mœurs du temps, écrivirent une foule de traités apocryphes signés des noms illustres de leurs maîtres, ou, plus simplement, par une exégèse complaisante surent trouver dans les ouvrages authentiques de ces maîtres la formule de toutes leurs théories. Du vrai Platon la thèse du dualisme : Dieu et matière; celle du monde des idées exemplaires, κόσμος νοητός, intermédiaire entre Dieu et la matière; celle encore de l'âme du monde et des puissances, δυνάμεις, ayant un rôle de nouveau intermédiaire, exerceront une influence réelle sur les spéculations du logos.

c. Syncrétisme alexandrin. — Aucune thèse plus que celle du logos n'a participé aux études syncrétistes, surtout alexandrines, qui marquèrent le crépuscule de l'ère ancienne et l'aurore de l'ère chrétienne. On arriva à fusionner en lui, sous forme dualiste platonicienne ou panthéiste stoïcienne, l'exemplaire ou les idées de Platon mais transportées en Dieu, l'arithmétique ou les nombres de Pythagore devenus surtout lois de l'origine des êtres (unité et dualité), enfin la physique rationalisée des stoïciens avec son logos universel; puis tout cela subit le contre-coup au point de vue religieux de la piété juive, de l'ascèse pythagoricienne et des mythes égyptiens (Thôt, Horus, Hermès Trismégiste, Isis et Osiris); de là, ces conceptions à allures si difficiles à analyser parfois, mais qu'il est inutile d'étudier ici en détail. Cf. Lebreton, *op. cit.*, p. 60-73; A. Moret, *Le Verbe créateur et révélateur en Égypte*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1909, p. 279-298; Reitzenstein, *Poimandres*.

En résumé, laissant la direction néo-stoïcienne de Chérémon, Apion, Hécatée d'Abdère, cf. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, p. 137 sq.; de Posidonius, cf. A. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa*, Berlin, 1892, p. 238-290; de Musonius, Cornutus, Sénèque, Épictète, Marc-Aurèle, cf. Lebreton, *op. cit.*, p. 69-73, peu importante ici, la conception néo-platonicienne du logos, comme elle se trouve, par exemple, dans Plutarque qui nous conduit directement à Philon, Lebreton, *op. cit.*, p. 63-68, se ramène à ceci.

Le logos stoïcien était en même temps loi intelligente et force cosmiqu fatale cela d'une façon immanente ou panthéiste. Les néo-platoniciens gardent cette conception formelle du logos, mais ils la réalisent avec un Dieu de plus en plus transcendant et dans un système dualiste. La matière éternelle, indépendante de Dieu, est seulement organisée par lui en un monde qu'ensuite il gouverne. De ce monde il a l'idée exemplaire ou le modèle intellectuel, loi de tout ce qu'il fera; cette idée de Dieu, c'est le logos divin universel, d'abord caché, puis rendu visible, Plutarque, *De Isi et Osiri*, 62; on trouve ici une des premières esquisses de la théorie du logos ἐνδιάθετος et προφορικός. La force organisatrice du monde vient aussi de Dieu, mais par des agents intermédiaires, les δυνάμεις, dont la première qui régit toutes les autres est encore le logos. Cf. Lebreton, *op. cit.*, note A, p. 437-440. Dans le monde, il y a donc la matière avec sa nature, φύσις, principe de

mal opposé à l'action organisatrice divine; et puis il y a l'influence de Dieu, du logos, des puissances, devenue force, germe, logos particulier, Plutarque, *De def. oracul.*, 29, 37; celui-ci dans chaque être combat pour l'ordre divin. Le logos finalement triomphe, mais ne gouverne pas tout et n'impose pas à la matière tout ce qu'il veut. On retrouvera ces principes dans la théologie trinitaire du gnosticisme.

Qu'est-ce en réalité que ce logos et ces puissances? Lorsque ces écrivains parlent mythologie, ils disent, à l'exemple des stoïciens, que ce sont les dieux au-dessous de Zeus ou mieux que les dieux du polythéisme ne sont pas autre chose que ce logos et ces puissances. Plutarque, *De Isi et Osiri*, 33, 50, 51, 55, 61. Lorsqu'ils parlent sans figures, décrivent-ils de vrais agents intermédiaires personnels ou des abstractions de forces, divines dans leur source, mais réalisées en dehors d Dieu dans le seul être sensible? Cela spécialement pour le logos? La chose n'est pas toujours très claire, nous ferons la même constatation chez Philon; mais de plus en plus on personnifiera ces forces divines intelligentes pour en faire un monde divin hiérarchisé de vrais intermédiaires philosophiques et religieux entre Dieu et l'homme (néo-platonisme). Cette conception rationnelle fut appliquée à la mythologie, nous l'avons dit; nous allons la voir essayer de s'appliquer aussi à la dogmatique juive (Philon), puis à la dogmatique chrétienne (gnosticisme et, dans un degré très mesuré, Pères apologistes).

J. Lebreton, *op. cit.*, p. 41-73, et trois articles dans les *Études*, 1906, t. CVI, p. 54 sq., 310 sq., 764 sq.; M. Heinze, *Die Lehre von Logos in der griechichen Philosophie*, Oldenbourg, 1872; A. Aal, *Geschichte der Logosidee in der griechichen Philosophie*, Leipzig, 1896; E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 3e édit., Leipzig, 1880, t. III; E. Caird, *The evolution of theology in the Greek philosophy*, Glascow, 1904, t. II; R. Reitzenstein, *Poimandres, Stud. zur griech. ägypt. und frühchristl. Litteratur*, Leipzig, 1904; E. Krebs, *Der Logos als Heiland*, Fribourg-en-Brisgau, 1910, et les études sur le Logos de Philon ou de saint Jean.

2. *Philon.* — Sans avoir beaucoup de génie, ni peut-être même beaucoup de talent, Philon a beaucoup écrit; il a écrit au plus beau moment de la spéculation gréco-judaïque, au moment où Jésus allait parler lui aussi en Palestine, et surtout ses ouvrages ont eu la chance de survivre à peu près seuls de cette nombreuse littérature qui naquit de l'union de la pensée juive et de la pensée grecque. De cette union Philon n'est pas le créateur, mais le principal, l'unique témoin pour nous. Or, les histoires rationalistes aiment à voir dans cette union, qui historiquement était fatale, la source première, sinon de la religion, du moins de la dogmatique chrétienne. Cf. B. Allo, *L'Évangile en face du syncrétisme païen*, Paris, 1910. De là l'importance accordée à Philon, importance toute relative comme on le voit. Dans Philon, à ce point de vue, aucune doctrine n'est plus fondamentale que celle du logos.

Pour les généralités, voir ALEXANDRIE (*École juive, École chrétienne* : le milieu, les doctrines), t. I, col. 803-809. La bibliographie de Philon et en particulier de son logos est immense; jusqu'en 1898 on trouvera un répertoire très détaillé et colossal dans E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. III, p. 487, 542; jusqu'en 1908, dans E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908 (10 pages dans l'introduction). Nous donnons ici d'abord les études les plus importantes : J. Lebreton, *op. cit.*, p. 183-205, et article des *Études*, 1906, p. 764-795; J. Drummond, *Philo Judæus or the Jevish-Alexandrian philosophy, in its developpment and completion*, 2 vol., Londres, 1888, t. II, p. 156-273 (de l'avis commun, la plus complète et la meilleure étude parue); du même, l'art. *Philo*, dans le *Dictionary of the Bible*, Extravolume, § 6, 7, p. 203-207; E. Schürer, *op. cit.*, t. III, p. 542 sq.; E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, t. III, p. 371-386; M. Heinze, *Die Lehre von Logos in der griechichen Philosophie*, Oldenbourg, 1872, p. 204-298; A. Aal, *Geschichte der Logosidee in der griechichen Philosophie*, Leipzig, 1896, p. 184-231; C. Siegfried, *Philo von Alexandrien als Ausleger des A. T.*, Iéna, 1875, p. 219-230 (ouvrage capital malgré quelques vues systématiques, dit F. Prat); Gfrörer, *Philo und die Alexandrinische Theosophie*, 2 in-8°, Stuttgart, 1831-1835, t. I, p. 168-236; Dähne, *Geschichtliche Darstellung der jüdisch. alexandrinischen Religions-philosophie*, 2 in-8°, 1834. On pourra consulter encore J. Réville, *Le logos d'après Philon d'Alexandrie*, Genève, 1877; H. Soulier, *La doctrine du logos chez Philon d'Alexandrie*, Turin, 1876; H. Bois, *Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine*, 1890; F. Horovitz, *Untersuchungen über Philons und Platons Lehre der Weltschöpfung*, Marbourg, 1900; Edw. Caird, *The evolution of theology in the Greek philosophers*, Glasgow, 1904, t. II, p. 184-209; Edersheim, *Philo*, dans le *Dictionary of christian biography*, t. IV, p. 377 sq. Enfin on trouvera de bons résumés à divers points de vue dans J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 53-56; du même, une des *Conférences apologétiques*, données à Lyon, la IXe sur *La divinité de Jésus-Christ et son origine grecque*, Paris, 1910, p. 329-336; F. Prat, *Logos*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col. 325-327; M. Louis, *Doctrines religieuses des philosophes grecs*, Paris, 1909, p. 262-267; E. Bréhier, *op. cit.*, c. II, *Le Logos*, p. 83 sq.; Martin, *Philon*, Paris, 1907, p. 75 sq.; Hackspill, *Études sur le milieu religieux et intellectuel du N. T.*, dans la *Revue biblique*, 1901, p. 379-383; on consultera enfin les études sur le Logos évangélique.

a) Philon dépend essentiellement de ses sources qui sont, avons-nous dit, le judaïsme (extracanonique palestinien, voir col. 2363 sq., et canonique, avec les deutérocanoniques sapientiaux, en particulier, Ecclésiastique et Sagesse) et l'hellénisme que nous venons d'étudier. Philon est-il plus juif que philosophe grec ou *vice versa*? Il est l'un et l'autre à peu près aussi complètement, cf. M. Louis, *loc. cit.*; M. Friedlander, *Geschichte des jüdischen Apologie*, c. VII, p. 437-499, attendu que pour lui judaïsme et hellénisme ne sont que deux formes d'une même révélation du logos. Pour trouver cette unique révélation sous ces deux formes, il suffit de savoir se servir de ce merveilleux instrument qu'est l'allégorie. Dans l'hellénisme, d'après l'ancienne opinion traditionnelle, Philon s'était surtout assimilé le platonisme, cf. Horovitz, *op. cit.*; par exemple, Eusèbe, *H. E.*, l. II, c. IV, *P. G.*, t. XX, col. 148; plus récemment on a mis surtout en relief son stoïcisme. Cf. Lebreton, *op. cit.*, p. 194-199; *Études*, 1906, p. 772-775; E. Bréhier, *op. cit.*, p. 252-259; Zeller, *op. cit.*, t. V, p. 385; Heinze, *op. cit.*, p. 238; Schürer, *op. cit.*, p. 557; A. Aal, *op. cit.*, p. 223, etc. Il faudrait dire, nous semble-t-il, que chez Philon la religion est juive avec ses vérités fondamentales sur l'âme, sur l'autre vie, sur les rapports de l'homme avec Dieu, péché, grâce, etc., surtout sur Dieu ineffablement transcendant, mais aussi très personnel, l'Infini simple, libre, immuable, toute perfection, providence, etc., cf. Lebreton, *op. cit.*, p. 159-172; chez Philon ensuite est platonicienne la métaphysique et donc la substance intime de sa pensée : spiritualisme; dualisme de Dieu (d'un Dieu universaliste et d'une transcendance métaphysique plutôt que morale) et de la matière opposée à Dieu (et pourtant créée par lui? voir CRÉATION, t. III, col. 2053); idéalisme exemplariste poussé jusqu'au dualisme du monde sensible et du monde intelligible; finalisme du bien et pour l'homme de la béatitude personnelle dans l'union avec Dieu, etc. Enfin la physique philonienne : cosmologie et psychologie des facultés, ainsi que l'éthique particulière, sont stoïciennes.

Tout cela s'applique immédiatement au logos qui est à la fois pour Philon une réalité religieuse, métaphysique, cosmologique, en un sens psychologique et

éthique. Le caractère essentiel de ce logos à tous ces points de vue, c'est qu'il est un *intermédiaire* entre la divinité transcendante et le monde et surtout l'homme. « Au degré suprême, dit Philon, *In Exod.*, II, 68, édit. Aucher, p. 516, est Dieu; au deuxième degré, le logos; au troisième, la puissance créatrice; au quatrième, la puissance royale; au cinquième, sous la créatrice, la puissance bienfaisante; au sixième, sous la royale, la puissance punissante; au septième enfin, le monde des idées, au-dessous duquel viendra le monde sensible. En sens inverse, dans les élévations de l'homme vers Dieu, il faudra parcourir les mêmes degrés, contemplant Dieu d'abord dans le monde sensible, puis dans les puissances inférieures et supérieures, puis dans le logos, enfin en lui-même. » *De confusione linguarum*, 97, édit. Mangey, t. I, p. 419; *De fuga*, 97 sq., *ibid.*, p. 560; *Legum allegoriæ*, III, 100, *ibid.*, p. 107; cf. Lebreton, *op. cit.*, p. 172-183. Ces puissances dont parle Philon et qu'assez souvent il assimile aux « démons » de la mythologie grecque et mieux encore aux anges bibliques, *De plantatione Noe*, 14, édit. Mangey, t. I, p. 331; *De somniis*, I, 141, 142, *ibid.*, p. 642, etc., sont plus souvent décrites par lui comme des forces et des idées : les idées exemplaires de Dieu (platonisme judaïsant), *De special. leg.*, I, 46-48, 329, édit. Mangey, t. II, p. 218-219, 261; *De opific. mundi*, 17 sq., *ibid.*, t. I, p. 4, etc., les forces par qui Dieu façonne le monde intelligible parfois ou ordinairement le monde sensible, particulièrement les êtres mélangés de bien et de mal (platonisme stoïcisant), *De opific. mundi*, 72, édit. Mangey, t. I, p. 16; *De confusione linguarum*, 179, *ibid.*, p. 432; *De fuga*, 69, *ibid.*, p. 556, etc.; ou enfin les forces tendues à travers le monde pour en maintenir l'harmonie (pur stoïcisme). *De confusione linguarum*, 136, édit. Mangey, t. I, p. 425; *De migratione Abraham*, 180-181, *ibid.*, p. 464, etc. D'après ces divers rôles, Philon distingue parfois deux, trois, quatre, cinq puissances; parfois il en affirme le nombre infini. Cf. Lebreton, *op. cit.*, p. 179.

b) Parmi ces puissances, la première est le logos. Nous avons vu plus haut la doctrine de la parole de Dieu développée soit dans les livres inspirés, spécialement dans le livre alexandrin de la Sagesse, col. 2369, soit dans le judaïsme palestinien (intermédiaires, Memra), col. 2374. A Alexandrie, avant Philon, de semblables spéculations avaient été poursuivies; Eusèbe nous en a transmis quelques témoignages. *Præpar. evangel.*, IX, 29, *P. G.*, t. XXI, col. 741; XIII, 12, 5, col. 1097. D'après le premier texte, qui est d'Ézéchiel le tragique, c'était le logos divin qui avait apparu à Moïse dans le buisson ardent; d'après le second, Aristobule citait comme vers d'Orphée la sentence suivante : « Le logos ancien luit avant le monde, mais il subsiste par soi et tout subsiste par lui; il circule partout et aucun des mortels ne le voit, mais lui nous voit tous deux. » Cf. Philon, *De somniis*, I, 118 sq., édit. Mangey, t. I, p. 638. Mais s'il n'en est pas le créateur, Philon acheva sans doute de systématiser cette doctrine du logos.

Le logos devint donc comme la suprême puissance. En conséquence, Philon l'appelle le premier ange, l'archange; c'est lui l'ange du Seigneur dont parle l'Ancien Testament, voir plus haut, col. 2355 sq.; les théophanies anciennes étaient non des apparitions du Dieu invisible, mais des apparitions du logos, et celui-ci est alors appelé Dieu, explique Philon en atténuant, non pas le vrai Dieu, ὁ θεός, mais par catachrèse Dieu, θεός, parce qu'il représente Dieu. *De somniis*, I, 228-239, édit. Mangey, t. I, p. 655-656; *De fuga*, 5, *ibid.*, p. 547; *De cherubim*, 3, *ibid.*, p. 139; *De fuga*, 101-105, *ibid.*, p. 564; *Quis divin. rer. hæres*, 201-205, *ibid.*, p. 501.

a. A la manière platonicienne, le logos, par rapport au monde, est une idée exemplaire, mais l'exemplaire total du monde, et donc la synthèse, l'ensemble, le lieu, etc., et aussi la source de toutes les idées particulières (λόγοι) qui sont les modèles des différents êtres; c'est le monde tout entier à l'état intelligible pur. *De opificio mundi*, 24-25, édit. Mangey, t. I, p. 6; *De mutatione nominum*, 135, *ibid.*, p. 598; *De fuga*, 12, *ibid.*, p. 547. Par conséquent, par rapport à Dieu, le logos est le plan de l'architecte divin, le νοῦς ou entendement divin en acte de concevoir le monde, l'ombre (représentative) de Dieu, son image naturelle et essentielle, en ce sens un second Dieu, ἕτερος, δεύτερος θεός, le sceau encore par lequel Dieu imprime sur toutes choses son image participée, spécialement sur l'homme, *De specialibus legibus*, I, 81, édit. Mangey, t. II, p. 225; III, 83, *ibid.*, p. 313; *De confusione linguarum*, 97, t. I, p. 419; *De plantatione Noe*, 18, *ibid.*, p. 332; *Legum allegoriæ*, III, 96, *ibid.*, p. 106; *De execratione*, 163, t. II, p. 435, etc., enfin le logos est aussi le principe par lequel Dieu divise (λόγος τόμευς) et spécifie les êtres dans la matière amorphe (platonisme en langue d'Héraclite). *Quis divinar. rer. hæres*, 130-140, t. I, p. 491-492; cf. 166, 214, 215, 225, 235, etc. Cf. Lebreton, *op. cit.*, p. 190-193. Mais comment l'idée exemplaire influe-t-elle sur le monde? Platon n'en avait rien su dire. Philon profite là-dessus des théories stoïciennes.

b. A la manière stoïcienne, le logos comme les puissances, n'est donc pas seulement une idée, mais il devient une force, une idée-force, la loi puissante qui régit le monde non abstraitement, mais physiquement, et donc le lien qui en enchaîne les éléments et la force, l'énergie qui tout entière en chaque partie remplit tout, πλήρης ὅλος δι' ὅλων, pour être la cause de tout ce qui se produit de bien dans le monde et dans l'homme, *Quis divin. rer. hæres*, 118-119, édit. Mangey, t. I, p. 489; 217, *ibid.*, p. 503; 230-233, *ibid.*, p. 505; *De plantatione Noe*, 8, 9, *ibid.*, p. 330-331 : « C'est lui qui, tendu du centre aux extrémités et des extrémités au centre, dirige la course infaillible de la nature, maintenant et reliant fortement entre elles toutes les parties; car le père qui l'a engendré en a fait le lien infrangible de l'univers. » Cette force qu'est le logos, comme pour les stoïciens, devient dans l'homme loi et force morale. *De vita Moysis*, I, 48, édit. Mangey, t. II, p. 88; *Quod omnis probus liber*, *ibid.*, p. 452, 455; *De migratione*, 130, t. I, p. 456, etc. Cf. Lebreton, *op. cit.*, p. 194-197.

c. Enfin au point de vue religieux (judaïsme influencé par les conceptions religieuses égyptiennes, le mysticisme néo-pythagoricien et la philosophie), le logos devient révélateur et intermédiaire de culte, d'ascension vers Dieu. Le tout de l'homme, c'est, en effet, la piété envers Dieu et sa perfection se trouve dans la contemplation de l'être parfait. Mais dans la piété envers Dieu et dans la contemplation, il y a trois degrés : celui des sages qui ont atteint Dieu directement, dans l'extase, lorsque Dieu veut la leur donner, et qui n'ont donc plus besoin d'intermédiaire, *De Abraham*, 122, édit. Mangey, t. II, p. 19; *Legum allegoriæ*, III, 100, t. I, p. 107; celui des sages qui cherchent Dieu et, ne pouvant arriver jusqu'à lui, s'élèvent du moins au delà du monde sensible jusqu'à ses puissances, législative ou bienfaisante, royale ou créatrice, et même jusqu'au logos, *De somniis*, I, 117, t. I, p. 638; 228-239, *ibid.*, p. 655-656, etc., et c'est ici que le logos est vraiment intermédiaire, par lui les sages rendent leur culte à Dieu, et personnifié il devient le grand-prêtre, le grand suppliant du monde, ἀρχιερεύς, ἱκέτης; enfin vient la foule qui s'arrête au monde sensible, même pour l'adorer, ce qui est une impiété. Notons avec soin que le logos intermédiaire de la révélation et du culte doit être dépassé par le sage si celui-ci veut arriver jusqu'à Dieu. Cf. Bréhier, *op. cit.*; Tixeront, *Conférences*, *loc. cit.*

c) D'un logos si complexe, il faut maintenant rechercher quelle est au juste la nature intime : intermédiaire réel ou abstraction personnifiée (attribut divin) ou vague conception incohérente et contradictoire? Depuis longtemps on discute là-dessus et on est encore loin de s'entendre. Zeller, *op. cit.*, t. V, p. 365, 377, et à sa suite Schürer, *op. cit.*, t. III, p. 554; Caird, *op. cit.*, t. II, p. 201; Prat, *loc. cit.*; Heinze, *op. cit.*, p. 294; Aal, *op. cit.*, p. 213, etc., trouvent dans le philonisme des éléments irréductibles, contradictoires, cela dans ses textes (voir les descriptions que nous venons de faire) et dans le fond de sa pensée : vouloir unir le monde à un Dieu transcendant intangible par des intermédiaires, c'est mettre nécessairement en ceux-ci ou la contradiction d'être des créatures et de toucher Dieu intangible, ou d'être Dieu et de toucher la créature. M. Bréhier, *loc. cit.*, insistant toujours sur le mysticisme de Philon, admet la contradiction spéculative du philonisme, mais résolue en unification mystique pratique. M. Lebreton, *op. cit.*, p. 179-183 (pour les puissances); p. 199-205 (pour le logos) avec Felten, *loc. cit.*; Grill, *Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums*, Tubingue, 1902, t. I, p. 140 sq., après Drummond, *op. cit.*, t. II, p. 223 sq., croit que les intermédiaires platoniciens ne sont au fond que des abstractions personnifiées. Les fluctuations mêmes de la pensée de Philon « seraient incompréhensibles si Philon avait prêté aux puissances (et au logos) une personnalité ferme et consistante; elles se comprennent plus aisément si elles n'ont été pour lui que des abstractions, personnifiées à l'occasion pour les besoins de son exégèse. » Ce caractère impersonnel est évident lorsque les puissances et le logos sont représentés comme des pensées de Dieu ou comme des forces de la nature, ce qui est le cas le plus fréquent, ainsi que lorsqu'ils sont identifiés avec les attributs divins, *De confusione linguarum*, 136, édit. Mangey, t. I, p. 425; *De mutat. nomin.*, 19, *ibid.*, p. 581; *De somniis*, I, 163, *ibid.*, p. 645, etc.; cf. Drummond, *op. cit.*, t. II, p. 101 sq.; et surtout pour le logos, *De opificio mundi*, 13, t. I, p. 3; *De sacrificiis Abel et Cain*, 65, *ibid.*, p. 175, ὁ λόγος ἔργον ἦν αὐτοῦ, le logos créateur, c'est l'opération même de Dieu. Philon affirme même que toutes ces distinctions de puissances en Dieu sont logiques et non réelles. *De Abraham*, 119, 121, 122, 131, t. II, p. 18-20, etc. Il ne faudrait donc pas trop presser les textes où Philon personnifie les puissances et le logos. Que ne personnifie pas Philon, en effet, par habitude d'exégèse ou de style? Cf. Lebreton, *op. cit.*, p. 200-203. En particulier, si Philon appelle le logos « fils de Dieu », « fils premier-né », *De agricultura*, 51, t. I, p. 308; *De confusione linguarum*, 63, 146, *ibid.*, p. 414, 427; *De somniis*, I, 215, *ibid.*, p. 653; *De fuga*, 109, *ibid.*, 562, cela signifie simplement que le monde, d'abord le monde intelligible qui est le logos, puis le monde sensible, est d'une certaine façon engendré par Dieu, génération métaphorique qui peut être simplement logique pour le logos, idée divine exemplaire. Et si même le logos est appelé Dieu, second Dieu, par Philon, *Leg. allegoriæ*, III, 207, t. I, p. 128; *De somniis*, I, 229, *ibid.*, p. 655; *In Gen.*, II, 62, dans Eusèbe, *Præpar. evang.*, VI, 13, édit. Mangey, t. II, p. 625; peut-être dans un passage conservé seulement en arménien, *In Gen.*, IV, 110, édit. Aucher, p. 331, cela ne lui arrive que ces trois ou quatre fois; « il a été amené par le texte qu'il commente à employer cette appellation qu'il considère comme un abus de langage (voir plus haut) et qu'il atténue le plus qu'il peut, » Lebreton, *op. cit.*, p. 520; enfin si le logos est la pensée divine exemplaire du monde, cette appellation « par catachrèse » se conçoit facilement.

Ainsi la pensée de Philon serait ramenée à l'unité, en atténuant chez lui le principe de la transcendance absolument intangible de la divinité. Finalement, judaïsme et hellénisme l'auraient conduit à distinguer en Dieu, « d'un côté, l'Être parfait qui nous dépasse, de l'autre, l'action (de pensée et d'efficience) qui nous atteint et l'éclat (dans son œuvre) qui nous frappe... De même l'âme religieuse sent tout autour d'elle et en elle l'action divine, elle la vénère, mais elle pressent par delà la source infiniment profonde et paisible d'où tout découle. » Lebreton, *op. cit.*, p. 183. Mais peut-être y a-t-il lieu de faire quelques réserves à cette unification métaphysique profonde du philonisme, et nous préférerions conclure avec J. Tixeront, *Conférences*, *loc. cit.*, p. 333-334 : « Personnalité ou abstraction? Ni l'une ni l'autre. Philon vivait à un moment et dans un milieu où il était d'usage courant de transformer les dieux personnels de la mythologie en simples représentations allégoriques des forces de la nature ou des notions de la morale. Dans cette transformation, ces dieux perdaient leur personnalité ferme, pas entièrement toutefois et ils se présentaient à l'esprit comme des êtres mi-abstraits, mi-concrets à qui chacun attribuait en définitive la réalité qu'il voulait. C'est un être de ce genre qu'est le Logos de Philon. On se tromperait en disant qu'il est une personne concrète, mais on exagérerait en disant qu'il est une pure abstraction. La pensée ancienne s'accommodait à ce point de vue d'une imprécision que la nôtre ne saurait admettre. » Cf. Bréhier, *op. cit.*, p. 107; Lebreton, *op. cit.*, p. 204-205.

En résumé, la philosophie grecque semble avoir évolué vers une théologie et une cosmologie préparant les voies à la dogmatique chrétienne du divin intermédiaire de la création, de la révélation et du culte qu'est le Verbe-Dieu; cela surtout après son contact avec le judaïsme, contact opéré à Alexandrie. Mais ce sont là des apparences et la lutte avec le gnosticisme qui essayera d'adapter le christianisme à cette philosophie le démontra bientôt. D'un mot, la spéculation alexandrine cherchait un intermédiaire (ou des intermédiaires), ni Dieu ni créature, entre Dieu, inaccessible, et la créature mauvaise, du moins en partie; le christianisme révélera un médiateur, à la fois Dieu et homme personnellement, pour élever tous les hommes à Dieu personnellement possédé.

II. NOUVEAU TESTAMENT. — Ne faisant ici que de la théologie trinitaire et non de la christologie, nous n'avons qu'à rechercher dans le Nouveau Testament comment Jésus-Christ, puis ses apôtres ont achevé la révélation de la seconde personne divine, le Fils de Dieu. Nous supposerons résolues ailleurs toutes les questions de critique historique. Bien plus, comme la divinité de Jésus-Christ doit être étudiée à fond au point de vue christologique, à l'art. JÉSUS-CHRIST, et pour ne pas faire deux fois le même travail, nous ne ferons présentement que retracer rapidement les diverses phases de la révélation définitive du Fils de Dieu dans leurs éléments essentiels.

En fait, c'est en se manifestant personnellement que le Christ a révélé ce Fils de Dieu et non en dissertant systématiquement à la façon des scribes juifs ou même des anciens prophètes. Ses claires déclarations, authentiquées par ses miracles et son autorité irréfragable, découvrent dans son unique personnalité ou « moi » un homme et un Dieu, l'unique Dieu évidemment du monothéisme absolu. Dans sa nature humaine, il ne peut ne pas être soumis, dépendant, obéissant, priant en face de la divinité, bien qu'elle

lui soit si intimement unie; mais cette divinité qu'il a en lui, qu'il est, Jésus priant, obéissant la considère pourtant le plus souvent dans son Père; il est Dieu et pourtant distinct de son Père qui, lui aussi, est Dieu; il est Dieu comme Fils en sorte qu'évidemment Jésus affirme dans la même unité absolue de la divinité des distinctions réelles de Père et de Fils (et puis d'Esprit d'amour).

La révélation du Fils de Dieu en Jésus-Christ s'intègre donc de ces deux affirmations : Jésus est Dieu et Jésus est distinct du Père qui, lui aussi, est Dieu.

1° *Personnalité distincte du Fils de Dieu.* — Il semble inutile de s'arrêter sur ce point et de s'appliquer longuement à montrer que le sabellianisme n'est ni enseigné ni suggéré par aucun écrit du Nouveau Testament, malgré les insinuations de J. Réville, *Le quatrième Évangile*, p. 257; d'A. Loisy, *Le quatrième Évangile*, p. 106; de J. H. Holtzmann, *Neutestamentliche Theologie*, t. II, p. 463-465, pour saint Jean; d'A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1907, 1908, pour les autres Évangiles; d'A. Sabatier, *L'apôtre Paul*, 3e édit., Paris, 1896, p. 366, pour saint Paul. Non seulement en Jésus-Christ, mais en lui-même, lorsqu'il s'agit de son existence divine, le Verbe, le Fils, le Seigneur sans aucun doute possible est distinct de Dieu le Père et distinct réellement : réellement distingué d'après les Synoptiques par ce seul nom de Fils que lui donne le Père pendant son baptême, Matth., III, 17; Luc., III, 22, et qu'il se donne lui-même, par exemple, dans la parabole des vignerons homicides, Marc., XII, 1-9, dans l'annonce du jugement, Marc., XIII, 32, dans l'affirmation de son intimité intellectuelle transcendante avec le Père, Matth., XI, 25-27; Luc., X, 21-22, enfin dans la formule trinitaire du baptême, Matth., XXVIII, 19; réellement distinct d'après saint Jean qui le contemple logos monogène dans le sein du Père, I, 1, 18, car il y aurait absurdité à imaginer un être engendré dans son propre sein; d'après saint Jean encore qui l'a entendu se dire le Fils envoyé par le Père dans le monde, III, 16; V, 24; XII, 45-49, etc., possédant tout ce que possède le Père, mais parce qu'il l'a reçu de lui, V, 17-26; X, 37-38; XIV, 6-11; XVI, 15; XVII, 10, etc., en particulier ayant reçu du Père de donner à l'Esprit-Saint et de l'envoyer consolateur et inspirateur après son départ, XIV, 26; XV, 26; XVI, 13-15, etc.; réellement distinct dans saint Paul, dont il suffirait de citer les multiples formules trinitaires, cf. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1912, t. II, p. 198-205, 218-220, ou les inscriptions « dualistes » répétées, II Cor., I, 3; Eph., I, 3, etc., ou mieux enfin les textes que nous étudierons plus tard sur la « forme divine » du Christ, propre Fils de Dieu, Rom., I, 1-4; V, 10; VIII, 3, 32; I Cor., I, 9; Gal., IV, 4-6; Col., I, 13, 15; Eph., I, 6; Phil., II, 5-10, etc., réellement distinct enfin dans la foi de toute l'Église primitive : formules trinitaires de Act., II, 32-39; V, 31-32; X, 36-38; XI, 15-17; I Pet., II, 3; élévation du Christ à la droite de Dieu, Act., II, 34-3; VII, 55-57, d'où il envoie l'Esprit-Saint promis, Act., II, 33, παρὰ τοῦ πατρός, etc. Considérons donc ce point comme acquis définitivement : Jésus, même lorsqu'il est revêtu, dans les écrits du Nouveau Testament, de ces attributs qui le font pénétrer dans le sein même de la divinité, y reste distinct de son Père : ainsi est révélée la dualité divine comme disait saint Épiphane. D'ailleurs, si le Verbe, le Fils de Dieu en Jésus-Christ, est réellement distingué du Père, ce que personne n'oserait nier, et si là du moins il ne peut plus être considéré simplement comme une modalité de l'action divine, ne semble-t-il pas évident que cette incarnation exclusive présuppose et ne fait pas la distinction réelle du Fils et du Père? Comment concevoir le Logos-Dieu seul s'incarnant sans que Dieu le Père s'incarne si les deux sont une même réalité? Les patripassiens étaient plus logiques et n'admettaient aucune distinction entre le Fils et le Père même après l'incarnation.

2° *Divinité de Jésus-Christ.* — Mais est-il bien sûr qu'à Jésus-Christ soient donnés ces attributs strictement divins qui font de lui vraiment un Dieu, le Dieu unique de l'absolu monothéisme? C'est ce qu'il importe de constater.

1. *Enseignement de Jésus-Christ d'après les Synoptiques.* — Il s'agit bien de l'enseignement de Jésus-Christ, et non de l'évolution de la conscience de Jésus-Christ qu'ont tenté arbitrairement d'exposer la plupart des critiques rationalistes jusqu'en ces derniers temps, cf. M. Lepin, *Jésus, Messie et Fils de Dieu*, p. 170-246, avec si peu de succès qu'on commence de tous côtés à en être rassasié. Voir J. Lebreton, *op. cit.*, p. 216-217. Nous ne voulons pas davantage étudier l'évolution de la foi de ses disciples au Fils de Dieu, J. Lebreton, *op. cit.*, p. 217, comme si les Évangiles ne témoignaient que de cette foi de leurs auteurs. Nous prenons les Évangiles comme des témoins authentiques et sûrs de l'enseignement de Jésus lui-même, que nous voulons étudier, même le quatrième Évangile. Cf. M. Lepin, *La valeur historique du quatrième Évangile*, Paris, 1910, t. II, spécialement c. VI, p. 303-327; J. Lebreton, *op. cit.*, p. 374-382.

a) Le Messie ayant des pouvoirs divins. — Nous avons distingué déjà plus haut, col. 2353, les notions de Messie et de Fils de Dieu. Dieu aurait pu établir la forme dernière de la religion humaine par un saint, par un docteur, par un thaumaturge, par un rédempteur même (rachetant l'humanité coupable *de congruo*, non *de condigno*), par un roi créé de la cité éternelle, par un Messie en un mot, en prenant ce mot dans son sens plénier, qui n'aurait été qu'un homme, une pure créature, la première de la création. Il faut donc certainement déclarer insuffisants, comme preuves de la divinité de Jésus-Christ, ces arguments pourtant si souvent répétés par les apologistes, les orateurs, les théologiens, etc., de sa doctrine sublime, lumière du monde; de sa sainteté immaculée et ineffable et unique ou même enfin de ses pouvoirs merveilleux de législateur, de purificateur des âmes, de juge universel, de soutien perpétuel de son Église et de l'humanité, etc. Cf. *Ami du clergé*, 1911, p. 121 sq. Tout cela, en effet, est, en fait, dans l'humanité du Christ et donc n'est pas formellement divin; dans cette humanité, tout cela, en fait, est disposition de convenance ou mieux fruit de l'union hypostatique divine, mais celle-ci n'en est pas l'unique principe possible, et si nous parlons de puissance absolue, la chose est évidente.

a. Il ne faut pas nier cependant que le mode suivant lequel tout cela est attribué à Jésus-Christ n'enferme quelques indications plus ou moins claires de sa personnalité surhumaine, transcendante, divine. On trouvera développées ces indications, et souvent trop sollicitées, dans toutes les études de la divinité de Jésus-Christ. Voir deux bonnes mises au point chez M. Lepin, *op. cit.*, p. 267-281; et surtout J. Lebreton, *op. cit.*, p. 217-242; cf. aussi W. Sanday, *Son of God*, dans *Dictionary of the Bible*; Freppel, *La divinité de Jésus-Christ*; F. Hettinger, *Apologie du christianisme*, trad. Jeannin, Paris, t. II, c. XVIII, p. 421-485; A. Nicolas, *Jésus-Christ*, Paris, 1875, etc. En résumé, le Christ s'attribue les pouvoirs les plus extraordinaires, les plus divins, ceux énumérés plus haut et d'autres encore — et cela non d'une façon purement accidentelle, comme en reçurent les prophètes et les thaumaturges ordinaires — mais d'une façon tellement spéciale qu'il se place, lui, si humble, en dehors de toutes les catégories de créatures, fussent-elles des Moïse, des Jonas, des David, des anges — bien plus, et c'est cela qui est remarquable, d'une façon tellement propre et personnelle qu'il semble souvent faire sortir de son essence même et de sa propre individualité ces pouvoirs pourtant certainement divins : pouvoir absolu sur toute la nature physique inanimée ou animée, sur les âmes, sur les démons, sur les légions des bons anges, et de plus faculté de communiquer cette puissance à ses disciples pour qu'ils l'exercent en son nom; pouvoir de législateur qui en son nom réforme les lois divines de Jahvé; pouvoir de sanctificateur qui en son nom remet les péchés, comme si les péchés étaient des dettes dues à lui-même, et de plus, de nouveau faculté de communiquer ces pouvoirs à ses disciples; pouvoir de fondateur de religion qui semble se constituer lui-même, aussi bien que Dieu le Père, le centre de toute cette religion, alors que la tendance de tous les prophètes fut toujours de s'effacer le plus possible devant Dieu, centre de foi en qui il faut croire, centre d'espérance de qui il faut tout attendre, centre de charité qu'il faut aimer par-dessus tout, centre total, en un mot, de vie religieuse et morale; pouvoir de juge universel qui, assis à la droite de Dieu, fixe le sort éternel de tous les hommes et cela d'après l'attitude prise par chacun devant le Christ, et lorsque toute l'ancienne révélation et toute la tradition judaïque faisaient du jugement universel une prérogative de Dieu en personne; pouvoir enfin sur l'Esprit même de Dieu, sur l'Esprit-Saint qui certainement est quelque chose (quelqu'un) de Dieu lui-même.

Tout cela est certainement très suggestif, il n'y aurait rien de plus dans l'Évangile historique, que cela suffirait pour nous faire dire que la divinité de Jésus-Christ n'est pas une pure pensée de foi (subjective), mais une induction historique sérieuse. En tout cas, cela suffit pour nous introduire dans cette atmosphère évangélique céleste où se meut le Christ, où il faut s'élever pour mieux comprendre les déclarations plus explicites que nous allons étudier.

b. Écartons en route quelques nuages que les ariens de tous les temps se sont en vain efforcés de grossir pour assombrir notre foi. On objecte d'abord les multiples imperfections humaines par lesquelles Jésus-Christ était en tout semblable à nous (sauf le péché); mais qui ne voit que cela ne ferait difficulté que pour des docètes; nous croyons à l'humanité très réelle de Jésus; et par conséquent Jésus peut souffrir, prier, adorer, obéir, se soumettre aux lois physiques, psychologiques et sociales (en dehors du miracle), etc., cela ne prouve pas qu'il n'y ait pas en lui, avec l'humanité, la divinité. On exagère donc lorsqu'on voit un mystère profond dans les cris de prière et d'adoration de Jésus vers son Père, car il prie et adore comme tous les hommes; on ne veut pas sans doute faire prier et adorer et obéir Jésus en tant que Dieu; le pouvoir d'agir est un en Dieu et faire adorer le Père par le Fils, ce serait faire Dieu s'adorer lui-même ou se prier : ce qui n'a pas de sens. Cf. Lebreton, *op. cit.*, p. 232. Ensuite on oppose quelques textes où le Christ semble se distinguer absolument de Dieu : Marc., X, 17-18, par exemple, dans lequel il refuse d'être appelé bon, car Dieu seul est bon; mais cette répartie ne fait sans doute que repousser une grossière flatterie, Lebreton, *op. cit.*, p. 234-235; Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 277, ou mieux peut-être ne vise qu'à exciter la réflexion d'une âme superficielle : Pourquoi donc m'appelles-tu bon? Songe que Dieu seul est bon, la bonté définitive; viens-tu à moi pour aller à Dieu? Quelques textes encore qui semblent limiter la science du Fils divin lui-même par ignorance ou par erreur : par erreur, dans les annonces d'une parousie prochaine, Marc., XIII, 1-31; Matth., XXIV, 1-35; Luc., XXI, 5-33; par ignorance sur le jour du jugement, Marc., XIII, 32; mais nous ne traiterons pas ici cette question de la science du Christ : elle est en effet christologique et nous l'écartons simplement, voir JUGEMENT DERNIER, AGNOÈTES, t. I, col. 587 sq.; en toute hypothèse, on ne peut discuter que de l'erreur ou de l'ignorance de l'humanité du Christ; si en Jésus se trouve de plus la divinité, évidemment celle-ci ni ne peut errer ni ne peut ignorer; qu'il y ait cette divinité en Jésus, de nouveau donc c'est à voir par d'autres textes. Et si l'on veut insister sur le mot *neque Filius* du texte, nous dirons que ce terme, même dit ainsi absolument, désigne tout le Christ, puisque pour tous le Christ n'est qu'une personne : c'est mettre en lui deux personnes que de mettre deux façons d'être fils, deux filiations, voir ADOPTIANISME, t. I, col. 408; sous ce vocable absolu « le Fils », on peut donc entendre le Christ même en tant qu'homme. Enfin on insiste sur la réserve avec laquelle Jésus-Christ a parlé de sa personnalité intime : il n'a jamais dit clairement : Je suis Dieu, et il aurait dû le faire; donc il n'est pas Dieu. Mais qui a jamais pu se persuader sincèrement que Jésus, pour les multiples desseins de sa mission et dans les circonstances qui l'entourèrent, ne pouvait s'imposer aucune réserve, toutes les réserves qu'il s'imposa? Cf. M. Lepin, *op. cit.*, p. 364-372. Il s'agit, d'ailleurs, de réserve, non de silence absolu, c'est-à-dire de claire et certaine révélation, mais prudemment ménagée, pour obtenir plus sûrement l'effet désiré d'illumination et de foi; en sorte que ces réserves qu'on objecte deviennent un des traits les plus admirables de la divine sagesse de l'Homme-Dieu, comme leur narration est un des cachets les plus certains de la sincérité et de l'historicité des récits évangéliques.

b) Le Fils de Dieu d'après les Synoptiques. — Nous allons résumer les résultats des travaux indiqués à la bibliographie, y renvoyant pour les développements et les discussions. Pour les témoignages distincts des affirmations de Jésus, nous nous servirons aussi du quatrième Évangile. Ce n'est pas le Nouveau Testament qui a révélé en Dieu la paternité : cet amour de bonté qu'il a pour des êtres qui sont quelque chose de lui-même et cela même à l'égard des âmes individuelles (du moins des justes). Voir plus haut, col. 2360. Mais, de secondaire et d'effacé qu'il était, cet aspect de Dieu est devenu par Jésus-Christ central, essentiel, en un sens la substance de la religion évangélique, et a été mis en plein relief. Cf. J. Lebreton, *op. cit.*, p. 211-215; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 205-207. Mais c'est une erreur de prendre cette vérité comme l'essence exclusive d'un christianisme abstrait, comme le fit A. Harnack dans ses conférences sur *L'essence du christianisme*, trad. franç., Paris, 1902. Dieu est notre Père et nous sommes ses enfants mais cela, de fait, n'est intelligible et réel et pratique qu'en fonction des premières relations fondamentales de paternité et de filiation qui existent entre le Père et *le Fils* qui est Jésus-Christ (voir Matth., XI, 27; Luc., X, 21-XXII, 29; Matth., XXVIII, 18; Marc., VIII, 38; Matth., XVI, 27; Luc., IX, 26; cf. Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 231), en fonction d'exemplarité, de mérite, de participation efficiente et de finalité; tout cela est explicite dans saint Jean, dans saint Paul, etc., mais tout cela est implicite déjà dans l'enseignement synoptique, la suite de cette étude le montrera pour une bonne part.

a. Brève énumération des textes dans lesquels Jésus-Christ est dit Fils de Dieu. — α. Parmi ceux qui appelèrent Jésus fils de Dieu nous remarquons Satan

dans le désert : « Si tu es le fils de Dieu, » Matth., IV, 3, 6; Luc., IV, 3, 9; les démons par la bouche des possédés à Gadara, Matth., VIII, 29; Marc., V, 7; Luc., VIII, 28, et d'une façon générale, Marc., III, 12; Luc., IV, 41 : « les esprits impurs en le voyant se jetaient à ses pieds et criaient : Tu es le fils de Dieu; » puis parmi les hommes, les ennemis de Jésus pour l'interroger (Caïphe, voir plus loin), pour l'accuser devant Pilate, Joa., XIX, 7, ou pour le railler, Matth., XXVII, 40, 43; le centurion sur le Calvaire déclare, d'après Matth., XXVII, 54; Marc., XV, 39 : « Cet homme était fils de Dieu » (sans article), et d'après Luc., XXIII, 47 : « C'était un homme juste; » le précurseur, le premier sans doute en public, avait, d'après Joa., I, 34, découvert en Jésus « le Fils de Dieu; » à sa première rencontre avec le Messie, Nathanaël subjugué dit, Joa., I, 49 : « Tu es le fils de Dieu, tu es le roi d'Israël; » un groupe de disciples s'écria dans la barque après la tempête si majestueusement apaisée : « Vraiment tu es fils de Dieu. » Matth., XIV, 33; enfin saint Pierre, dans cette scène capitale de Césarée de Philippe, d'après Matth., XVI, 16, répondit à Jésus : « Tu es le Christ, le fils du Dieu vivant, » tandis que les passages parallèles, Marc., VIII, 29; Luc., IX, 20, ont simplement : « Vous êtes le Christ, le Christ de Dieu, » cf. Joa., VI, 70; avant les hommes et les démons, l'ange de l'annonciation avait appelé l'enfant de la Vierge « Fils de Dieu, Fils du Très-Haut, » Luc., I, 32, 35; enfin, pour laisser à part Jésus lui-même, le Père céleste répéta au baptême, Matth., III, 17; Marc., I, 11; Luc., III, 22, et à la transfiguration, Matth., XVII, 5; Marc., IX, 7; Luc., IX, 35; cf. II Pet., I, 17 : « C'est lui, mon fils bien-aimé, » ἀγαπητός, c'est-à-dire unique. Cf. J. Lebreton, *op. cit.*, p. 244, n. 2.

β. Mais nous devons spécialement faire attention aux attestations personnelles de Jésus à cause de leur nombre et de leur importance. En cinq circonstances au moins, Jésus s'*est déclaré explicitement Fils de Dieu*, et puis en beaucoup d'autres implicitement, à ne considérer que les Synoptiques. Dans la remarquable glorification du Père, relatée Matth., XI, 25-27; Luc., X, 21-22 : « Je te loue, Père... Tout m'a été confié par mon Père et personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père; personne non plus ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler. » Dans la parabole des vignerons homicides, Marc., XII, 1-9; Matth., XXI, 33-41; Luc., XX, 9-16, le maître de la vigne, après avoir en vain envoyé divers serviteurs aux vignerons rebelles, avait encore « un fils bien-aimé; » il l'envoya le dernier vers eux « en se disant : ils respecteront mon fils, » mais ces vignerons le voyant se dirent entre eux : « C'est l'héritier; allons, tuons-le et l'héritage sera pour nous... » Dans cette annonce du jugement déjà étudiée : « Ce jour, nul ne le connaît, ni les anges, ni le Fils, si ce n'est le Père. » Marc., XIII, 32. Devant le sanhédrin, en cet instant solennel du jugement qui devait conduire Jésus à la mort, le grand-prêtre demande : « Es-tu le Christ, le Fils du (Dieu) Béni? » Jésus lui dit : « Je le suis, et vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance venant avec les nuées du ciel. » Marc., XIV, 61-62. De même en saint Matthieu, XXVI, 63-64 : « Je t'adjure par le Dieu vivant de nous dire si tu es le Christ, le Fils de Dieu; » Jésus répondit : « Tu l'as dit, et de plus je vous le déclare : vous verrez..., etc. » Saint Luc, XXII, 66-71, distingue plus nettement deux questions; on dit d'abord au Christ : « Si tu es le Christ, dis-le-nous; » Jésus répond : « Si je vous le dis, vous ne me croirez pas, etc., mais désormais le Fils de l'homme sera assis à la droite de la puissance de Dieu, » et tous de répliquer : « Tu es donc le Fils de Dieu? » et lui leur dit : « Vous le dites, je le suis. » Cf. Joa., XIX, 7; Matth., XXVII, 40, 43. Enfin après sa résurrection, dans la formule baptismale, Jésus fait régénérer les hommes « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » Matth., XXVIII, 19.

γ. Ces quelques textes explicites ne doivent pas être isolés d'une foule d'autres à sens *implicite* très suggestif. D'abord, Jésus s'est déclaré fils d'un autre que David, Marc., XII, 35-37; Matth., XXII, 42-48; Luc., XX, 41-44, c'est-à-dire fils de Dieu. Voir Lepin, *op. cit.*, p. 304-307. Puis nous pouvons faire état de tous les textes où Jésus parle de son Père : il le fait très souvent et toujours avec un accent spécial. Luc., II, 49; Matth., XI, 25-27, et Luc., X, 21-22; Matth., XII, 50 (cf. Marc., III, 35, et Luc., VIII, 21, qui mettent Dieu au lieu du Père); Matth., XVIII, 10; XX, 23; XXV, 34; XXVI, 29 (cf. Luc., XXII, 18); Matth., XXVI, 39, et Marc., XIV, 36, et Luc., XXII, 42; Matth., XXVI, 53; XVI, 27, et Marc., VIII, 38, et Luc., IX, 26; Matth., XV, 13; XVIII, 35; VII, 21; X, 32-33 (cf. Luc., XII, 8); XVI, 17; XVIII, 10, 19; XXIV, 36, et Marc., XIII, 32; Luc., XXII, 29; XXIII, 46; XXIV, 49; Matth., XXVIII, 19.

On remarquera que le premier Évangile met plusieurs fois « Père » là où les deux autres ont Dieu, aussi nous ne ferons pas argument de ces textes isolés, cf. J. Lebreton, *op. cit.*, p. 212, n. 1; mais en dehors d'eux, il y en a assez pour établir que Jésus parle souvent de « son Père » et, avec un accent tout spécial, car il distingue toujours nettement la façon dont Dieu est son Père et celle dont il est le Père de tous les autres hommes; il ne dit jamais avec eux « notre Père », bien qu'il leur enseigne à eux à le dire, Matth., VI, 9; Luc., XI, 2; mais il dit « votre Père », Matth., VII, 11, et Luc., XI, 13; Matth., VI, 32; « mon Père vous donnera... » Luc., XXII, 29; XXIV, 49; Marc., VIII, 38; Matth., X, 33; XXV, 34; XXVI, 29. Sur l'authenticité de ces différentes expressions, contestées par N. Schmidt, art. *Son of God*, dans *Encyclopedia biblica*, col. 4696, voir Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 158, 230. Enfin on notera que Jésus recommande à ses disciples de *devenir* des fils du Père céleste, Matth., V, 44-45, et même plusieurs fois il insinue qu'ils ne seront vraiment fils que dans le royaume des cieux, Matth., V, 9; Luc., XX, 36, tandis que lui *est* le Fils absolument et comme par nature.

b. Critique de ces textes. — Jésus s'est déclaré et a été déclaré Fils de Dieu certainement d'une façon suréminente, unique : il suffit de lire les textes pour en être convaincu et tout le monde en convient. Mais, bien que suréminente, sa filiation reste-t-elle dans l'ordre de nos filiations adoptives, à nous, simples créatures, ou bien est-elle d'un ordre tout différent et donc strictement divin, une filiation naturelle divine?

α. Pour décider cette question, il nous faut d'abord résoudre ce qui nous semble une vraie antinomie qui trouble la cohérence de beaucoup de dissertations sur le même sujet. Voici l'antinomie : d'après nos études sur l'Ancien Testament et la théologie judaïque, il a fallu conclure qu'au temps évangélique, le titre « Fils de Dieu » n'était pour personne, et pas seulement pour Jésus-Christ, un titre, un nom courant, un synonyme de Messie; on s'accorde de plus en plus à le dire, cf. F. Prat, *op. cit.*, t. II, p. 209-210, et l'histoire évangélique confirme cette conclusion, car le peuple, même lorsqu'il acclame Jésus comme son Messie, jamais ne le nomme Fils de Dieu (pour les deux ou trois textes discutés, voir plus loin); ainsi que l'histoire contemporaine, car de tant de faux Messies qui se levèrent jusqu'au IIe siècle, pas un ne s'avisa de s'appeler Fils de Dieu, jusqu'à Bar Kocheba le Fils de l'étoile, que soutint le grand rabbi Akiba. Et cependant personne ne défend plus la

position de Franzelin, *De Verbo incarnato*, thes. II, n. 2, p. 16-25, qui prend partout dans l'Évangile Fils de Dieu pour Fils de Dieu éternel et par nature, et tous s'accordent à voir dans nombre de « vous êtes le fils de Dieu » de simples synonymes de « vous êtes le Messie »; peut-être même tous les textes synoptiques seraient dans ce cas, F. Prat., *loc. cit.*, p. 208; Fils de Dieu est-il donc synonyme de Messie, oui ou non? Comparer dans J. Lebreton, *op. cit.*, p. 246 et 248.

β. Pour résoudre cette antinomie et ainsi donner immédiatement à nos textes leur vraie valeur, il faut dire, nous semble-t-il, que jamais Fils de Dieu dans l'Évangile n'équivaut simplement à Messie, mais qu'il ajoute toujours quelque chose sur la nature supérieure, mystérieuse, plus ou moins surhumaine de Jésus, par delà sa mission; en disant plus ou moins surhumaine, nous admettons une gradation dans ces textes jusqu'à ceux qui s'adressent clairement à la nature divine de Jésus. Si on demande pourquoi cette impression ou intuition de nature surhumaine se traduit par l'expression Fils de Dieu, il faudra dire que cela dut tenir sans doute aux circonstances historiques du baptême de Jésus, de la prédication du précurseur, de la façon même de parler du Maître, etc. Comme nous ne cherchons que les textes qui vont jusqu'à la divinité du Fils de Dieu, nous laisserons de côté les témoignages des démons que nous ne pouvons vérifier; ceux des ennemis du Christ qui ne font que citer; celui du centurion et celui du précurseur que nous ne pouvons critiquer; tous ceux des disciples qui restent trop vagues, même celui de saint Pierre à Césarée, cf. M. Lepin, *op. cit.*, p. 282-287; J. Lebreton, p. 229-231, qui mettent bien en relief l'importance de cette scène; E. Mangenot, *loc. cit.*, p. 297; F. Tillmann, *Biblische Zeitschrift*, 1910, p. 253-260; V. Rose, *Études évangéliques*, p. 185-197, qui trop étroitement ne voient que le messianisme là où, comme nous l'avons dit, il faut voir une affirmation de la nature transcendante du Messie, révélée spécialement par le Père, mais non encore strictement divine. Les témoignages de l'ange, cf. A. Durand, *L'enfance de Jésus-Christ*, Paris, 1908, p. 156-157, et du Père céleste peuvent certainement s'entendre du Fils éternel de Dieu et suggèrent même cette interprétation; mais ces textes seuls, croyons-nous, ne pourraient être décisifs.

γ. Restent donc les affirmations de Jésus-Christ lui-même. De Marc., XIII, 32, nous retiendrons que Jésus place le Fils au-dessus des anges, c'est-à-dire de toute créature, primauté absolue du moins morale et qui pourrait bien être métaphysique. Plusieurs ont douté du sens des déclarations faites au sanhédrin ou même n'y ont vu qu'une affirmation de messianité. Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, p. 236-237; V. Rose, *op. cit.*, p. 179; F. Tillmann, *loc. cit.*, p. 260-262; A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, p. 76-77 (avec admission de l'authenticité). Mais il nous semble beaucoup plus sûr de distinguer, avec les trois Synoptiques et surtout avec saint Luc, les deux affirmations nullement équivalentes de messianité et de filiation divine : l'accusation de blasphème (cf. dans le Talmud, traité *Sanhédrin*, VII, 5), visant certainement celle-ci et non la première. Cf. A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 604-605 (mais texte inauthentique); E. Mangenot, *op. cit.*, p. 289-291; M. Lepin, *op. cit.*, p. 287-290, qui cite Dalman, J. Weiss, W. Bousset, N. Schmidt, etc.; J. Lebreton, *op. cit.*, p. 248-250; A. Steitz, *Das Evangelium von Gottessohn*, p. 287-295; Weil, *Le judaïsme, ses dogmes, sa mission*, t. III, p. 472, etc. Quant au sens précis du texte, il nous semble très bien rendu par ces lignes de M. Lebreton : « Sans vouloir préciser davantage la pensée de Caïphe, il faut convenir que ce titre de Fils de Dieu, qu'il n'empruntait pas à la tradition juive, mais à la prédication de Jésus, devait exprimer une relation si intime, si transcendante avec la divinité qu'un homme ne pût y prétendre sans blasphème. » La parabole des vignerons homicides est plus clairement concluante : le fils unique opposé à tous les serviteurs, fils avant d'être envoyé (cf. les nombreux textes où Jésus se dit « venu, envoyé, » etc., M. Lepin, *op. cit.*, p. 302-304), l'héritier naturel, κληρονόμος, semble bien être le fils au sens strict du Maître de la vigne et l'application de la parabole n'est pas douteuse ni obscure. Cf. E. Mangenot, *loc. cit.*, p. 286-289; J. Lebreton, *op. cit.*, p. 243-245; F. Burkitt, *The parable of the wicked husbandmen*, dans *Transaction of the third international congress of the history of religions*, Oxford, 1908, t. II, p. 321 sq.; M. Lepin, *op. cit.*, p. 307-314. Enfin nous avons deux textes d'une clarté absolue, inéluctable, de l'avis unanime : la formule baptismale et la confession de Jésus : *nemo novit Filium*. Tout commentaire ici est inutile; on reconnaît sans peine, par exemple, A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 909, que la théologie johannique ne pourra rien ajouter à ces paroles, cf. Joa., I, 18; on y trouve, en effet, implicitement, mais assez clairement, la distinction et la consubstantialité divines du Père et du Fils, celle-ci raison de rapports intellectuels et de causalité surnaturelle uniques, essentiels, égaux. Cf. A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, p. 41-47. Aussi les rationalistes n'ont-ils ici que la ressource de nier l'authenticité de ces deux textes. On la trouvera victorieusement défendue : pour le premier, dans J. Lebreton, *op. cit.*, note E, p. 478-479; E. Riggenbach, *Der trinitarische Taufbefehl, Matth., XXVIII, 19, nach seiner ursprünglichen Textgestalt und seiner Authentie untersucht*, Gutersloh, 1903; F.-H. Chase, *The Lord's command to baptize*, dans *The journal of theological studies*, t. VI (1905), p. 481-521; contre surtout F. C. Conybeare, *The Eusebian form of the text, Matth., XXVIII, 19*, dans *Zeitschrift für neutestam. Wissenschaft*, t. II (1901), p. 275-288; pour le second, dans G. de Grandmaison, *Études*, janvier 1903, p. 163-169; J. Lebreton, *op. cit.*, note D, p. 470-477; M. Lepin, *op. cit.*, p. 314-332; E. Mangenot, *loc. cit.*, p. 282-285; P. Batiffol, *op. cit.*, p. 216-220; J. A. Robinson, *The study of the Gospels*, Londres, 1902, p. 103-117.

En résumé, en dehors même des controverses hiéroclymitaines plus directement dogmatiques, et des épanchements plus intimes laissés de côté par les Synoptiques, on ne peut douter que Jésus-Christ ait déjà assez clairement suggéré l'origine de ses pouvoirs vraiment divins et de nature transcendante divine, se donnant plus ou moins distinctement comme le Fils par nature de Dieu le Père.

Notons enfin que le concept de Fils de Dieu enferme implicitement le concept de préexistence, que cette préexistence est d'ailleurs insinuée directement en plusieurs textes où Jésus se dit « venu, envoyé en ce monde, sur la terre, » etc., cf. surtout Luc., XII, 49; Matth., IX, 13; Marc., I, 38; Lepin, *op. cit.*, p. 302, enfin que le Fils insiste sur le côté intellectuel de ses rapports avec le Père, Matth., XI, 25-27, et Luc., X, 21, 22 : *nemo novit*, et les textes où Jésus semble s'approprier le langage de la sagesse dans les livres sapientiaux, cf. Matth., XXII, 1-4, et Luc., XIV, 16-17, avec Prov., IX, 1 sq.; Matth., XI, 28-30; XXIII, 10, avec Prov., I, 23; VIII, 4-10, 32-36; Eccli., VI, 23-26; XXIV, 26-27; LI, 23-26; Matth., VII, 24-26; Luc., XIII, 25-27, avec Prov., I, 24-33; VIII, 32-36. La sagesse est encore identifiée parallèlement avec Dieu, Matth., XXIII, 34-36, et avec le Christ, Luc., XI, 49-51; ou Matth., XI, 19, et Luc., VII, 35. Cf. Lepin, *La valeur*

historique du quatrième Évangile, Paris, 1910, t. II, p. 326.

J. Lebreton, *op. cit.*, p. 242-251; *La révélation du Fils de Dieu*, dans les *Études*, t. CXIV (1908), p. 722-749; E. Mangenot, *Les Évangiles synoptiques*, Paris, 1911, VIIe conférence, p. 279-299; M. Lepin, *Jésus, Messie et Fils de Dieu*, p. 281-338; P. Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, p. 214-223, 233-240; Mailhet, *Jésus Fils de Dieu d'après les Évangiles*, Paris, 1906, p. 103-141; V. Rose, *Études sur les Évangiles*, Paris, 1905, p. 183-217; W. Sanday, *The life of Christ in recent research*, Oxford, 1907, V[e] conférence; art. *Son of God*, dans le *Dictionary of the Bible*; H. Lesêtre, *Fils de Dieu*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 2253-2255; A. Cellini, *Il valore del titolo « Figlio di Dio » nella sua attribuzione a Gesù presso gli Evangeli Sinottici*, Rome, 1907; B. Jansen, *Die Gottheit Christi bei den Synoptikern*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1909, t. XXXIII; A. Steitz, *Das Evangelium vom Gottessohn*, Fribourg-en-Brisgau, 1908; F. Tillmann, *Methodisches und Sachliches zur Darstellung der Gottheit Christi nach den Synoptikern gegenüber der modernen Kritik* dans *Biblische Zeitschrift*, 1910, t. VIII; H. Schumacher, *Die Selbstoffenbarung Jesu bei Mat.*, XI, 27(Luc., X, 22), Fribourg-en-Brisgau, 1912, etc.; S. Weber, *Die Gottheit Jesu in den Evangelien*, dans *Jesus Christus*, Fribourg-en-Brisgau, 1908, p. 85-104.

2. *Enseignement de Jésus d'après saint Jean.* — Personne ne conteste que Jésus ait enseigné sa divinité au sens strict d'après le quatrième Évangile; seulement cette doctrine serait mêlée de subordinatianisme d'après quelques-uns : Harnack, *Ueber das Verhältnis des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. II (1892), p. 189-231; H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentliche Theologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. II, p. 435; Ed. Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, 3e édit., Strasbourg, 1864, t. II, p. 440-444. Nous insisterons donc davantage sur la manière dont Jésus s'attribue la divinité que sur le fait lui-même.

a) *Le Messie préexistant et transcendant.* — Dans les discussions dogmatiques et les épanchements intimes conservés par saint Jean, Jésus affirme d'abord nettement sa préexistence, VIII, 56, 58; XVII, 5; cf. I, 15, 30. Les expressions de « venir, être envoyé, descendre du ciel, y retourner » sont ici fréquentes et plus précises, III, 13; VI, 63; VII, 33, 38, 51, 59; VIII, 42; XVI, 27, 28, 30; XVII, 8; III, 16, 17, 19; XII, 46; XVIII, 37; VII, 28, 29, 33; VIII, 42; XVI, 5; XVII, 18. Bien plus, c'est dans cette existence auprès du Père avant le monde, dans l'éternité, que Jésus a *vu* ce que maintenant il révèle et en premier lieu le Père, I, 18; VI, 46; III, 11-13; VIII, 38; cf. III, 32, 34; VIII, 26, 28, 40; XV, 15; XVII, 8; XII, 49, 50; XIV, 10, et vraiment de fait, surtout en saint Jean, comme tous ont dû toujours le reconnaître, Jésus parle de Dieu, d'une façon divine, en Dieu. Cf. M. Lepin, *op. cit.*, p. 377; J. Lebreton, *op. cit.*, p. 398-399.

Être pour les hommes le grand révélateur de Dieu est une partie de la mission de Jésus, une fonction messianique; ce que nous avons dit plus haut sur le Messie ayant des pouvoirs personnellement divins doit s'entendre de l'enseignement johannique autant et plus encore que de l'enseignement synoptique. Jésus est lumière et vérité, c'est-à-dire docteur, VIII, 12; IX, 5; XII, 35, 36, 46; III, 19-21; XIV, 6; XVII, 3; cf. IX, 39; XI, 9, 10; V, 35, etc.; vie et résurrection ou principe vivifiant, V, 21; VI : discours sur le pain de vie; XI, 25-26; XIV, 6; III, 16; V, 24; XV : la vigne; XI, 25; V, 21, 25, 28; VI, 39, 40, 55, etc.; sauveur, III, 17; XII, 47, et juge, V, 22, 27, 30; cf. IX, 39; J. Lebreton, *op. cit.*, p. 399-409; M. Lepin, *op. cit.*, p. 185-195. Cependant, comme l'avoue malgré lui A. Loisy, *op. cit.*, p. 161, dans le quatrième Évangile, à la différence du prologue, tous ces attributs ne sont pas considérés comme absolus, comme appartenant à la nature intrinsèque du Christ, mais comme relatifs « conçus par rapport aux hommes » et donc non immédiatement divins.

b) *Le Fils de Dieu.* — Jésus à l'égard du Père a des relations de filialité spéciale même dans son humanité qui est aussi réelle pour le quatrième Évangile que pour les trois Synoptiques : dépendance, service, amour, louange, etc.; le texte central ici est : *Pater major me est*, XIV, 28, que Jésus dit certainement en tant qu'homme, car il se l'applique allant et venant entre ses disciples et son Père. Nous n'avons pas à nous arrêter sur ce point de vue, pas plus que sur l'union intellectuelle et morale qui fait le fond de cette filialité. Cf. J. Lebreton, *op. cit.*, p. 410-412; M. Lepin, *op. cit.*, p. 367-376.

Outre cela, Jésus se donne pour le propre Fils éternel de Dieu, soit par la façon dont il parle de « son Père », du « Père », soit par les déclarations qui le concernent lui « le Fils de Dieu », « le Fils »; il est inutile de citer des textes : tout cet Évangile, écrit pour qu'on croie que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, XX, 31, en est tissu; cf. spécialement les entretiens après la cène, XIII, 31-XVII.

Ce Fils est évidemment unique, III, 16, 18 (monogène), car il est « le Fils ». Quant à sa nature, Jésu en a traité dans plusieurs discussions *ex professo*; cela ne veut pas dire d'ailleurs qu'alors il ait fait des thèses; le Christ johannique suit la méthode douce et insinuante du Christ synoptique; mais pour des auditeurs différents, les déclarations sont plusieurs fois plus nettes. La première discussion rapportée eut lieu après la guérison du paralytique (seconde année du ministère) faite un jour de sabbat, V, 17-47; pour se justifier d'agir ainsi pendant le sabbat, Jésus expose que, ses pouvoirs extraordinaires, il les a reçus du Père; bien plus que son action, c'est l'action même du Père qui toujours agit, 17, 19-23; les Juifs comprirent « qu'il se faisait égal à Dieu » en se donnant Dieu comme son propre Père. Une deuxième controverse eut lieu pendant la fête des Tabernacles, VII, 28-VIII, 59 : Jésus y exposa les doctrines que nous connaissons déjà, surtout son origine éternelle. A la fête de la Dédicace, devant de nouvelles interrogations, Jésus dit, X, 25-38 : « Le Père et moi nous sommes un » (ἕν une seule réalité, 31); alors on veut le lapider, parce qu'il blasphème, car étant un homme, il se fait Dieu. Jésus répond que, si les magistrats d'Israël furent appelés dieux autrefois, comment donc celui que le Père a sanctifié (qui préexistait dans l'éternité et qui a été destiné à l'œuvre sainte du salut du monde) et qui ainsi a été envoyé dans le monde, ne pourrait-il pas s'appeler le Fils de Dieu? réponse *ad hominem* qui ne doit pas restreindre la portée des précédentes déclarations; Jésus, en effet, ajoute : Par les œuvres de mon Père, connaissez donc que le Père est en moi et que moi je suis dans le Père. Enfin, à l'entrée de la grande semaine, quelques mots encore, XII, 44-50 : « Celui qui me voit, voit aussi celui qui m'a envoyé, » et c'est tout pour les Juifs.

Pour les disciples, restaient à entendre ces sublimes illuminations sur la vie divine intime du discours après la cène, XIII, 31-XVII. Avec la claire distinction des trois et bien que le discours ait le plus souvent pour sujet Jésus-homme, leur consubstantialité est là clairement insinuée. Cf. XIV, 6-11, *qui videt me videt et Patrem...*; *Ego in Patre...*; *Pater in me manens ipse facit opera*, XVI, 28; XVII, 10, *omnia tua mea sunt...* etc., et les textes sur les rapports de l'Esprit avec le Fils. Voir ESPRIT-SAINT, col. 691, 765 sq.

Une dernière série de textes va plus loin dans le mystère. S'il y a Père et Fils en Dieu, n'est-il pas

clair qu'il doit y avoir génération de l'un à l'autre, c'est-à-dire certaines relations d'origine, de communication active et passive : donner et recevoir; en ce sens une certaine dépendance, qui placée en Dieu même n'est évidemment pas réelle. C'est ce que fait entendre le quatrième Évangile en disant que tout ce qu'a le Fils, le Père le lui a donné; que tout ce qu'a le Père, le Fils le possède, mais comme reçu du Père, V, 17, 19-23, 26, 27, 36; III, 35; X, 29; XIII, 3; XVII, 2; XVI, 15; XVII, 10; tout cela d'ailleurs sans division, car par une seule individuelle divinité, le Père et le Fils sont l'un dans l'autre, X, 37, 38, 32; XIII, 31-32; XIV, 10, 11, 13; XVII, 21. Nulle part dans la révélation cette immanence réciproque n'a été aussi accentuée que dans saint Jean.

Évidemment il ne s'agit pas ici d'un intermédiaire, ou idéal réel, qu'il faudrait dépasser pour arriver à Dieu, comme l'était celui de Philon; mais d'un médiateur, personne divine qui ne fait qu'un avec Dieu le Père, et qui en est pourtant réellement distinct, comme un fils de son père, distinct, semble-t-il, précisément et uniquement parce qu'il possède leur identique réalité (ἕν) comme reçue, comme engendrée en quelque manière, tandis que le Père la possède comme donnant et engendrant. Jésus a dit cela et Jean l'a finalement compris et nous l'a dit, tous deux non en propositions métaphysiques, mais par manière de contemplation profonde de la réalité vue. Mettre de l'incohérence dans les textes cités (consubstantialité et subordination), c'est ne pas avoir compris ce mystère d'unité profonde qui est l'âme de l'enseignement de Jésus au quatrième Évangile. Cf. J. Lebreton, *op. cit.*, p. 410-418; M. Lepin, *op. cit.*, p. 386-395.

J. Lebreton, *op. cit.*, p. 397-418; M. Lepin, *La valeur historique du quatrième Évangile*, Paris, 1910, t. II, p. 327-395; Mailhet, *Jésus Fils de Dieu d'après les Évangiles*, p. 143-193; J. B. Stevens, *The johannine theology*, Édimbourg, 1895; E. E. Scott, *The fourth Gospel, its purpose and theology*, Édimbourg, 1906; W. Sanday, *The criticism of the fourth Gospel*, Oxford, 1905; Th. Zahn, *Das Evangelium des Johannes*, Leipzig, 1908; J. Knabenbauer, *Comment. in Evang. secundum Joannem*, Paris, 1898; Th. Calmes, *L'Évangile selon saint Jean*, Paris, 1904; A. Loisy, *Le quatrième Évangile*, Paris, 1903, et autres commentaires.

3. *Enseignement de la primitive Église.* — Dans les documents de cette primitive Église (mis à part les enseignements personnels de saint Paul et de saint Jean, non comme différents, mais simplement comme distincts pour la clarté de l'exposition), il faut distinguer une partie apologétique (discours des Actes) et une partie expositive, exposition historique ou doctrinale de la vie des fidèles dans leur foi, leur morale, leurs mœurs, leur culte, etc. (partie rédactionnelle des Évangiles, récits des Actes, Épîtres de saint Pierre, saint Jacques, saint Jude).

a) Dans la *partie apologétique* de ces documents, les écrivains sacrés devaient évidemment s'imposer des réserves, aussi s'occupent-ils surtout de démontrer la messianité morale et religieuse de Jésus-Christ. Cependant ils parlent, eux aussi, d'un Messie transcendant, divin dans ses pouvoirs et dans sa nature, c'est-à-dire d'un médiateur établi entre Dieu et les hommes comme participant à la fois à la nature humaine et à la nature divine, du Messie par conséquent johannique et synoptique. Notons rapidement quelques affirmations insinuant cette nature divine : Sauveur universel et unique principe de salut, Act., IV, 12; V, 29-32; X, 43; XIII, 23, 39; auteur ou prince (ἀρχηγόν) de la vie, III, 14, 15; juge universel, II, 29 34; X, 42, assis à la droite de Dieu, II, 34-36; VII,55-57, Jésus est le Seigneur, I, 21, 22; X, 36, πάντων κύριος, appellation divine, voir plus loin; aussi de la droite du Père, il envoie l'Esprit-Saint, II, 33, lequel est Dieu, V, 3, 4. Comment Jésus possède-t-il sa nature transcendante, divine? comme Fils, IX, 20; XIII, 33, et peut-être III, 13, 26; IV, 27, 30, si παῖς θεοῦ dans ces textes équivaut à υἱὸς θεοῦ, comme l'a compris la Peschito, voir Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 228, comme parlait la sagesse, Sap., II, 13; XII, 20, se référant elle aussi à Isaïe, XLII, 1 sq., comme parlera la tradition chrétienne dans la Didaché, les deux Clément, Athénagore, etc.; aussi on ne s'étonnera pas de voir le Seigneur Jésus établi dans une étroite dépendance à l'égard du Père, II, 33, 36, non pas nécessairement dépendance réelle et adoptianiste, comme le répètent ici Reuss, Holtzmann, Loisy, mais dépendance mystérieuse, comme il peut y en avoir en Dieu. On nous objecte là-dessus surtout Act., XIII, 33, où saint Paul rapporte à la résurrection du Christ le texte du ps. II, 7 : *Filius meus es tu, ego hodie genui te*; mais il est certain que l'apôtre ne veut pas dire que Jésus avant sa résurrection n'était pas du tout fils de Dieu, voir plus loin; il faut donc comprendre que la résurrection a pleinement manifesté Jésus comme Fils de Dieu, ainsi qu'il est dit, Rom., I, 4. Cf. E. Mangenot, *loc. cit.*, p. 405-408.

b) Dans *la vie des fidèles et l'enseignement que les apôtres leur donnent*, la nature divine du Christ et le mode dont il la possède sont plus clairement affirmés.

α. Jésus est Dieu, car il devient, fait extraordinaire dans un milieu juif, *objet universel de culte* et de religion comme le Père et avec le Père. On le prie, I, 24, etc., et saint Étienne lui dit : *Domine, ne statuas illis hoc peccatum... Domine Jesu, suscipe spiritum meum*, VII, 55-60, comme Jésus lui-même avait prié son Père. On lui consacre des hymnes et des doxologies religieuses, par exemple : à lui honneur, gloire, puissance dans les siècles des siècles, amen, autrefois réservées à Jahvé. Apoc., V, 9-13; Eph., V, 19; Col., III, 16; I Tim., III, 16; Jud., 25; Rom., XVI, 27; II Tim., IV, 18; II Pet., III, 18; Apoc., I, 6; V, 13; VII, 10; cf. Heb., XII, 20, 21; I Pet., IV, 11. Tous les actes de la vie chrétienne les plus religieux, on les adresse à Jésus-Christ ou on les fait « au nom » de Jésus, comme autrefois à Jahvé ou au nom de Jahvé : foi, Act., IX, 14, 21; XVI, 31; XX, 19; II Pet., I, 2; Jac., II; invocation, Act., II, 21; IX, 14, 21; I Cor., I, 2, 3; II Tim., II, 22; cf. Joel, III, 2; baptême, Act., II, 38; X, 48; XIX, 5; XXII, 16; souffrance et mort même, Act., V, 41; IX, 16; XV, 26; XXI, 13; Rom., XIV, 7-9; miracles, Act., III, 6; IX, 34; XVI, 18; cf. III, 16; IV, 10; XIX, 13, 14; apostolat, Act., IX, 5; cf. VIII, 12; V, 28, 40; IV, 17. De toutes les réalités les plus surnaturelles, les plus divines, Jésus est dit le principe comme Dieu le Père : vocation apostolique, Act., I, 2, 14 (κύριε καρδιογνῶστα); XXVI, 17; la grâce, XV, 11, cf. presque toutes les inscriptions et les finales des Épîtres de saint Paul; l'évangile, parole de Dieu, Act., VIII, 25; XIII, 12, 48-49; XV, 35-36; XIX, 10, 20; cf. VI, 7; VIII, 14; XIII, 6, etc. On dit encore la crainte du Seigneur, Act., IX, 31; la conversion au Seigneur, Act., IX, 35; XI, 21; cf. XXVI, 20; le service du Seigneur, Act., XIII, 2; XX, 19; Jac., I, 1; la voie du Seigneur, Act., XVIII, 25, 26; la volonté du Seigneur, Act., XXI, 14; la parousie ou le jour du Seigneur, Jac., V, 7; II Pet., III, 4, 8-15, et très souvent saint Paul, I Cor., IV, 5; V, 5; II Cor., I, 14; I Thes., II, 19; III, 13; V, 2, 23; II Thes., II, 1, 2, etc.

b. Or ce *Seigneur*, c'est Jésus-Christ très souvent; bien plus, « Seigneur » est devenu comme son nom propre, nom certainement divin. Outre les textes que nous venons de citer, voir encore I Pet., I, 3; II, 3; III, 15; II Pet., I, 2, 8, 11, 14, 18; II, 20; III, 2, 8-15, 18; Jac., I, 1; II, 1; Jud., 4, 17, 21, 24, 25; de plus, tout le long du troisième Évangile dans la partie narrative, c'est le mot de saint Luc pour

désigner Jésus; c'était aussi le mot de saint Paul (plus de 150 fois), cf. F. Prat, *op. cit.*, t. II, p. 171-176; il est rarement employé par les deux premiers évangélistes. Cf. Marc., I, 3; XVI, 19, 20; Matth., XXVIII, 6 (?). Et maintenant que ce nom propre du Christ soit strictement divin, comme il l'était dans les Septante, on le prouve par cet usage même des Septante, par les nombreux textes qui, dans l'Ancien Testament, étaient dits certainement de Jahvé et maintenant sont appliqués à Jésus-Christ ainsi nommé, par exemple, Marc., I, 2; I Pet., II, 3; III, 14, 15; Rom., X, 9, 13; I Cor., X, 4, 9, 21; Heb., I, 10-11, et par ces formules à portée sûrement divine, comme invoquer le nom du Seigneur, se convertir au Seigneur, etc., étudiées plus haut. Comme le disait B. Weiss, *Lehrbuch der biblische Theologie des N. T.*, 6e édit., Berlin 1895, § 39 : « Le Messie qui est élevé à cette κυριότης, doit être évidemment un être divin. »

D'ailleurs, on ne se fait pas scrupule de donner à Jésus le nom même de Dieu, Act., XX, 28 (leçon la plus probable); II Pet., I, 1; Rom., IX, 5; Tit., II, 13; cf. II Thes., I, 12, bien qu'assez rarement, car légitimement et nécessairement le nom de Dieu devait être approprié au Père.

c. Cette appropriation constante est un indice clair que, si Jésus est Dieu, il doit l'être de quelque façon *en dépendance du Père*, de son Père; il n'a pas perdu, en effet, ce nom de Fils de Dieu, I Pet., I, 3; II Pet., I, 17, et peut-être Act., VIII, 37; Marc., I, 1 (évangile de Jésus-Christ, fils de Dieu; cf. Lagrange, *Évangile selon S. Marc*, Paris, 1911); et toujours tout ce qu'il a, il le reçoit de son Père, soit dans sa nature humaine, soit dans sa nature divine, en maintenant toujours le plus rigide monothéisme (ce qui suffit à écarter toute comparaison avec les titres divins, Seigneur, Dieu, Sauveur, donnés dans le monde païen aux empereurs); le culte, par exemple, s'adresse le plus souvent à Dieu le Père ou bien par le Fils, relation jamais intervertie. II Cor., I, 20; Col., III, 17; Jud., 25, etc.

Et tout cela, c'est la foi vécue des disciples immédiats de Jésus; elle est, pouvons-nous assurer, à la hauteur des plus belles formules de saint Paul ou de saint Jean, implicitement sans doute, mais ceux-ci ne créeront rien; ils formuleront simplement la foi reçue comme ils l'auront reçue, reçue immédiatement de Jésus-Christ lui-même, car, comme l'écrit G. B. Stevens, *The theology of the N. T.*, 1901, p. 267, c'est « dans les caractères réels de son enseignement et de sa vie, tels que ses disciples immédiats les connurent, » qu'on trouve « les garanties de la doctrine de la divinité essentielle » de Jésus-Christ, « développée de bonne heure dans l'Église apostolique » et non créée par elle.

J. Lebreton, *op. cit.*, p. 260-283; E. Mangenot, *Jésus, Messie et Fils de Dieu d'après les Actes des apôtres*, dans la *Revue de l'Institut catholique de Paris*, t. XII (1907), et à part, in-12, Paris, 1908; M. Lepin, *Jésus, Messie et Fils de Dieu*, p. 338-341; F. H. Chase, *The Lords prayer in the early Church*, dans *Texts and studies*, t. I, 3, p. 168-176; Th. Zahn, *Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel*, dans *Skizzen aus dem Leben der alt. Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1908, p. 271-308; Ed. von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, Leipzig, 1901; S. Herner, *Die Anwendung des Wortes* Κύριος *im N. T.*, Lund, 1903; G. H. Dalman, *Der Gottesname Adonaj und seine Geschichte*, Berlin, 1889, et les théologies bibliques.

4. *Saint Paul.* — Au milieu de cette Église, dont nous venons d'étudier la foi commune, l'apôtre saint Paul (deux fois plus apôtre que théologien) écrit ses admirables Épîtres, dont les plus anciennes sont les premiers écrits du Nouveau Testament quant à la date, faites dans leur partie dogmatique pour rappeler d'abord aux fidèles cette foi admise et comprise par tous, car saint Paul n'a jamais prétendu s'affranchir le moins du monde de la tradition et de la foi reçue, et puis sur ce fondement, pour dresser çà et là ses formules, ses explications ou ses révélations personnelles. Sur la nature et le rôle de Jésus-Christ, l'apôtre ne s'est jamais donné comme révélateur, chargé non de changer, mais d'augmenter la foi présupposée dans les Romains ou les Galates ou les Corinthiens ou les Philippiens : c'est là un fait certain et considérable; sa façon seule de présenter les plus sublimes formules du Christ, non en thèses méthodiques, mais par allusions comme à des choses élémentaires connues de tous, par simples rappels à propos des détails les plus divers et secondaires, le démontre lumineusement. Formules ou explications : voilà donc tout ce que nous donnera sur le Fils de Dieu ce qu'on appelle la théologie paulinienne; car nous allons laisser de côté évidemment les simples expressions de la foi commune étudiée plus haut : c'est presque tout saint Paul, outre les quelques textes donnés ci-dessus qu'il faudrait autrement transcrire, car l'apôtre est plein du Christ et du Christ contemplé dans sa gloire transcendante, divine.

a) La divinité de Jésus-Christ. — Saint Paul a adoré comme son Dieu, le vrai Dieu de toute créature, ce Jésus, son contemporain, qu'il persécuta d'abord : les textes donnés plus haut et ceux que nous allons étudier le prouvent surabondamment. Sur la portée considérable de ce fait, voir F. Prat, *op. cit.*, t. II, p. 165-167.

Nous rappelons d'abord le titre de *Seigneur* dont la personnalisation et la valeur divine sont surtout évidentes dans saint Paul, cf. J. Lebreton, *op. cit.*, p. 309-312; F. Prat, *loc. cit.*; la doctrine de Jésus *centre universel de religion* et de vie chrétienne, centre comme source méritoire et productrice, comme objet, comme exemplaire, comme fin de béatitude et comme fin absolue, doctrine résumée dans la formule *in Christo Jesu*, si aimée de saint Paul (qui l'emploie plus de 160 fois) et pleine de tous ces sens-là, cf. A. Deismann, *Die neutestam. Formel in Christo Jesu*, Marbourg, 1892; J. Lebreton, *op. cit.*, p. 292-299; F. Prat, *op. cit.*, t. I, p. 434-436; t. II, p. 52-54; la doctrine de la *préexistence* avant toute créature, éternelle, du Christ non en tant qu'homme céleste (Hilgenfeld, Holtzmann), mais dans la forme de Dieu. Voir F. Prat, *op. cit.*, t. II, p. 168-171, 196-197; cf. I Tim., I, 15; III, 16; II Cor., VIII, 9; Rom., VIII, 3; Gal., IV, 4; Col., I, 15; Phil., II, 6, etc.

Insistons davantage sur les textes qui donnent directement au Christ *le nom de Dieu.* — *α.* Rom., IX, 5 : ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν. A. Durand, *loc. cit.*, a étudié longuement la tradition patristique de ce texte ici unanime; F. Prat, *op. cit.*, t. II, p. 181-184, en fait une bonne discussion exégétique; de l'étude patristique et exégétique il ressort avec évidence que la formule à allure doxologique ὁ ὤν... doit certainement se rapporter au Christ dont la divinité transcendante est ainsi clairement affirmée. Cf. W. Sanday et A. Headlam, *The Epistle to the Romans*, 5e édit., Édimbourg, 1907, p. 233-238; Cornely, *Comment in Epist. ad Romanos*, Paris, 1896, p. 477 sq. On trouvera aussi sur les textes maintenant étudiés de bons résumés de discussions dans Brassac, *Manuel biblique*, 13e édit., Paris, 1911, t. IV. — *b.* Tit., II, 13-14 : « attendant la bienheureuse espérance et la manifestation de la gloire τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ; » le Christ Jésus est donc le grand Dieu et Sauveur (un seul article pour les deux mots) dont nous attendons la parousie; les critiques de

toute école se rallient de plus en plus à cette interprétation évidente. Voir F. Prat, *op. cit.*, t. II, p. 184-185. — *c.* Elle est encore de saint Paul cette magnifique expression, Act., XX, 28, « pour paître l'Église de Dieu qu'il s'est acquise avec son propre sang, » voir F. Prat, *op. cit.*, t. II, p. 193-194; Westcott, *Select readings*, p. 98-100; la leçon « Église de Dieu » est de beaucoup la plus probable; en tout cas, comme l'a observé J. Lebreton, *op. cit.*, p. 280, n. 2, la leçon « Église du Seigneur » serait théologiquement équivalente à la première. Cf. Heb., I, 8, 9. — *d.* Enfin, si Jésus est Dieu, le vrai Dieu du monothéisme absolu, il doit être créateur : saint Paul voit la conclusion inéluctable et attire l'attention sur elle, alors qu'avant lui on considérait surtout le rôle moral et religieux du Christ; d'ailleurs, chez l'apôtre lui-même, le rôle cosmologique du Christ n'est que secondaire, « il ne se demande pas d'où vient le monde (comme les Alexandrins), mais ce qu'est le Christ » pour l'opposer aux intermédiaires angéliques des Colossiens. J. Lebreton, *op. cit.*, p. 304-308. Saint Paul décrit même ce rôle cosmologique comme d'après un moule parallèle aux descriptions de son rôle religieux, F. Prat., *op. cit.*, t. II, p. 214-216 : les principaux textes sont Col., I, 15-20, « *en* lui, ἐν αὐτῷ, tout a été créé, dans les cieux et sur la terre, les choses visibles et invisibles..., tout a été créé *par* lui, δι'αὐτοῦ, et *pour* lui, εἰς αὐτόν, et tout subsiste en lui, » et I Cor., VIII, 6, « par qui toutes choses existent; » la formule « en lui » est de l'exemplarisme chrétien (cf. Eph., II, 10), non pas néo-platonicien, lequel est en dehors de la pensée de l'apôtre; celle « par lui » ne désigne pas une instrumentalité subordonnée comme chez Philon, *De cherubim*, 125-127, édit. Mangey, t. I, p. 161-162; *Leg. alleg.*, III, 96, t. I, p. 106, mais un aspect de la causalité en général (cf. Rom., XI, 36; Heb., II, 10, qui l'appliquent au Père) ou, par contraste avec ἐξ une causalité dérivée, ce qui ne veut pas dire subordonnée. Sur la divinité du Christ, cf. encore Rom., I, 3-4; I Cor., X, 4, « le rocher » ou Jéhovah, c'était le Christ; Gal., I, 1, etc., et les formules trinitaires. Voir F. Prat, *op. cit.*, t. II, p. 218-220, 198-205.

b) Comment Jésus est-il Dieu? — *α.* D'abord, parce qu'il a la *nature divine* ou la divinité. Saint Paul attire l'attention sur cette nature, distincte en quelque manière de sa personnalité dans deux textes importants. — *α.* Col., II, 9, en lui habite (κατοικεῖ, d'une façon permanente) πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος, absolument toute la divinité, non la divinité, qualité abstraite du divin (θειότης), mais la divinité, réalité substantielle, nature divine, σωματικῶς, corporellement, c'est-à-dire incarnée, formule comparable à Joa., I, 14. Voir F. Prat, *op. cit.*, t. II, p. 230-231; t. I, p. 410-411; Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Colossians*, Londres, 1904. — *β.* Phil., II, 6-11, le plus beau texte christologique de saint Paul : ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών. Ce texte a été, est encore très discuté dans les détails. Voir F. Prat, *op. cit.*, t. I, p. 438-451 (étude exégétique et patristique); Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Philippians*, Londres, 1903, p. 110-115, 127-138; Gifford, *The incarnation, a study of Phil.*, II, 5-11, Londres, 1897; J. Labourt, *Notes d'exégèse sur Phil., II, 5-11*, dans la *Revue biblique*, 1898, p. 412-415, 553-563; en particulier sur ἁρπαγμός, L. Saint-Paul, *Note*, dans la *Revue biblique*, 1911, p. 550-553, et J. Lebreton, *op. cit.*, p. 322-324; A. d'Alès, dans *Recherches de science religieuse*, 1910, t. I, p. 260-269. Le sens général certain du passage est celui-ci : Soyez humbles à l'exemple du Christ « qui subsistant (présent de permanence, mal traduit par la Vulgate *cum esset*) dans la forme de Dieu (c'est-à-dire dans la nature de Dieu, comme le montrent l'opposition « forme d'esclave » ou nature humaine, l'interprétation unanime des Pères grecs et le sens même précis du mot, cf. Trench, *Synonymes du N. T.*, p. 291-298), ne voulut pas s'attacher comme à une proie à garder avec soin (sens passif de ἁρπαγμός, commun chez les Pères grecs, ou comme une proie à enlever, sens actif plus commun chez les latins, mais improbable à cause du contexte, ou comme un prétexte à prendre, L. Saint-Paul) à l'égalité de droits qu'il avait avec Dieu (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ ne signifie pas « être égal », ἴσος, mais « à l'égal » pour les droits, ces droits dont le Christ va se dépouiller tout en gardant son égalité substantielle avec Dieu), mais il s'en dépouilla (de ses droits, par exemple, aux honneurs, non de sa nature ou de ses attributs : théorie protestante de la « kénose », sur laquelle voir F. Prat, *op. cit.*, t. II, note K4, p. 239-242; Gore, *Dissertations on subjects connected with the incarnation*, Londres, 1907, p. 184-192, 202-207), en prenant la forme d'esclave (la nature humaine) et devenant semblable aux hommes; sous ce vêtement humain il s'humilia et cela jusqu'à la mort de la croix; mais maintenant tout genou doit fléchir à son nom et toute langue confesser que le Seigneur Jésus-Christ est dans la gloire du Père. » Voilà la formule du Christ d'après saint Paul. Cf. II Cor., VIII, 9.

b. Outre la nature divine, Jésus a sa *personnalité divine* distincte; quelle est-elle? Saint Paul ici encore ne fait que répéter. Jésus-Christ est Dieu comme Fils, I Cor., XV, 28; comme le Fils de Dieu, I Thes., I, 10; Rom., I, 3-9; V, 10; VIII, 29; I Cor., I, 9; II Cor., I, 19; Gal., I, 16; II, 20; IV, 4-6; Eph., IV, 13; comme le propre Fils de Dieu, Rom., VIII, 3, 32, et saint Paul insiste là-dessus pour nous démontrer la grandeur de l'amour de Dieu qui nous a donné son propre Fils; ailleurs encore, comme le Fils de son amour, Col., I, 13, c'est-à-dire son Fils bien-aimé ou unique (ou monogène), cf. Eph., I, 6, enfin comme l'engendré au-dessus et avant toute créature, dans l'éternité, πρωτοτοκος πάσης κτίσεως. Col., I, 15. Cf. F. Prat., *op. cit.*, t. II, p. 195-197; J. Lebreton, *op. cit.*, p. 302-304. Mais que peut bien être cette génération éternelle qui donne à Dieu Père un Fils Dieu? Saint Paul insinue qu'elle doit être comme la génération de la sagesse divine, décrite par les derniers hagiographes. Le Christ, en effet, est sagesse de Dieu, I Cor., I, 24, cf. Lightfoot, *Notes on Epistles of saint Paul from unpublished commentaries*, Londres, 1904, p. 164, et comme elle le Fils de Dieu est l'image de Dieu (εἰκών), II Cor., IV, 4, de Dieu l'invisible, Col., I, 15; cf. Sap., VII, 26; un Fils n'est-il pas d'ailleurs nécessairement l'image de son Père, c'est-à-dire sa ressemblance dérivée? Observons dans le dernier texte l'attribution de l'invisibilité au Père; le Père est invisible comme Dieu et donc le Fils aussi comme Dieu est invisible; en cela image parfaite du Père (observation d'Origène, dans S. Athanase, *De decretis nicænæ synodi*, 27; cf. *Periarch.*, II, VI, 3, *P. G.*, t. XI, col. 211); mais le Fils image du Père s'est incarné et ainsi devenu visible il a manifesté la divinité et son Père resté invisible, cf. I Tim., VI, 16; Tit., II, 11; III, 4; Joa., I, 18; I Joa., IV, 12; nous retrouverons chez les Pères, parfois exagérée, cette doctrine de l'invisibilité du Père manifesté par le Fils.

Pour conclure, nous pouvons répéter que saint Paul n'est pas un créateur dans la doctrine du Fils de Dieu; il ne fait que mieux formuler et expliquer ou expliciter la doctrine déjà constatée avant lui du Fils éternel consubstantiel au Père.

c) De même, l'Épître aux Hébreux redit la même doctrine avec les explications de saint Paul poussées

encore plus loin, c'est-à-dire plus clairement analysées par un disciple plus maître de sa langue et sans doute aussi plus habitué que lui aux concepts philosophiques. Cf. J. Lebreton, *op. cit.*, p. 345-359; F. Prat, *op. cit.*, t. I, p. 517-525; B. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, 3e édit., Londres, 1906; E. Ménégoz, *La théologie de l'Épître aux Hébreux*, Paris, 1894. — *a.* La personne du Christ est directement décrite, I-IV; elle est certainement suréminente, infinie, divine; ces caractères ressortent de sa supériorité sur les prophètes, les anges, Moïse. Aux prophètes est opposé le Fils révélateur parfait, I, 1-2; à Moïse, le Fils maître dans sa maison, III, 2-6; aux anges, le Fils engendré dans l'éternel aujourd'hui, I, 5, le premier-né (πρωτοτόκος = monogène engendré avant toute créature, cf. Col., I, 15) que doivent adorer les anges; celui dont le trône est au plus haut des cieux pour les siècles des siècles, 3, 8, dont la sainteté absolue est consacrée par une félicité dont toutes les félicités particulières ne sont que des participations, 9; celui dont la puissance a produit la terre et les cieux et qui les change à son gré, incapable lui-même de changement et de déclin, 2, 10-12, car tout ce qui existe ne subsiste que par lui et pour lui, 3; II, 10; cf. Col., I, 17; celui dont le nom par conséquent diffère de tout autre nom, I, 4, Dieu, 8, 9, créateur, éternel, universel comme le Jahvé de l'Ancien Testament, 8-13, mais aussi personne divine spécialement distincte. — *b.* En effet, « Fils » est son nom propre; il est appelé « le Fils » absolument ou même « Fils » sans article, comme autrefois Seigneur ou Christ, I, 2, 5, 8; III, 6; IV, 14; V, 5, 8; VI, 6; VII, 3, 28; X, 29; le caractère strictement divin de cette filiation éternelle est évident, car c'est elle qui est la source de tous les attributs décrits plus haut, et si les chrétiens sont, eux aussi, fils de Dieu, II, 10-14; XII, 5-8, c'est parce que *le* Fils les a adoptés pour frères, II, 11-13. — *c.* Jusqu'ici nous nous sommes arrêtés au seuil du mystère de cette filiation divine; saint Paul a dirigé notre attention sur cette sagesse que l'Ancien Testament avait vu procéder en Dieu de quelque manière, Sap., VII, 26; l'Épître aux Hébreux, I, 3, sans soulever encore le voile du mystère, établit plus explicitement l'identité insinuée par saint Paul : le Fils est le rayonnement de la gloire du Père, ἀπαύγασμα τῆς δόξης αὐτοῦ, et l'empreinte de sa substance, χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ ; c'est-à-dire quelque chose (quelqu'un) de divin (en Dieu quelle émanation concevoir, sinon substantielle, infinie?) émanant en quelque sorte de l'être même de Dieu (ὑπόστασις certainement ici ne signifie pas personne, mais substance, être), émanant par conséquent nécessairement, éternellement, émanant en image distincte, parfaite comme l'empreinte ou l'effigie parfaite émane immédiatement par application directe de son sceau, ou comme le resplendissement (non l'action de resplendir, mais la splendeur, résultat de ce rayonnement) émane d'une beauté lumineuse (c'est le sens ici de δόξα) avec laquelle il reste comme consubstantiel. Ce sont là des images imparfaites (le sage en avait encore cherché d'autres), mais qui font par leur union entendre que le Fils restant consubstantiel au Père (puisqu'il est Dieu, le Dieu, répétons-le, du monothéisme absolu), parce qu'il en émane par une mystérieuse génération, en est pourtant réellement distinct. Les Pères sauront mettre à profit la richesse théologique de ce texte, comme de tout le c. Ier de l'Épître aux Hébreux. Nous ne nous arrêterons pas ici à discuter le « philonisme » de l'Épître; il faut dire en définitive qu'à part quelques expressions, plutôt alexandrines que philoniennes, il est nul. Voir F. Prat, *op. cit.*, t. I, p. 503-505; J. Lebreton, *op. cit.*, note G, p. 495-506; surtout contre Ménégoz, *op. cit.*, p. 197-219, qu'ont suivi Jülicher, Siegfried, Holtzmann, etc. Cf. Bruce, art. *Hebrews*, dans *Dictionary of the Bible*, t. II, p. 327-328.

Nous n'avons rien dit des textes de saint Paul qu'on dit contraires à une foi véritable en la divinité de Jésus. Voir A. Brassac, *Manuel biblique*, t. IV, p. 588 (Rom., VIII, 3; I Thes., I, 10; I Cor., VIII, 6; XII, 5, 6; III, 23; XV, 24-28; XI, 3; Eph., I, 17). Mais tous ces textes s'expliquent facilement par les deux natures du Christ et la dépendance originelle de sa nature divine elle-même.

F. Prat, *La théologie de saint Paul*, 2 in-8°, Paris, 1908, 1912, spécialement t. II, p. 165-226; J. Lebreton, *op. cit.*, p. 289-325; A. Durand, *La divinité de Jésus-Christ dans saint Paul*, dans la *Revue biblique*, 1903, p. 550-570; V. Rose, *Études sur la théologie de saint Paul, ibid.*, 1903, p. 337-361; H. Couget, *La divinité de Jésus-Christ, l'enseignement de saint Paul*, Paris, 1906; Ev. Buytaers, *La divinité du Christ dans saint Paul*, dans la *Revue augustinienne*, t. X (1907), p. 676-691; S. Weber, *Die Gottheit Jesu und die paulinischen Briefe*, dans *Jesus Christus*, Fribourg-en-Brisgau, 1908, p. 68-84; J. Weiss, dans *Christus*, Paris, 1912, p. 32-65.

5. *Saint Jean.* — C'est de l'enseignement personnel de saint Jean que nous devons maintenant parler, point culminant de la révélation écrite du Fils de Dieu. Nous trouverons cet enseignement dans l'Apocalypse, puis dans le prologue du quatrième Évangile et dans l'Épître qui accompagnait sans doute cet Évangile. Les deux autres lettres de saint Jean n'ont rien de notable pour nous.

a) L'Apocalypse donne un témoignage remarquable sur la divinité de Jésus, remarquable, parce qu'il est la simple expression de la foi chrétienne; impossible, en effet, de recourir ici à une influence païenne (le culte des empereurs est l'abomination) ou alexandrine: tous le reconnaissent. Voir APOCALYPSE, t. I, col. 1477; J. Lebreton, *op. cit.*, p. 364-371; H. B. Swete *The Apocalypse of saint John*, 2e édit., Londres, 1907, p. CLIX sq., et le commentaire.

Jésus pour le voyant est le roi-Messie glorieux du royaume éternel, comme homme et donc dépendamment de Dieu; cette gloire triomphante, il l'a méritée par son immolation (il est l'agneau), mais aussi elle découle de sa nature même parce qu'elle est divine : deux points de vue clairement associés par le prophète et n'ayant en effet, quoi qu'on en ait dit, rien d'inconciliable entre eux. Jésus *est Dieu* et donc objet d'un même culte d'adoration avec Jahvé, V, 8, 12-14, etc.; il est Seigneur, XI, 15; XIV, 13; XXII, 20; bien plus, seigneur des seigneurs et roi des rois, XVII, 14; XIX, 16; il a tous les attributs divins, ceux qui ailleurs sont donnés comme propres à Dieu : alpha et oméga, I, 17; II, 8; XXII, 13; le vivant, I, 18; le saint et le véritable, III, 7; le scrutateur des reins et des cœurs, II, 23; le maître de la mort et de l'enfer, I, 8, 18; II, 23; le principe de la création, III, 14, ou celui qui est avant toute créature et par qui toute créature est, cf. Prov., VIII, 22; Col., I, 15, 18, l'Ancien des jours, I, 13 sq., le Jahvé enfin autrefois adoré, en qui maintenant, dans l'unité de la même divinité, on le contemple avec le Père, I, 6; II, 28; III, 5, 21; XIV, 1, lui qui est *le Fils*, II, 18.

A ce Fils-Dieu, par l'incarnation notre Messie sauveur et roi, nous avons vu déjà donner beaucoup de noms; l'Apocalypse en révèle un nouveau. Au milieu d'une description des armées célestes, marchant au triomphe à la suite de leur roi glorieux, tout à coup le voyant s'arrête et dit : « et son nom est le Verbe de Dieu; » c'est la première fois que la littérature chrétienne emploie ce mot de Verbe, Λόγος, comme nom personnel du Christ; dans l'Apocalypse, jeté comme un éclair passager, il doit sans doute être rapproché de Sap., XVIII, 5, personnification

de la parole de Dieu, guerrier terrible, et il ne peut encore nous ouvrir ses profondeurs théologiques plus tard découvertes; en tout cas, il n'a aucun rapport avec le philonisme.

b) Prologue et Épîtres. — Enfin vers la fin du Ier siècle, dernier survivant de ceux qui virent, entendirent, touchèrent le Christ Jésus, en qui, de l'Orient à l'Occident, dans le monde juif, syrien, grec et romain, on croyait maintenant et de qui on avait le concept exposé dans les Évangiles, les Actes, les Épîtres de saint Paul, saint Jean fut prié encore une fois d'affirmer contre des hérésies naissantes sa vraie nature et sa vraie histoire. L'apôtre bien-aimé le fit en mettant en relief quelques-uns des traits de la vie et de la doctrine du Maître adoré où resplendissait particulièrement sa gloire incomparable de Fils de Dieu. Voir plus haut, col. 2390 sq. Bien plus, profitant de toutes les explications provoquées dans la foi par l'Esprit depuis plus de soixante ans, en face de la fausse philosophie qui tentait de pervertir cette foi, avec les mots mêmes qui étaient peut-être dans le vocabulaire de cette philosophie, mais qu'il ne tirait pas d'elle, il donna d'autorité dans un prologue et dans une lettre-préface la quintessence de l'Évangile et la vraie formule du Christ : Fils unique qui éternellement est dans le sein du Père comme son Verbe et puis qui s'incarna et fut Jésus-Christ, mort pour nous sauver. Ainsi au Logos gnostique (éon secondaire) saint Jean oppose le Verbe éternel, Fils unique de Dieu; au Logos alexandrin (idéal abstrait), le Verbe consubstantiel à Dieu le Père dont il est réellement distinct; au dualisme général philosophique, spécialement docète, le Verbe omnicréateur et incarné.

a. D'abord le Père a un Fils, *Fils unique* éternellement engendré, Joa., I, 14 (μονογενῆς), 18 (μονογενὴς θεός ou υἱός); I Joa., très souvent : I, 3, 7; II, 22-24 (le Père et le Fils absolument); III, 8, 23; IV, 9, 10, 14 (par trois fois : le Père nous a aimés jusqu'à nous envoyer son Fils unique, μονογενῆ, cf. Rom., VIII, 32), 15; V, 5, 9-13, 20 (nous serons dans le véritable, dans son Fils Jésus-Christ, qui est le Dieu véritable et la vie éternelle); II Joa., 3, 9 (qui abandonne la foi ne possède plus Dieu; qui y persévère possède et le Père et le Fils). Le résumé de la foi chrétienne, c'est donc, d'après la lettre-préface (c'est aussi le résumé du prologue), de croire que le Père a un Fils éternel et qu'il l'a envoyé comme notre Sauveur et comme notre vie pour l'éternité. Sur cette dernière expression, observons que le Fils est vie surtout par rapport à nous, comme dans l'Évangile, mais de quelque façon aussi en lui-même, substantiellement. Joa., I, 4; I Joa., I, 1, 2; V, 11, 12, 20.

b. Nous voilà donc de nouveau en face de ce mystère de génération divine; le Fils, en effet, son nom l'indique (nom de Fils et nom de monogène), est un engendré. Comment Dieu peut-il engendrer? Par quelque fécondité purement intellectuelle, avons-nous déjà dit, et c'est ainsi que les anciens sages virent en Dieu, engendrée en quelque façon, sa sagesse. Mais le mot sagesse désigne de soi un attribut divin absolu et n'exprime donc qu'imparfaitement une réalité engendrée, même intellectuellement. Quel est le mot qui va désigner cette réalité du Fils engendré intellectuellement en Dieu, et par là achever de le révéler, en réunissant les deux courants de la révélation antique et néo-testamentaire? Saint Jean dit ce mot, entrevu à Patmos, affirmé maintenant avec une pleine conscience de sa valeur : c'est *le Verbe, le Logos.* I Joa., I, 1; Joa., I, 1, 14. « Au commencement (allusion à Gen., I, 1, comme on la trouve dans Prov., Eccli., Sap., voir plus haut) était (du commencement nous ne descendons pas vers les créatures, mais nous remontons, c'est-à-dire nous entrons dans l'éternité) le Verbe (la Parole intérieure ou Pensée exprimée, voir plus loin), et le Verbe était auprès de Dieu (le Père, Dieu avec l'article), et le Verbe était Dieu » (sans article, donc le Dieu unique identifié à la fois en plusieurs distincts qu'on nommera personnes). Redescendant maintenant vers la création et les hommes, il faut continuer : « Tout a été fait par lui (le Verbe) et sans lui rien n'a été fait de ce qui a été fait... Et le Verbe s'est fait chair (le même Verbe éternel, tellement sa personnalité est distincte, est devenu homme) et il a habité (comme sous la tente) parmi nous, et nous avons vu sa gloire, gloire comme celle que reçoit un fils unique de son père » (μονογενοῦς παρὰ πατρός, sans articles).

Nous n'étudierons pas ici plus longuement ces textes et cette conception du Verbe divin. Voir Logos et VERBE. Ce que nous avons dit suffit à faire connaître la phase dernière et capitale de la révélation du Fils de Dieu.

Quant à l'enchaînement des doctrines, il suffire de rapprocher les études faites plus haut sur la personnification de la parole divine, sur la Memra et sur le Logos de Philon pour voir immédiatement que le Logos de saint Jean, vrai Dieu consubstantiel au Père et en même temps personnalité nettement distincte, jusqu'à s'incarner seule, n'a pas davantage pu sortir de ces notions que la science ne sort des rêves d'un enfant. Tout au plus, avons-nous dit, le vocabulaire, soit juif (la parole, la demeure, la gloire, voir plus haut), soit surtout hellénique-alexandrin (certainement répandu à Éphèse), peut donner lieu à quelques rapprochements de similitude, sinon de dépendance; et encore cela même n'est pas sûr En tout cas, pas de dépendance, ni de rapprochement possible dans les doctrines. L'origine vraie de la foi de saint Jean, c'est partiellement la révélation antique, mais c'est surtout la personne et la doctrine de Jésus; lui-même l'affirme, I Joa., I, 1-4; nous n'avons qu'à le croire et quiconque interprète sans parti pris toute l'histoire néo-testamentaire n'y éprouvera aucune difficulté.

J. Lebreton, *op. cit.*, p. 382-397, et note J, p. 515-523 (Philon et saint Jean); F. Prat, art. *Logos*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col. 323-329; A. Brassac, *Manuel biblique*, Paris, 1910, t. III, p. 264-273; M. Lepin, *La valeur historique du quatrième Évangile*, Paris, 1910, t. II, p. 305-327; Th. Calmes, *Étude sur le prologue du quatrième Évangile*, dans la *Revue biblique*, 1899, p. 151 sq., 232 sq.; 1900, p. 5-30, 378-400; 1901, p. 512-521; Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, t. I, p. 138-155; t. II, p. 51-64; A. Loisy, *Le prologue du quatrième Évangile*, dans *Études évangéliques*, Paris, 1902; W. Baldensperger, *Der Prolog des vierten Evangeliums*, Fribourg-en-Brisgau, 1898; Fouard, *Vie de N.-S. J.-C.*, t. I, appendice II, et tous les commentateurs du quatrième Évangile, spécialement ceux qui ont été cités plus haut, surtout Th. Zahn, p. 77-107 (origine du Logos); W. Sanday, p. 185-204, et encore les belles élévations de Bossuet, *Élévations sur les mystères*, IIe et XIIe semaines, etc. Voir CRÉATION, t. II, col. 2115.

Résumons en quelques traits cette révélation progressive du Fils de Dieu dans l'Écriture sainte. Laissant de côté des allusions plus ou moins problématiques à une certaine pluralité de personnes divines, qu'on cherche dans l'ancienne histoire d'Israël (nous parlons du sens déterminé formel des textes), il semble que Dieu attira d'abord l'attention de son peuple sur son Messie, son Fils de filiation toute spéciale, parce qu'il était de nature supérieure, transcendante, divine même, affirment quelques textes, toujours dans une certaine obscurité. Puis le messianisme s'obscurcissant dans un nationalisme de plus en plus exaspéré, Dieu porte les regards des âmes justes, saintes, sages vers lui-même, en

lui-même, pour y faire contempler la sagesse qu'il possède, qu'il engendre éternellement, sans faire voir nettement qu'elle constitue dès lors une seconde personne avec lui qui l'engendre. Des personnifications de la parole divine préparent de futures identifications. En effet, Jésus apparaît, Fils éternel, Sagesse et Verbe de Dieu; il était réellement cela, car il l'a manifesté, avec la réserve que pouvaient porter les hommes, mais avec certitude; ses « historiens » nous l'attestent, et la foi de ses disciples, de tous les « fidèles » de la nouvelle religion où Jésus est mis à la place de Jahvé, à côté du Père, en est un garant infaillible. Les apôtres durent rencontrer alors les courants déviés du judaïsme mêlé d'hellénisme; les eaux semblèrent à quelques-uns aptes à se mélanger, mais le coup d'œil infaillible des maîtres ne put être trompé et la foi au Fils de Dieu Verbe éternel resta une première fois pure de toute erreur humaine.

II. Développement de la doctrine révélée en dogme défini pendant l'époque patristique. — Nous avons étudié la révélation du Fils de Dieu, progressive jusqu'à être indubitable, claire et distincte. A cette révélation correspond dès lors la foi que nous avons déjà constatée de fait dans la primitive Église. Cette foi portait sur un des points fondamentaux de la religion vécue par cette Église et elle énonçait la distinction réelle en Dieu du Père et de Jésus Seigneur, Fils de Dieu, Verbe divin, Dieu, et donc la divinité au sens strict de celui-ci, car, nous l'avons noté déjà plusieurs fois, l'Église était strictement et rigidement monothéiste. Consubstantialité ou unité de nature et distinction réelle de deux, Père et Fils : voilà la foi explicite, fondamentale de l'Église primitive.

On voit ce qu'il faut penser des « romans », par exemple, du pseudo-Dupin, *Le dogme de la Trinité dans les trois premiers siècles*, Paris, 1907, ou de A. Réville, *Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ*, 2e édit., Paris, 1904, faisant naître la théorie de la divinité de Jésus dans le monde païen, qui abondait en dieux, fils de dieux et divinisations, qui connaissait en particulier un logos-dieu, bien que dieu inférieur (celui de Philon), capable d'être rapproché du Christ idéalisé paulinien, du Christ fortuitement associé au Père et à l'Esprit dans la liturgie baptismale, etc. Et cette construction, intitulée « histoire », sous forme moins brutale, il est vrai, avec plus ou moins de nuance et d'érudition aussi, est la thèse de toute la critique rationaliste. En face d'elle nous allons continuer notre travail d'impartiale objectivité, poursuivant l'étude du Fils de Dieu chez les Pères de l'Église.

I. Pacifique possession de la foi. — 1° *Les Pères apostoliques.* — La foi de l'Église primitive fut transmise sans solution de continuité et sans transformation; quand on connaît le tempérament « traditionaliste » de cet âge, la chose est très probable *a priori*; elle est prouvée par les textes. En effet, quelques témoignages écrits, parvenus jusqu'à nous, consignent, au gré des circonstances, les croyances de cette première génération qui connut les apôtres ou leurs disciples immédiats. Quoique de nature partielle et fragmentaire, ils n'en sont pas moins pour nous significatifs.

1. Jésus continue d'abord à être très fréquemment appelé *Seigneur*, Κύριος; et ce terme, dont nous connaissons la valeur, confirmée par des textes nouveaux, est appliqué indifféremment à lui ou bien au Père, comme au même Jahvé des textes anciens parfois rappelés. Citons *Didaché*, VI, 2; VIII, 2; IX, 5; X, 5; XI, 2, 4, 8; XV, 4; XVI, 7, 8; *Épître de saint Barnabé*, IV, 12, 13; V, 1-5; VI, 3-4, 12-19; VII, 2; XII, 10, 11; XIV, 4, 5; XVI, 8; S. Clément de Rome, *I Cor.*, XII, 7; XIII, 1; XVI, 2, 7; XX, 11; XXI, 6; XXIV, 1; XXXII, 2, etc.; Homélie dite *II Cor.*, IX, 5, etc.; S. Ignace, *Ad Eph.*, VII, 2; X, 3; *Ad Magn.*, VII, 1; XIII, 1; *Ad Phil.*, I, 1; IV, 1, etc.; *Ad Polyc.*, I, 1; V, 2, etc.; S. Polycarpe, *Ad Phil.*, I, 1, 2; II, 1, 3, etc.

Et puis, sans nous attarder à d'autres titres, on proclame directement, explicitement, la divinité de Jésus, en lui donnant le *nom même de Dieu*, non pas avec une valeur diminuée, mais certainement avec le plein sens du mot, sans l'ombre d'aucune restriction explicite ou implicite, par identification avec le Jahvé de l'Ancien Testament, par affirmation absolue, avec les attributs de la nature proprement divine, etc. *Didaché*, X, 6; *Épître de Barnabé*, XII, 6; *I Cor.*, II, 1, d'après Lightfoot et Harnack, « viatique, paroles, souffrances de Dieu » (du Christ, Hemmer); S. Ignace plus de 15 fois : Jésus-Christ est Dieu, *Ad Smyrn.*, I, 1; X, 1; *Ad Trall.*, VII, 1; Dieu fait chair, *Ad Eph.*, VII, 2; notre Dieu, *ibid.*, suscription; XVIII, 2; *Ad Rom.*, suscription; III, 3; *Ad Polyc.*, VIII, 3; son sang est sang de Dieu, *Ad Eph.*, I, 1; sa passion, celle de « mon Dieu », *Ad Rom.*, VI, 3; « Dieu manifesté sous forme humaine, » *Ad Eph.*, XIX, 3; l'Éternel, l'Invisible, l'Impassible (devenu) pour nous visible, passible, *Ad Polyc.*, III, 2 : c'est Dieu fait homme (et non pas l'homme fait Dieu, comme l'ont cru Harnack et E. Bruston, *Ignace d'Antioche, ses épîtres, sa vie, sa théologie*, Paris, 1897); cf. *Ad Magn.*, VI, 1; « il est sorti du Père Un, est toujours resté un avec Lui et est retourné à Lui, » *ibid.*, VII, 2; voilà la foi d'Ignace, l'évêque d'Antioche, l'homme de la tradition et de l'Église, l'adversaire impitoyable de la nouvelle science (gnose) hérétique, l'homme apostolique. Voir encore la *II Cor.*, I, 1, « nous devons considérer Jésus-Christ comme notre Dieu; » XIII, 4; III, 5-IV, 5; IX, 3-11. — Jésus-Dieu est *créateur* : l'*Épître de Barnabé*, V, 5-10, en parle ainsi : « Le Seigneur a enduré de souffrir pour nos âmes, quoiqu'il fût le Seigneur de l'univers, à qui Dieu a dit dès la constitution du monde : Faisons l'homme à notre image et ressemblance; » « le soleil est l'ouvrage de ses mains; » cf. VI, 12, même exégèse de Gen., I, 26; VII, 2; saint Ignace, *Ad Eph.*, XV, 1, appelle le Maître évangélique « celui qui a dit et tout a été fait » et c'est lui qui s'est ressuscité. *Ad Smyrn.*, II, 1. Jésus est l'inspirateur des prophètes, *Épître de Barnabé*, V, 6; il a parlé par eux, *II Cor.*, III, 5; l'auteur de toute notre vie surnaturelle, la seconde création, qui est essentiellement la vie de Jésus-Christ en nous, *Épître de Barnabé*, VI, 14-15; et très souvent dans saint Clément, *I Cor.*, XXXII, 4; LIV, 3; LXIV; LXV, 2, etc., et dans saint Ignace, *Ad Eph.*, I, 1; VIII, 2; XII, 2; XX, 2, etc. — On *adore* Jésus comme le Fils de Dieu, alors qu'on vénère seulement les martyrs, *Martyrium Polyc.*, XVII, 2, 3, et on lui adresse de fréquentes doxologies, *Didaché*, IX, 4; X, 6; *Martyr. Polyc.*, XXI, XXII; cf. XIV, 3; Clément ne respire que foi, louange, amour à Jésus son Dieu. *I Cor.*, XX, 11, 12; L, 7; cf. LVIII, 2; LXI, 3; LXIV, LXV.

2. *La personnalité divine distincte* de ce Jésus-Dieu est manifestée par les formules trinitaires : *Didaché*, VII, 1-3; *I Cor.*, XLVI, 6; LVIII, 2 (formule trinitaire de serment remplaçant l'antique *vivit Deus*); S. Ignace, *Ad Eph.*, IX, 1; *Ad Magn.*, XIII, 1-2; *Martyr. Polyc.*, XIV, 1-3; cf. XXII, 1-3, et par le nom de *Fils*, ὁ Υἱός, de Fils de Dieu, qui est de plus en plus son nom propre; or il s'agit évidemment de Fils unique bien-aimé, monogène, etc., et tout suggère une filiation naturelle, de la nature même du Père : *Didaché*, VII, 1-3; cf. XVI, 4; *Épître de Barnabé*, III, 6; IV, 3, 8 (ἠγαπημένος); V, 9-11; VI, 12 (ὁ Υἱός); VII, 2, 9; XII, 8, 9, 10; XV, XIII, 1; *Ad Eph.*, IV, 2; XX, 2; *Ad Rom.*, suscr.; *Ad Trall.*, suscr.; S. Polycarpe, *Ad Phil.*, XII, 2; *Martyr. Polycarpi*, XIV, 1; XVII, 3; XX, 2 (μονογενοῦς). Il

faut observer que Jésus est dit plusieurs fois dans ces documents παῖς θεοῦ; même s'il fallait y voir le sens de « serviteur de Dieu », on ne pourrait rien en conclure contre la divinité du Christ, car dans son humanité, celui-ci a vraiment réalisé la prophétie d'Isaïe, XLII, 1 sq.; mais plusieurs fois certainement il faut traduire Fils de Dieu : *I Cor.*, LIX, 2, 3 (4), παῖς ἠγαπημένος; *Martyr. Polyc.*, XIV, 1, 3 (ἀγαπητοῦ παιδός); XX, 2 (παιδὸς μονογενοῦς); sans doute que le même sens, ou un sens vague renfermant à la fois l'idée de filiation et celle de service, cf. Sap., II, 13, 18; Act., III, 13, 26; IV, 27, 30, est à mettre dans *Didaché*, IX, 2, 3; X, 2, 3, et dans l'*Épître de Barnabé*, VI, 1; IX, 2, d'autant que ces passages sont des formules liturgiques ou des citations. Cf. Is., L, 10. Voir Athénagore, *Legat.*, 10; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VII, 1, 4.

Sur la filiation divine du Christ quelques textes de saint Ignace restent à expliquer. Il semble que parfois cette filiation est rapportée à la conception *de Spiritu Sancto*, *Ad Smyrn.*, I, 1; *Ad Eph.*, XX, 2; bien plus, cela paraît être en opposition avec le caractère inengendré, ἀγέννητος, de sa nature divine. *Ad Eph.*, VII, 2; cf. J. Tixeront, *Histoire des dogmes, La théologie anténicéenne*, p. 136. Observons cependant que les textes assez nombreux du même saint, rappelés plus haut, attribuent au Christ la qualité de Fils absolument, sans relation avec son incarnation; que la préexistence auprès du Père et la divinité de Jésus sont, d'après lui, incontestables et que, *Ad Magn.*, VIII, 2, il semble même associer Fils et Logos. D'ailleurs, *Ad Eph.*, XX, 2, il affirme le Christ fils de David selon la chair, et ainsi fils de l'homme (contre les docètes) et de plus, mais non pas nécessairement pour la même raison de conception humaine, fils de Dieu; enfin, *Ad Eph.*, VII, 2, il oppose nature humaine et nature divine; or celle-ci est vraiment inengendrée (*Deus persona, non divinitas generatur*); ainsi Jésus est « Dieu fait chair » et comme tel « né de Marie et de Dieu, » passible, mais maintenant impassible (dans son humanité). Seul le passage *Ad Smyrn.*, I, 1, semble donc fonder clairement la filiation divine sur la conception par la vertu de Dieu; mais cela pourrait ne pas exclure un fondement autre et plus divin et ne serait dès lors qu'une expression outrée de la naissance virginale.

3. De plus, les Pères apostoliques se réfèrent deux ou trois fois à quelque formule plus profonde de saint Paul ou même de saint Jean; mais l'objet de leurs écrits ne les attirait pas en cette direction. La *I Cor.*, XVI, 2, fait allusion à Phil., II, 5-7, quand elle parle de l'humilité de Jésus-Christ, appelé « le sceptre de la majesté de Dieu, » cf. Heb., I, 8, et Ps. XLIV, 7; au c. XXXVI, 2-5, en citant largement Heb., I, 3 sq., le Christ est dit « comme le miroir dans lequel nous voyons le visage immaculé et plein de noblesse de Dieu, » « le rayonnement de la majesté divine, » « le Fils » du Ps. II, 7, 8, assis à la droite de Dieu, etc. Saint Ignace appelle le Fils de Dieu « qui était avant les siècles auprès du Père, » *Ad Magn.*, VI, 1; la pensée du Père, γνώμη τοῦ πατρός, *Ad Eph.*, III, 2; son verbe sorti du silence, ὃς ἔστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών, et « l'exécuteur fidèle des volontés de celui qui l'a envoyé, » *Ad Magn.*, VIII, 2; comme l'indique ce second membre de phrase, il s'agit ici de l'incarnation du Logos de Dieu, non d'une procession éternelle ἀπὸ Σιγῆς, comme dira plus tard Valentin. Cf. A. Lelong, *Les Pères apostoliques*, Paris, 1910, t. III, p. XXVI-XXVIII.

Sur toutes les questions précédentes, on consultera dans la collection Hemmer-Lejeay, *Les Pères apostoliques*, t. I, II, III, Paris, 1907, 1910, les introductions : *S. Barnabé*, p. LXXV-LXXVI; *S. Clément*, p. XLIX-LI; *S. Ignace*, p. XXXIV-XXXV; J. Tixeront, *Histoire des dogmes. La théologie anténicéenne*, 6e édit., Paris, 1912, p. 118-156; B. Heurtier, *Le dogme de la Trinité dans l'Épître de saint Clément de Rome et le Pasteur d'Hermas*, Lyon, 1900; J. Schwane, *Histoire des dogmes* trad. Degert, Paris, 1903, t. I, p. 52-64; H.-A. Montagne, *La doctrine de saint Clément de Rome sur la personne et l'œuvre du Christ*, dans la *Revue thomiste*, 1905, p. 296-312. Les ouvrages généraux de Freppel, Lightfoot, Funk, Hennecke; les art. Barnabé, Apôtres (*Doctrine des douze*), Clément (*de Rome*), avec leur bibliographie, ainsi que Esprit-Saint, t. V, col. 753-754.

4. Jusqu'à présent, nous avons laissé de côté Hermas : sa doctrine sur le Fils de Dieu est, en effet, très obscure et mérite une considération spéciale.

a) Hermas ne nomme jamais Jésus, ni le Verbe, ni le Christ (cependant des formules répétées, *Sim.*, VIII, IX, supposent ce dernier nom connu : être appelé du nom du Fils de Dieu, condamné pour son nom, le porter, etc.; il s'agit évidemment du nom de « chrétiens »). Il appelle peut-être Jésus-Christ deux ou trois fois Seigneur, *Vis.*, III, VII, 3; *Sim.*, IX, XIV, 3 : « Je remerciai le Seigneur d'avoir eu pitié de tous ceux qui tirent son nom du sien (ou qui invoquent son nom); » *Sim.*, IX, XXVIII, 5, 6, qui identifie « souffrir pour le nom du Seigneur » et « pour le nom du Fils de Dieu, » expression à noter; mais « Seigneur » est le nom ordinaire de Dieu chez Hermas.

b) Hermas parle du *Fils de Dieu*, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, une première fois en passant dans cette phrase remarquable, *Vis.*, II, II, 8 : « le Seigneur l'a juré par son Fils, » ce qui s'entendrait difficilement d'une créature; et puis *Sim.*, V, V, 6; VIII, III, 2; XI, 1; IX, I, 1; XII-XVIII, très souvent; enfin XXVIII, 2, 3. Il faut dire d'abord qu'il s'agit dans tous ces textes d'un Fils unique et d'un Fils de Dieu par nature : c'est le Fils de Dieu, le Fils, le Fils bien-aimé, etc.; Fils préexistant par conséquent; « il est né (πρωτογενέστερος) avant toute créature et il a même été le conseiller de son Père dans l'œuvre de la création, » IX, XII, 2; « aux derniers jours du monde il s'est manifesté, » *ibid.*, 3; « son nom, c'est-à-dire sa personne, est grand et infini (ou incompréhensible, ἀχώρητον) et soutient le monde entier; toute la création est soutenue par le Fils de Dieu. » *Ibid.*, XIV, 5. Cf. Heb., I, 3. Ce sont des notions et des expressions traditionnelles sur le Fils de Dieu; Hermas les emploie, non pas en passant, mais comme doctrine largement développée et enseignée.

c) Mais *quel est* ce Fils de Dieu et qu'est-il? Le Fils de Dieu, pour Hermas, c'est Jésus-Christ; c'est son nom propre; presque unique, avons-nous dit, comme dans l'Épître aux Hébreux, la Ire lettre de saint Jean ou le pseudo-Barnabé, dans *Sim.*, V, V, 2, 3; VI, 1, 2; VIII, III, 2; XI, 1; IX, XII-XVIII; ce dernier passage assez étendu parle continuellement de ceux qui portent le nom ou le sceau (par le baptême) du Fils de Dieu, qui souffrent pour lui, qui prêchent le nom, les enseignements du Fils de Dieu, s'endorment dans la vertu et la foi du Fils de Dieu, etc., XV, 4; XVI, 3, 5, 7; XVII, 1, 4; XVIII, 4; XXIV, 4; XXVIII, 2, 3. Ces textes désignent clairement le Christ; l'ensemble insinue une nature transcendante, divine; pas un ne fait la moindre allusion à l'Esprit-Saint ou à un ange quelconque.

d) Cependant il reste quelques textes qui font plus que des allusions, et qui mettent directement en relation le Fils de Dieu avec le Saint-Esprit ou peut-être même avec l'ange suprême, appelé aussi saint Michel.

a. Comparons d'abord le *Fils de Dieu et cet ange suprême* dans le Pasteur. Ils semblent parfois s'identifier; il est, en effet, curieux que Hermas ne parle toujours que de six anges principaux, *Vis.*, III, II, 5; IV, 1; *Sim.*, IX, III, 1, tandis que l'Écriture en compte sept. Tobie, XII, 15; cf. Apoc., I, 4; III, 1; V, 5; VIII, 2. Au-dessus d'eux, tout à fait séparé, il y a « l'ange très vénérable », *Vis.*, V, II; *Mand.*, V, I, 7; « l'ange saint », *Sim.*, V, IV, 4; « l'ange glorieux ». *Sim.*, VII, I, 3, 5; VIII, I, 2, 3, 5, 16, 17, 18; II, 1, 5, 6; III, 3; IV, 1; IX,

I, 3; XII, 8. D'après A. Lelong, *op. cit.* (notes sur ces passages et introduction, *loc. cit.*), après Funk, l'identité du Christ avec cet ange serait très probable. Cette opinion a été combattue autrefois par Th. Zahn, *op. cit.*, p. 263-282, récemment par O. Bardenhewer, *op. cit.*, p. 95. Nous nous rallions à cette dernière manière de voir. Aucun texte, en effet, ne donne au Fils de Dieu si souvent nommé le titre d'ange ou à un ange le titre de Fils de Dieu. Ensuite Michel est clairement opposé au Fils de Dieu, *Sim.*, VIII, III, 3 : le Fils de Dieu, c'est le grand arbre de cette similitude ou la loi donnée au monde, tandis que le grand ange glorieux, I, 2; III, 3, qui se tient près de l'arbre et en distribue les rameaux, c'est Michel qui gouverne le peuple et est préposé à l'évangélisation des peuples. Quant au parallèle signalé entre ces fonctions et celles du Fils de Dieu, *Sim.*, V, VI, 2, 3; IX, VI, 7, il ne peut que par hyperbole être dit remplir « exactement le même rôle; » en réalité les cas sont suffisamment différents : Michel simplement gouverne, fait prêcher la loi (qui est le Fils de Dieu) et veille sur les croyants; le Fils de Dieu est la loi même, ou le maître de la vigne qu'il a purifiée par ses immenses labeurs; il est représenté, il est vrai, comme un homme de taille colossale, entouré des six anges qui avaient travaillé à la tour, *Sim.*, IX, VI, 1, 2; mais c'est de nouveau le propriétaire de la tour, ce que n'est pas l'ange, et si six anges seulement l'entourent, c'est qu'il s'agit des ouvriers de cette tour. En résumé, tout nous porte à croire que le septième ange suprême de la tradition juive qu'Hermas aura mis tout à part, c'est précisément non le Fils de Dieu, mais saint Michel l'ange glorieux; et les deux sont nettement distincts.

b. Le Fils de Dieu et le Saint-Esprit. — « Pour Hermas, c'est le Saint-Esprit qui s'est incarné... La Trinité se compose de Dieu le Père, du Saint-Esprit préexistant à la création, et d'un homme (Jésus) qui a mérité par ses vertus d'être associé au Saint-Esprit et de devenir par voie d'adoption le Fils de Dieu. *Sim.*, V, V, VI; IX, I. » A. Lelong, *op. cit.*, p. LXXIX. Examinons d'abord ces textes, en commençant par le dernier, *Sim.*, IX, I, 1-3, assurément le plus clair contre l'orthodoxie d'Hermas. Celui-ci avait eu successivement des révélations par l'Église sous deux figures, puis par l'ange de la pénitence (le Pasteur) et cela d'après ses progrès dans la vie intérieure; mais le Pasteur lui déclare maintenant qu'au fond, c'était le même esprit saint (ou Esprit-Saint), qui par ces divers intermédiaires lui parlait et cet esprit, c'est le fils de Dieu, ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἐστιν. Cela est clair s'il s'agit du Saint-Esprit; mais ne pourrait-il pas s'agir ici de l'esprit saint déterminé, τὸ λαλῆσαν, celui qui donnait des révélations à Hermas? Τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον est employé par Hermas en divers sens : ainsi, *Sim.*, IX, XXIV, 2, parle des bergers « revêtus du saint esprit des vierges » (qui sont les vertus). Cf. *Mand.*, XI, VIII, 9. D'autre part, le Fils de Dieu et l'Esprit-Saint, lorsqu'il s'agit d'eux au sens certainement personnel, ne semblent jamais être conçus par Hermas que selon la foi traditionnelle; nous avons parlé plus haut de Fils de Dieu; les fonctions du Saint-Esprit en nous sont décrites, *Mand.*, V, IX, XI; cf. *Sim.*, V, VII, 1, 2; IX, XXV, 2; enfin on sait l'indétermination du mot πνεῦμα même avec les adjectifs ἅγιον, θεῖον, etc., dans la première littérature chrétienne; le πνεῦμα ἅγιον de Luc., I, 35, a été entendu du Verbe divin par beaucoup de Pères, cf. Justin, *Apol.*, I, 33, 6; Calliste, dans *Philosophoumena*, IX, 12; Hippolyte, *Adversus Noet.*, IV; Tertullien, *Adversus Praxeam*, XXVI; S. Cyprien, *Quod idola dii non sint*, XI; S. Athanase, *De incarn.*, XVIII; S. Hilaire, *De Trinit.*, II, 26, et saint Paul lui-même, Rom., I, 4, désigna probablement la nature divine du Christ par les mots πνεῦμα ἁγιωσύνης; cf. I Cor., XV, 45; II Cor., III, 17; I Tim., III, 16; I Pet., III, 18; Heb., IX, 14; J. Lebreton, *op. cit.*, p. 252-253, 316; enfin pseudo-Clément, *II Cor.*, IX, 15; XIV, 2.

Il nous reste à considérer le passage, *Sim.*, V, V-VI, dont le fond est une parabole destinée à recommander les œuvres surérogatoires. Un maître planta une vigne, puis la confia à un esclave qui fut fidèle serviteur et même fit plus que son devoir; le maître appela alors en conseil son fils et ses amis et, vu la conduite de ce serviteur, tous furent d'accord qu'il fallait lui donner la liberté et même l'admettre au rang de fils adoptif; plus tard, celui-ci fut assez bon pour faire participer ses coserviteurs à ses nouveaux biens. Voici maintenant l'application de la parabole : le maître, c'est Dieu; le fils (de la parabole évidemment et non pas le fils de Dieu, comme plusieurs ont compris), c'est le Saint-Esprit (phrase sans doute authentique, bien qu'elle manque dans trois documents sur quatre); l'esclave, c'est le Fils de Dieu; les amis, ce sont les anges, etc. Dans cette première explication, le Fils de Dieu est nettement distingué du Saint-Esprit et ce fut un contre-sens d'affirmer que ce texte donnait l'Esprit-Saint pour fils de Dieu. Seulement le vrai Fils de Dieu y semble n'avoir qu'une filiation adoptive, du moins si l'on veut presser un peu la comparaison parabolique : ce qu'il ne faut pas trop faire en général dans Hermas. Mais lui-même nous explique ici directement cette comparaison. Comment représenter le Fils de Dieu par un esclave? demande Hermas; et l'ange répond, VI, 1, 2 : le Fils de Dieu n'a de l'esclave que l'apparence; en réalité, Dieu a établi son Fils maître absolu de sa vigne avec une puissance sans limites; alors celui-ci a purifié la vigne par d'immenses labeurs, puis il en a été récompensé. Notons que le Fils ici est Fils avant la rédemption et même avant sa mission, ce qui semble décisif contre toute conception de filiation adoptive acquise par la rédemption; cependant sur la récompense méritée par le Fils de Dieu et qui était précisément dans la parabole la filiation adoptive pour l'esclave, le Pasteur poursuit, VI, 4-7, « cela signifie : l'Esprit-Saint qui préexistait, qui a créé toute la création, Dieu l'a fait habiter dans une chair de son choix. Cette chair le servit parfaitement...; pour cette noble conduite, Dieu voulut faire de cette chair l'associée du Saint-Esprit, parce que sur la terre, pendant qu'elle portait le Saint-Esprit, elle ne s'était jamais souillée; ainsi sera récompensée toute chair qui aura servi de demeure sans tache au Saint-Esprit. » C'est ici qu'on a vu l'incarnation de l'Esprit-Saint et la divinisation (peut-être même simplement transitoire) de l'homme Christ Fils de Dieu. Pour sauvegarder l'orthodoxie d'Hermas, plusieurs interprètent ici encore « esprit saint » par « nature divine »; en soi, cela serait possible, voir plus haut; mais cela ne semble pas probable dans le contexte à cause du caractère trop clairement personnel de l'Esprit-Saint symbolisé, créateur, habitant dans l'humanité (= la chair) du Christ comme dans la nôtre, etc. D'autre part, il nous paraît qu'on tire trop et de trop grosses conséquences de quelques phrases paraboliques, confuses et isolées ou à peu près. Nous verrions plutôt ici la simple description de la vie méritante du Christ en tant qu'homme, sous la direction du Saint-Esprit habitant en lui comme en nous tous (le même verbe, κατοικεῖν, est employé, VI, 5, 6, 7), en qui il ne s'incarne pas évidemment, ce qui est très évangélique et très juste; puis, la description de la récompense de cette humanité, associée à la gloire de l'Esprit servi, c'est-à-dire de Dieu, en raison du parallélisme parabolique; tout au plus y aurait-il là un peu d'adoptianisme non pas rigide (rien que la filiation adoptive), mais mitigé : filiation adoptive dans l'humanité outre

la filiation naturelle de la personne divine; encore ne faudrait-il pas être trop sévère dans l'interprétation de quelques expressions. On dira qu'Hermas ne parle pas de cette filiation naturelle divine; mais il ne l'exclut pas davantage, si nous l'avons bien compris; de plus, il n'en parle pas dans ce texte, peut-être, bien qu'il soit dit fils avant d'être envoyé; mais il en parle ailleurs assez clairement (voir plus haut) et c'est bien toujours le même Fils de Dieu, « cet homme est le Fils de Dieu, » *Sim.*, IX, XII, 8, le Fils de Dieu qui vient d'être décrit préexistant, créateur et puis manifesté à la fin des temps pour être l'unique porte du royaume de Dieu. *Ibid.*, XII, 2, 3. Cette interprétation, au fond orthodoxe, dut être celle de l'Église orientale et occidentale qui, dès la fin du IIe siècle, tint en si haute estime le Pasteur, *P. G.*, t. II, col. 819-834, et c'est un nouvel argument extrinsèque en sa faveur.

A. Lelong, *Les Pères apostoliques*, Paris, 1912, t. IV (avec bibliographie abondante), p. LXXVIII-LXXXI, théologie trinitaire ignorante « d'un petit bourgeois sans instruction, » hétérodoxe. Sont de même pour l'hétérodoxie du Pasteur, J. Tixeront, *op. cit.*, p. 127-128; O. Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. Godet-Verschaffel, Paris, 1898, p. 94; Harnack, *Dogmengeschichte*, 4e édit., t. I, p. 211-221; Rauschen, *Éléments de patrologie*, trad. Ricard, 2e édit., Paris, 1911, p. 56-57. Pour l'orthodoxie, B. Heurtier, *op. cit.*, après Hefele, *Patrum apostol. opera*, p. 386 sq.; Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, 2e édit., 1845, t. I, p. 190-205; Ginouilhac, *Histoire du dogme catholique*, Paris, 1852, t. II, p. 505-507; Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1895, t. I, p. 22; Freppel, Schwane, Th. Zahn, *Der Hirt des Hermas*, 1868, p. 253-282, etc.; Weinel, dans les *Neutestamentl. Apocryphen* d'E. Hennecke, 1904, p. 217-229, conclut à la confusion indéchiffrable de la christologie du Pasteur. Voir encore Scherer, *Zur Christologie des Hermas*, dans *Der Katholik*, 1905, t. XXXII, p. 321-331.

5. Nous nous sommes suffisamment rendu compte de la foi de l'Église postapostolique au sujet du Fils de Dieu; nous ne nous arrêterons donc pas sur le témoignage trinitaire très important, étudié ailleurs, du symbole des apôtres. Voir APÔTRES (*Symbole des*), t. I, col. 1670-1680; Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, 11e édit., 1911, p. 1-10. Il ne sera pas non plus nécessaire de rechercher ici les traces de cette foi dans les apocryphes orthodoxes, Actes, Apocalypses, Évangiles, dont plusieurs remontent au Ier et au IIe siècle. Citons seulement *Ascensio Isaiæ*, qui fait voir au prophète la trinité, l'incarnation, le Verbe, par exemple, III, 13, voir E. Tisserant, *L'Ascension d'Isaïe*, Paris, 1909, p. 108 sq., et les *Odes de Salomon* récemment découvertes (livre chrétien des environs de l'an 100-120, cf. P. Batiffol et J. Labourt, dans la *Revue biblique*, 1910, p. 483 sq.; 1911, p. 5 sq., 161 sq.), dont on consultera, pour la christologie et l'incarnation du Fils de Dieu, les odes VII, 5-8; VIII, 24; XIX, 1-4; XXII; XXIII, 16, 20; XXVIII, 14-16; XXIX, 6; XLI, 8-17. Pline le Jeune n'avait donc pas été trompé, lorsque, comme il le rapportait à Trajan en 112, X, 97, on lui avait dit que le résumé de la vie chrétienne consiste à chanter des hymnes *Christo quasi Deo*.

2° *Pères apologistes.* — Les témoignages que nous venons d'étudier, comme ceux de l'Église primitive, descendent directement de la foi trinitaire ou des explications de saint Paul. Sauf peut-être deux ou trois textes de saint Ignace (et les Odes de Salomon), aucun ne semble influencé par la théologie johannine; en tout cas, pour aucun la question de l'hellénisme ou du philonisme ne se pose, pas même pour l'Alexandrin qu'était le pseudo-Barnabé. Il en est tout autrement pour les Pères apologistes qui n'affirment plus seulement leur foi, mais la mettent en rapport avec leur philosophie : ce sont les premiers philosophes chrétiens. Nous aurons donc désormais à examiner si leurs écrits, bien différents des précédents, d'essence apologétique et en partie philosophiques, apparus dans l'Église de 125 à la fin du IIe siècle, contiennent réellement la foi en la divinité du Verbe Fils de Dieu, si cette foi n'est pas telle qu'elle soit au fond antitrinitaire et qu'elle soit plus dérivée de l'alexandrinisme que du christianisme. Les remarques générales à faire sur l'état de cette question ont été esquissées à l'art. SAINT-ESPRIT, col. 696-698. En résumé, nous allons constater que la foi en la divinité du Verbe Fils de Dieu existe indubitablement au IIe siècle, comme au Ier, dans l'Église chrétienne, sans solution de continuité parce que, de fait, la foi du IIe siècle dérive, au moins substantiellement, de celle du Ier, c'est-à-dire de l'enseignement ecclésiastique et ainsi finalement de la révélation et non pas de la philosophie quelle qu'elle soit : fait dont d'ailleurs les apologistes ont pleinement conscience, cf. Tixeront, *op. cit.*, t. I, p. 227-230; Mgr Batiffol, introd. au livre de M. Rivière, *Saint Justin et les apologistes du IIe siècle*, p. XIX-XXIX; enfin que cette foi n'est pas antitrinitaire, car elle le serait, ou bien si elle niait la personnalité distincte du Fils de Dieu et elle ne l'a jamais fait, ou bien si elle niait sa vraie et stricte divinité et elle ne l'a pas fait non plus en définitive.

Les apologies ne sont pas des sommes dogmatiques, mais des exposés très incomplets du christianisme. Elles furent écrites pour écarter des objections et présenter des raisons persuasives pour les païens du IIe siècle. Parmi les objections et les raisons, quelques-unes concernent la doctrine de Dieu-unité et trinité. Voir P. Batiffol, *loc. cit.*, p. XXII-XXIV.

1. Relevons d'abord les traces certaines de la *foi traditionnelle et orthodoxe* : personnalité distincte de Jésus, Fils de Dieu, Dieu, le Dieu unique du monothéisme.

a) L'Épître *ad Diognetem*, écrit apologiste plutôt qu'apostolique, dit, c. VII, 4, 8, 9; IX, 2; X, 2, Funk, *Patres apostolici*, t. I, p. 322, 326, que Dieu a envoyé non pas un ange, un prince préposé au gouvernement du monde, mais le créateur même et l'organisateur du monde entier par qui il a fait les cieux, « comme un roi envoie *le roi son fils, comme un Dieu.* » Dieu nous a donc donné son Fils, son propre Fils en rançon, et l'œuvre de celui-ci, dans les martyrs en particulier, « n'est pas l'œuvre d'un homme, c'est la puissance de Dieu et le signe de son apparition; » un mot, XI, 4, 5, fait peut-être allusion à une génération temporelle du Fils de Dieu, car « Verbe toujours, il est devenu Fils aujourd'hui; » mais cette finale est probablement de saint Hippolyte.

L'*Apologie d'Aristide* renferme ce texte remarquable, n. 2, édit. de Rendel Harris, *Texts and studies*, Cambridge, 1891, t. I, fasc. 1er, p. 36 : « Les chrétiens reconnaissent que leur religion a commencé avec Jésus-Christ, qui est appelé le Fils du Dieu tout-puissant; et ils disent que *Dieu est descendu du ciel...* et que le Fils de Dieu a habité dans une fille des hommes; » la version arménienne, après un passage à peu près identique, poursuit : « Il est le Verbe qui, de la race juive selon la chair, est né de la Vierge Marie, *mère de Dieu.* » *Ibid.*, p. 29, 32. Cf. dom Pitra, *Analecta sacra*, 1882, t. IV, p. 8, 284.

b) Quant aux autres apologistes, pour plus de clarté et de brièveté, le développement chronologique étant ici à peu près nul, nous présenterons leur doctrine synthétiquement comme pour les Pères apostoliques.

a. Comme signes de la foi traditionnelle, nous rappellerons d'abord les *formules trinitaires* déjà mentionnées, art. ESPRIT-SAINT, col. 698-701, par exemple, S. Justin, *Apol.*, I, 6, 13, 61, 68, etc.; Athénagore, *Legat.*, X, « nous affirmons un Dieu Père, un Fils Dieu et un Saint-Esprit et nous démontrons leur puissance dans l'unité et leur distinction dans leur

ordre; » 12, 24; S. Théophile, *Ad Autolycum*, I, 7; II, 10, 15, 18. Les apologistes à diverses reprises affirment non pas plus explicitement, mais plus clairement et plus directement, la *divinité du Verbe*. Ainsi saint Justin, *Apol.*, I, 63, « un Fils qui est Verbe, premier-né de Dieu, Dieu; » *Dial. cum Tryphone*, 36-38, divinité du Messie par des textes de psalmistes; 48, « ce Christ est Dieu » et surtout les n. 56-64 destinés *ex professo* à prouver, comme l'a demandé Tryphon, 50, 55, « qu'il y a un autre Dieu à côté de celui qui a fait l'univers : » Justin le prouve par les théophanies anciennes de Dieu, d'un Dieu qui ne peut être le Père invisible, mais qui est le Logos, Dieu, 56-60; puis par la doctrine de la Sagesse engendrée, 61; par le pluriel de la Genèse, en parlant de Dieu, 62; enfin par les psaumes, 63-64; dans toute la suite, d'ailleurs, on retrouve des affirmations parfois splendides de ce point désormais acquis, 68, 71 (Dieu et homme), 72, 73, 87, 110, 113, 115, 125-129, et Justin répétera devant le juge le témoignage de sa foi en « l'infinie divinité » de Jésus-Christ, fils de Dieu. *Acta S. Justini*, dans Otto, *Corpus apologet.*, t. III, p. 266 sq. On remarquera que ces textes donnent presque toujours au Verbe le nom de θεός, mais non de ὁ θεός, approprié au Père, dans toute l'ancienne littérature chrétienne, parce qu'il est le Dieu-principe; ὁ θεός de *Dial.*, 56, 113, signifie le Dieu (Logos) dont il est question; cependant observons que les textes anciens nommant Jahvé, ὁ θεός, Dieu au sens absolu, sont appliqués sans scrupule au Christ, au Verbe, par les apologistes comme par les écrivains inspirés, par exemple, *Dial. cum Tryph.*, 36-38, 63-64; ce qui démontre que cette appropriation ne réserve pas pour le Père seul la divinité proprement dite, mais n'est qu'une appropriation. Voir t. I, col. 1710, 1713.

On trouve la même foi explicite à la divinité du Verbe et du Christ dans Tatien, *Orat.*, 5, 13 (Dieu souffrant), 21 (θεὸν ἐν ἀνθρώπου μορφῇ), *P. G.*, t. VI, col. 816, 836, 852; Athénagore, *Supplic.*, X, XXIV, *ibid.*, col. 909, 945; Théophile, *Ad Autolyc.*, II, 10, 22, *ibid.*, col. 1064-1065, 1088. Enfin notons ici l'unique passage de Minucius Félix, *Octavius*, XXIX, *P. L.*, t. III, col. 331-332, qui parle du Christ pour l'affirmer clairement le vrai Dieu adoré des chrétiens.

b. Autant que sa divinité, *la personnalité distincte* du Verbe est mise en relief. Nous avons vu que le *Dialogus cum Tryphone*, 56-64, tend précisément à démontrer l'existence d'un ἕτερος θεός, autre, précise le docteur chrétien, ἀριθμῷ, numériquement, bien qu'il soit toujours d'accord avec le Dieu suprême Créateur et Père, ἀλλὰ οὐ γνώμῃ, 56. Plus loin encore, 128, 129, est expressément réfutée l'opinion qui n'aurait voulu voir dans le Logos qu'une vertu du Père, lorsqu'il agit, semblable seulement au rayonnement du soleil, lequel disparaît lorsque celui-ci n'agit plus, et peut-être faut-il voir dans les « quelques-uns » qui parlaient ainsi des ancêtres judéo-chrétiens du modalisme, L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, p. 308-309; mais il est possible aussi que ce soient des juifs, de l'école de Philon. Cf. *De somniis*, I, XIII; voir Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I, p. 187 sq., note. Des affirmations semblables se rencontrent dans Tatien, *Orat.*, 5; Athénagore, *Supplic.*, X, XII; Théophile, *Ad Autolyc.*, II, 22. Athénagore, *loc. cit.*, admet la comparaison du rayonnement du soleil rejetée par saint Justin, mais certainement, comme l'Écriture, Heb., I, 3; Sap., VII, 26, en ce qu'elle est juste, tandis que le maître romain voyait surtout en elle la partie qui cloche.

c. D'ailleurs, il est bien évident que le Verbe-Dieu est distinct de Dieu le Père, puisque essentiellement il est *son Fils*; les textes cités et bien d'autres encore le répètent sans cesse; et ils insistent sur la qualité unique de cette filiation divine, puisqu'elle donne à Dieu le Père un Fils Dieu. Cf. S. Justin, *Apol.*, I, 23; *Apol.*, II, 6; *Dial.*, 63; Athénagore, *Supplic.*, X; Théophile, *Ad Autol.*, II, 22. On applique parfois au Fils, il est vrai, par exemple, *Dial. cum Tryph.*, 71, le texte des Prov., VIII, 22 : κύριος ἔκτισέ με, d'après la traduction des Septante (qui gêna toute la littérature chrétienne jusqu'à Eusèbe, lequel adopta l'ἐκτήσατο, *possedit*, d'Aquila, *Theol. eccles.*, III, 2, *P. G.*, t. XXIV, col. 976), ce qui n'était pas pour favoriser la mentalité consubstantialiste; mais c'est une citation et le Verbe, Dieu et Fils de Dieu, n'est certainement pas pour les apologistes une créature, κτίσμα; il a été, au contraire, avant toute créature. S. Justin, *Dial. cum Tryph.*, 125, 129, etc.; Athénagore, *Supplic.*, X; S. Théophile, *Ad Autol.*, II, 10, 22. Comment a-t-il été? il a été *engendré* : c'est le mot uniformément répété pour exprimer son origine; voir S. Justin, *Apol.*, I, 22, 23, 33, etc.; *Apol.*, II, 6, 13, etc.; *Dial. cum Tryph.*, 61-63, 105 (proprement ἰδίως, engendré), 129 : « le Père l'a engendré avant toute créature et l'engendré diffère numériquement de l'engendrant, comme tout le monde doit en convenir, » etc. Tatien, *Orat.*, 5, 7, et les derniers textes cités de Théophile et d'Athénagore.

Cette génération divine est mise rarement en relation avec l'incarnation virginale, *Apol.*, I, 21; *Dial. cum Tryph.*, 63; une fois avec le baptême, *ibid.*, 88 (qui cite Luc., III, 21, 22, avec Ps. II, 7 : *filius meus es tu, ego hodie genui te*; voir plus haut ce qui est dit de ce psaume et les remarques d'Archambault, *op. cit.*, sur ce passage); mais d'ailleurs il est manifeste et par ces textes mêmes (lire tout le n. 88 du Dialogue) que le baptême n'est pour Justin qu'une « manifestation » de la filiation divine du Christ. En effet, celui-ci n'est que le Logos, fait homme (cf., par exemple, *Dial.*, 105, qui semble se référer à Joa., I, 14, 18), le Logos Fils de Dieu, engendré avant toute créature, d'une génération purement divine qui a précédé tous les temps : il est le πρωτότοκος, c'est-à-dire le premier engendré, *Apol.*, I, 21, etc., ou mieux l'engendré avant la création elle-même, voir plus haut à peu près tous les textes parlant du Fils et de sa génération; bien plus, il est dit engendré par le Père pour la création, ce que nous expliquerons plus loin. Cette génération n'est guère expliquée; les mots « fils », « engendré » sont acceptés de la tradition et de la révélation écrite, mais ils ne sont pas encore sondés. Saint Justin dit, *Apol.*, I, 22, qu'il s'agit d'une génération toute particulière. Cependant c'est une vraie génération, *Dial.*, 105; à qui est appliqué le ps. CIX, 3, *ex utero ante luciferum genui te* (traduction des Septante), *ibid.*, 63, etc.; il écarte, *Dial.*, 128, et de même Tatien, *Orat.*, 5, toute idée de génération par séparation, amputation, et ce dernier dit que c'est simplement une communication comme le feu est communiqué d'un flambeau à l'autre sans diminution du premier ou comme nous produisons hors de nous notre parole sans nous en priver : double comparaison empruntée à son maître. *Dial. cum Tryph.*, 61. Athénagore, pour montrer qu'il n'y a rien de ridicule ni de fabuleux dans cette doctrine, insiste sur la nature intellectuelle de cette filiation qui se fait en quelque façon dans l'intelligence divine. *Legat.*, X, XXIV. Enfin Théophile appuie sur son essentielle immanence divine *in visceribus insitum*, II, 10, *non ut poetæ filios deorum... ex concubitu genitos, sed ut veritas narrat, Verbum semper existens et in corde Dei insitum. Ibid.*, II, 22.

d. Second Dieu, Fils de Dieu, Verbe, Jésus-Christ désignent la même réalité, Aristide, 2; Justin, *Apol.*, I, 23, 46, 5, 32; *Apol.*, II, 6, 8, 10; *Contra Marcionem*, cité par S. Irénée, *Cont. hær.*, IV, VI, 2, *P. G.*, t. VII, col. 987, etc.; et les autres apologistes, *loc. cit.* Mais il semble que, pour les apologistes, c'est le mot *Verbe*,

Logos, qui est comme le nom propre de cette réalité, l'exprimant d'après sa nature absolue. Voir spécialement S. Justin, *Apol.*, I, 5, 21, 32, 60, 63; *Apol.*, II, 6, 8-10, 13, etc.; *Dial. cum Tryph.*, 61, 105, etc.; Tatien, *Orat.*, 5, 7 (on remarquera que Tatien ne parle que du Verbe, jamais du Fils de Dieu); Athénagore, *Supplic.*, X, XII; S. Théophile, *Ad Autol.*, II, 10, 22; cf. *Cohort. ad Græcos*, 38. Le sens du mot est supposé connu, car il n'est jamais expliqué, et, de fait, les textes en manifestent la double signification alors courante de Pensée et de Parole; de là ces synonymes d'Idée, Athénagore, X; de Sagesse, *Dial. cum Tryph.*, 61, 62, 108, 126; Théophile, *Ad Aut.*, II, 22; de Puissance rationnelle, Tatien, *Orat.*, 5; cf. Justin, *Dial. cum Tryph.*, 61, δύναμις λογική, qui se réfèrent d'elles-mêmes plutôt à l'intelligence absolue de Dieu, mais que les mots : « Verbe » ou « engendrer » attirent ordinairement dans cette sphère relative de prolation et de procession qu'ils impliquent. Ce Verbe est indubitablement éternel, strictement éternel, au moins en quelque manière; ainsi en est-il du Verbe « toujours existant, ἀεὶ συμπαρὼν αὐτῷ, dans le cœur, dans les entrailles du Père, » Théophile, *Ad Aut.*, II, 10, 22; du Verbe « Puissance intellectuelle enfermant toutes choses, lorsque Dieu était seul, » Tatien, *Orat.*, 5; du Verbe qui subsistait indéfiniment avant d'être engendré, S. Justin, *Apol.*, II, 6; *Dial.*, 62; du Verbe enfin qui, selon Athénagore, X, « n'a jamais été fait, puisque de toute éternité il était en Dieu, éternellement λογικός. »

e. Relativement au monde, le Logos, Fils de Dieu, a un premier rôle de *créateur* universel : rôle à la fois efficient et exemplaire : par lui, Dieu a conçu le monde et l'a réalisé tout entier, forme et matière. Voir CRÉATION, t. III, col. 2059-2061, 2115-2120. Relativement aux hommes, le Verbe est de plus *révélateur*, révélateur parfait en Jésus-Christ avec qui nous avons tout le Logos (toute la science parlée) du Père, S. Justin, *Apol.*, II, 8, 10, 13; révélateur imparfait, mais sans erreur pour les patriarches et dans les prophètes, *Apol.*, I, 63; *Dial. cum Tryph.*, 53-61; *Apol.*, II, 10, etc.; révélateur encore plus imparfait et que l'erreur humaine a malheureusement défiguré chez les philosophes païens : on connaît la théorie de saint Justin sur le Logos σπερματικός, répandu dans le monde et principe de toute vérité connue par les hommes. *Apol.*, I, 5, 59; *Apol.*, II, 8-10, 13. Tatien, *Orat.*, 7, et Théophile d'Antioche, *Ad Autol.*, II, 10, connaissaient cette doctrine du Logos révélateur universel. Voir t. I, col. 1593-1594. C'est à cause de cette fonction, que saint Justin appelle si souvent le Logos *ange* et quelquefois apôtre, *Apol.*, I, 63; *Dial. cum Tryph.*, 60, 93, 106, etc.; que ce soit là un nom de fonction plutôt que de nature, cela résulte de ce que le Logos est par nature θεός et ainsi absolument au-dessus de ceux qui sont proprement des anges, *Dial.*, 57; il est ange ἐκ τοῦ ὑπηρετεῖν, à cause de son ministère. Par conséquent il faut interpréter *Apol.*, I, 6 : « Nous vénérons, adorons, honorons avec Lui (le Dieu Père des vertus)... le Fils venu d'auprès de Lui..., et l'armée des *autres* bons anges qui l'escortent et qui lui ressemblent, et l'Esprit prophétique, » en prenant le mot « autres » substantivement : « l'armée des autres, lesquels sont aussi anges, » envoyés comme le Fils venu d'auprès du Père. Voir note de Pautigny sur ce passage, introd., p. XXIX, et F. Cavallera, *Une prétendue controverse sur le Christ-ange*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1911, t. II, p. 56-59.

« Ainsi donc le Verbe est vraiment Dieu, Fils de Dieu, engendré de lui et réellement distinct du Père. C'est tout le fond de la définition de Nicée et il suffirait pour l'obtenir d'appliquer à ces prémisses une logique sûre et une terminologie précise. Nos auteurs ne l'ont pas fait. » J. Tixeront, *op. cit.*, p. 234-235.

c) Nous avons, en effet, exposé jusqu'ici la doctrine orthodoxe des Pères apologistes : c'est assurément la substance du dogme catholique et logiquement ce serait lui tout entier. Il faut maintenant parler de leurs *expressions, tendances ou même doctrines erronées*.

Et d'abord, quoi qu'en aient dit les anciens adversaires de Petau, qui mit ces imperfections des Pères apologistes en relief, souvent avec excès il faut l'avouer, aucun principe théologique du traité *De traditione* ne s'oppose *a priori* à ce que plusieurs Pères ne fassent erreur dans l'expression et l'explication complémentaire d'un dogme, substantiellement affirmé par eux. On notera d'ailleurs le caractère particulier et privé de ces apologies, en général écrites par des laïques convertis, pour convertir des païens, par conséquent n'émanant pas des docteurs officiels de l'Église et œuvres de témoins imparfaits, au moins œuvres imparfaites en tant qu'ils témoignent de la foi intime de l'Église. Si celle-ci a accueilli avec joie ces défenses de sa doctrine, il faut noter que la doctrine trinitaire y est très secondaire et que ce n'est pas elle qu'on devait chercher dans les apologies; enfin que l'Église en fit usage peu longtemps, semble-t-il, car, depuis le Ve siècle, on ne les a trouvées citées nulle part jusqu'à saint Jean Damascène et à Photius et en Occident jusqu'au XIVe siècle.

On a reproché deux conceptions inexactes aux apologistes : le subordinatianisme et une génération temporelle du Verbe. Comme il faut faire tout ce qui est possible pour écarter la contradiction, même indirecte, de la pensée d'un auteur, on a essayé de repousser ces deux reproches. Outre les anciens, G. Bull, *Defensio fidei nicænæ*, Oxford, 1685-1686; Baltus, *Défense des SS. Pères accusés de platonisme*, Paris, 1716; Bossuet, *Avertissements aux protestants*, I, VI; dom Maran, préface et notes de son édition des Pères apologistes, Paris, 1741 (reproduites dans Migne, *P. G.*, t. VI), et *Divinitas D. N. J. C.*, Paris, 1746; Bergier, *Dictionnaire de théologie*, art. *Verbe*, *Trinité platonique*, etc., citons parmi les théologiens plus récents, Franzelin, *De Deo trino*, thes. X, XI, 3e édit., Rome, 1881, p. 145-206, et à sa suite la plupart des manuels théologiques, par exemple, L. Janssens, *De Deo trino*, Fribourg-en-Brisgau, 1900, p. 169-201; L. Billot, *De sacra traditione*, Rome, 1904, p. 55-64; de même parmi les historiens du dogme, Ginoulhiac, l. X, dans le t. II; Freppel, *op. cit.* Cependant Newman, qui avait commencé par admettre la parfaite orthodoxie des Pères anténicéens, changea d'opinion (avec distinction de la foi substantielle et des explications inexactes), *Essay*, 1845, c. VIII, sect. I, § 1; 1878, introd.; *Arians of the fourth cent.*, note 5, p. 445 sq.; J. Kühn, *Die Lehre von der göttlichen Dreinigkeit*, Tubingue, 1857, p. 107-286, reprit à peu près les positions de Petau, et depuis en général, les historiens du dogme, même catholiques, J. Schwane, avec des atténuations, Duchesne, Tixeront, Feder, Pfättish, Lebreton (leçons sur les origines chrétiennes, IIe leçon, Paris, novembre 1907); A. d'Alès, *Études*, 1907, t. CX, p. 115-117, où il répond à des reproches de rationalisme du P. Murillo, ont fait de même. Voir aussi APOLOGISTES (*Pères*), ATHÉNAGORE, CRÉATION, t. III, col. 2118-2127. Cf. Feder, *op. cit.*, préface, sur tout ce mouvement d'opinions.

a. Génération temporelle. — Le Verbe est éternel, du moins en quelque manière : nous l'avons constaté. Est-il éternel comme Fils d'abord et puis comme personne distincte?

Chez les apologistes, le Verbe ne semble pas engendré comme Verbe; le Verbe ne semble engendré et ainsi devenu Fils que lorsque Dieu va créer le monde et que, pour cela, il profère, il fait sortir de lui en quelque

manière le Verbe jusqu'alors immanent en lui, pour être le Principe de toute création et de toute révélation. Parcourons, en effet, les textes relatifs à la filiation et à la génération du Verbe, Fils de Dieu; ou bien ils ne font que les mentionner, ou bien ils les mettent de façon ou d'autre en connexion avec la création. Citons saint Justin, *Apol.*, II, 6 : « Son Fils, le seul qui soit appelé proprement Fils, le Verbe existant avec lui et engendré avant la création, *lorsque* au commencement il ordonna par lui toutes choses, est appelé le Christ... » ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν (la subsistance éternelle probablement, cf. A. d'Alès, *Études*, 1907, t. CX, p. 114-116), καὶ γεννώμενος (génération, temporelle comme le montre la détermination suivante) ὅτε τὴν ἀρχὴν (au commencement) δι' αὐτοῦ πάντα ἐκόσμησε. Du même, voici un second texte classique, *Dial. cum Tryph.*, 61 : « Comme principe (ἀρχήν = premier, commencement, et non pas au commencement; c'est ainsi que tous les contemporains de Justin, Tatien, Athénogore, Théophile, Irénée, Tertullien, voir note d'Archambault sur ce passage, comprenaient Prov., VIII, 22 : le Seigneur m'a créé commencement de ses voies pour ses œuvres, texte que le Dialogue va citer immédiatement après), avant toutes les créatures, Dieu engendra de lui-même, ἐξ ἑαυτοῦ, une certaine vertu verbale (évidemment il ne s'agit pas ici du Verbe exprimé en image dans la création, mais du Verbe en lui-même), nommée tantôt gloire..., fils..., sagesse..., ange..., Dieu..., Seigneur..., Verbe, et elle peut recevoir tous ces noms parce qu'elle exécute la volonté du Père et qu'elle est née du Père par volonté. » Suit alors la comparaison des deux verbes qui sont en nous, quand nous parlons : celui qui est proféré et celui qui reste en nous non diminué ni amputé; puis la comparaison des deux flambeaux; le texte de Prov., VIII, 21-36, les textes pluralistes de la Genèse, enfin une nouvelle affirmation du double état d'indéfinie subsistance (συνῆν) du Verbe avec le Père et de génération (γέννημα ἐγεγέννητο) comme principe (ἀρχή, ici sans équivoque) avant la création, 62; cf. 100 : « Il est sorti du Père avant toutes ses œuvres par sa puissance et sa volonté; » de même, 61, 127, 128. A noter encore, πρῶτον γέννημα, *Apol.*, I, 21, et πρωτότοκος qui revient sans cesse comme l'épithète essentielle du Fils de Dieu, 23, 33, 53, 58, 63, 84, 85, 111, 116, 125, 138.

Tatien continue et peut-être même exagère ici l'enseignement du maître, *Orat.*, 5 : « Dieu était dans le Principe (sens hypostatique de ἀρχή) et nous avons appris que le Principe, c'est la Puissance (sens hypostatique, voir plus loin) du Verbe. » Dieu était seul, en effet, avant la création; cependant le monde était déjà en lui en puissance par le moyen de son Logos. Alors « par la volonté de sa simplicité sort de lui le Verbe, et le Verbe qui ne s'en va pas dans le vide (comme va notre parole à nous) est l'œuvre première engendrée, ἔργον πρωτοτόκον, du Père. C'est lui... qui est le principe du monde. Il provient d'une distribution, non d'une division...; ce qui est distribué suppose une dispensation volontaire et ne produit aucun défaut...; » suivent les exemples des flambeaux et du verbe humain; « le Verbe donc, engendré en principe, engendra à son tour notre monde » (la première génération ne peut par conséquent pas être la reproduction du Verbe dans le monde), en en produisant et la matière et l'ordonnance.

Athénagore, *Legat.*, X, est plus profond et plus clair. Dieu a tout créé par son Verbe; car Dieu a un Fils, non à la façon des dieux païens, mais « le Fils de Dieu, c'est le Verbe du Père dans son idée et son agir; » par le Fils donc tout a été fait, car le Fils et le Père ne sont qu'un, qu'un esprit, le Fils étant l'intelligence et le Verbe du Père. Cf. XXIV. Si l'on demande pourquoi ce Fils? « En résumé, c'est le premier être engendré par le Père, non qu'il ait été fait (γενόμενον), car éternellement Dieu, esprit intelligent (νοῦς, λογικός), a son Logos; mais il a été proféré pour être l'idée et l'agir (producteur) de toutes les choses matérielles. » Suit la citation de Prov., VIII, 22, « Dieu m'a créée au commencement de ses voies. »

Enfin Théophile, avec la terminologie stoïcienne, précise cette conception du double état du Verbe. *Ad Autol.*, II, 10. Dieu, créateur de tout *ex nihilo*, « voulut créer l'homme pour se faire connaître à lui et pour l'homme il prépara le monde; ayant donc son propre Verbe immanent (ἐνδιάθετον) dans ses entrailles, il l'engendra avec sa Sagesse (l'Esprit-Saint), le proférant avant toutes choses; » il se servit de ce Verbe comme de ministre dans ses œuvres et par lui il a tout créé. Plus loin, *ibid.*, 22, « le Verbe de Dieu est aussi son Fils (non à la façon des fils de dieux païens), mais comme Verbe toujours immanent (ἐνδιάθετον) au cœur de Dieu. En effet, avant que quoi que ce soit fût fait, Dieu l'avait pour conseiller, puisqu'il est son intelligence et son jugement. Mais lorsque Dieu voulut faire ce qu'il avait décrété, il engendra ce Logos et le proféra au dehors (ἐγέννησε προφορικόν), premier-né de toute la création (ce qui montre encore une fois qu'il s'agit de la génération du Verbe en lui-même, non en image cosmique). Cependant, il ne se privait pas par là de Verbe, mais il l'engendrait, restant toujours avec lui. » Suit la citation de Joa., I, 1-3.

Pour infuser à ces textes un sens orthodoxe, on recourt d'abord au concept d'une génération métaphorique de l'idée divine dans le monde, puis à l'appropriation de cette idée au Verbe : cela est théologiquement exact, voir t. III, col. 2126-2127, et, très confusément senti, cela put aider à lancer les apologistes sur la voie de leurs théories. Mais il y a autre chose dans leurs textes, nous l'avons noté plusieurs fois. Si l'on dit que leurs principes substantiellement orthodoxes ne peuvent supporter de pareilles conclusions erronées et imposent donc le traitement des textes, indiqué plus haut, quoiqu'il soit subtil, il faut répondre, par exemple, avec A. d'Alès, *loc. cit.*, « que le procédé est généreux, mais pas assez scientifique, et que, vu les lacunes et les erreurs de la philosophie (platonicienne) des apologistes, vu surtout leur logique imparfaite et la difficulté de leur travail, il faut s'attendre sans trop de peine à trouver aussi des lacunes, des incohérences, des erreurs même dans leur théologie, malgré leur foi substantiellement intègre. »

Le Verbe, éternellement Verbe, a donc été engendré d'une façon spéciale au moment de la création, pour la création et ainsi il devint Fils; non pas qu'il faille distinguer deux Verbes chez les apologistes, comme le pensa Petau, *De Trinitate*, l. III, c. VI, mais deux états du même Verbe. Voir plus haut. Nous avons dit aussi que la génération du Verbe est une vraie génération, non une production, ni une création, nonobstant le texte des Septante de Prov., VIII, 22, cité par ces écrivains. Leur Verbe, éternel, de nature vraiment divine, vraiment engendré et Fils de Dieu, Dieu de Dieu et (en comparaison) lumière de lumière, est donc radicalement distinct du Verbe arien, bien que, par un autre côté, il semble conduire *logiquement* au Verbe semi-arien.

Ce Verbe éternel était-il, avant sa génération, distinct du Père? Petau l'avait nié et Harnack l'a suivi, *op. cit.*, p. 491. A la vérité plusieurs expressions sont bien équivoques : « intelligence, jugement, sagesse, puissance rationnelle du Père, » attributs divins absolus; cependant du moins pour le Verbe Fils de Dieu, les apologistes ne sont certainement pas sabelliens; et même pour le Verbe éternel, lorsque son identification avec Dieu le Père semble affirmée, cela

peut être plutôt dans les mots que dans la pensée; les deux termes sont, en effet, toujours distingués et il semble bien que c'est le même Verbe personnel, subsistant, conseiller..., puis engendré au dehors et ainsi changeant d'état, mais ne commençant vraiment pas d'exister (comme réalité distincte). Voir plus haut les textes sur le Verbe éternel. D'ailleurs, il faut observer que les apologistes, par tendance philosophique et nécessité apologétique, ont surtout étudié le Verbe dans ses relations avec le problème cosmologique; ils ont donc fait moins attention à la vie éternelle intime de la Trinité qu'ils croyaient et il ne faut pas trop presser des expressions non évidemment erronées.

b. Subordination. — Il y a un subordinatianisme qu'il faut admettre : le Père est le principe premier et unique de la divinité; le Fils procède, reçoit, dépend de dépendance purement originelle. Comment énoncer cette doctrine en langage humain en distinguant toujours la pure origine, de la causalité? Ici encore, il ne faudra pas trop presser des expressions qu'on retrouve même chez les docteurs les plus éclairés, si leur doctrine est par ailleurs connue. Ainsi les apologistes auraient pu parler du Fils intermédiaire entre le Père créateur et le monde, son aide, son ministre obéissant et fidèle (nous ne parlons pas maintenant du Fils incarné), le second après le Père, etc., tous ces termes *pourraient* ne signifier qu'unité de nature et d'agir et origine substantielle. Malheureusement, chez les apologistes, ces expressions sont très fréquentes et, pour quelques-uns, sans suffisante correction au moins assez directe. Nous croyons qu'on peut mettre ici à part Athénagore qui, plus que tous, a les yeux fixés sur la Trinité elle-même, celle de la foi, moins bon platonicien et meilleur théologien, qui par conséquent accentue l'unité du Père et du Fils, même dans l'agir créateur. Voir plus haut les textes. Les autres semblent avoir une idée bien plus imparfaite de la consubstantialité divine. Cela ressort d'abord de leur théorie générale de l'invisibilité essentielle et exclusive du Père et de sa transcendance absolue (même locale), qui fait que le Verbe est un ministre nécessaire, un intermédiaire essentiel et d'allure inférieure au Père pour la création et la révélation : on ne peut nier qu'ici le Logos chrétien n'ait été influencé par le Logos philonien, voir col. 2383 sq.; l'art. DIEU (*Nature d'après les Pères*), t. IV, col. 1031-1035, et ici de nouveau l'appropriation ne suffit pas à expliquer les textes absolument personnels. Puis, c'est cette autre théorie générale du Verbe engendré (comme Fils) par la volonté du Père, *Dial. cum Tryph.*, 61, 100, 127, 128; Tatien, *Orat.*, 5; or, cette volonté n'est pas une volonté de nature, mais une volonté personnelle et même, semble-t-il parfois, libre, car c'est d'après son bon plaisir que le Père a créé et qu'alors aussi il a proféré son Verbe au dehors comme Principe créateur, voir plus haut les textes sur la génération temporelle; c'est d'après son bon plaisir aussi qu'il l'envoie ensuite comme révélateur. Cf. S. Théophile, *Ad Aut.*, II, 22, et plus loin les textes sur le Verbe ministre. Enfin c'est leur insistance à mettre le Verbe au-dessous du Père créateur de toutes choses, S. Justin, *Apol.*, I, 12, 32 (le Verbe, le prince le plus puissant et le plus juste après le Dieu qui l'a engendré), 13; *Apol.*, II, 6, 13, 60; *Dial. cum Tryph.*, 56; S. Théophile, *Ad Aut.*, II, 22; leur insistance à le montrer le ministre-né de celui qui, personnellement, est seul créateur et père de toutes choses, S. Justin, *Apol.*, I, 63; *Dial. cum Tryph.*, 56, 58, 60, 61, 106, 126-128; Tatien, *Orat.*, 7 : le Verbe, une Puissance au sens hypostatique, voir J. Martin, *Philon*, p. 65, 66, et la note de J. Lebreton sur les Puissances, *op. cit.*, p. 437-440 : nom d'allure subordinatienne, comme ἄγγελος précédemment cité, non pas que les apologistes identifient le Verbe avec un ange ou une puissance proprement dite, mais ils ne semblent pas les séparer assez en tous ordres. Enfin, lorsque saint Justin veut indiquer, après leur distinction ἀριθμῷ, en quoi le Père et le Fils sont un, il dit simplement γνώμῃ, car le Verbe « n'a jamais rien fait ni dit que ce que l'auteur du monde, au-dessus de qui il n'y a pas d'autre Dieu, a voulu qu'il fasse ou qu'il dise, » *Dial. cum Tryph.*, 56; or il s'agit ici du « second Dieu », non du Verbe comme incarné, et la conception des missions divines purement originelles ne semble pas, ici encore une fois, s'adapter aux textes.

Les apologistes philosophes reçurent donc de la tradition et du magistère ecclésiastique une foi qui est bien substantiellement la foi orthodoxe de la Trinité chrétienne; ils eurent le mérite d'essayer les premiers de comparer cette foi avec leur philosophie pour les unir dans une seule synthèse théologique. Pour les raisons indiquées et dans la mesure décrite, ils n'ont pas réussi pleinement en cette synthèse. Mais — et ceci démontre péremptoirement l'origine strictement chrétienne de leur foi, de leur conception du Logos dans son fond — malgré leur philosophie imparfaite et les attractions qu'elle exerça fatalement sur eux pour les tirer en bas, par exemple, vers le Logos alexandrin, ils restèrent attachés au Verbe à la fois vraiment Dieu, et personnalité très précise, au moins comme Fils de Dieu, de plus vraiment engendré du Père par une génération unique (intellectuelle en quelque manière, bien que volontaire aussi), enfin au Fils, seconde personne de la Trinité chrétienne.

Cette foi des docteurs en la divinité de Jésus-Christ Fils de Dieu se trouvait aussi et se vivait chez les plus humbles fidèles, comme cet Alexaménos raillé par la célèbre caricature du Palatin, comme ces morts obscurs dont les tombeaux attestent parfois la croyance en formules émouvantes. Voir ÉPIGRAPHIE, col. 328-329, 332. Quelques-uns de ces textes appartiennent au IVe siècle, mais plusieurs aussi sont du IIIe et même du IIe siècle. De semblables renseignements, et combien suggestifs aussi, pourraient être tirés de *Actes des martyrs*; mais ce que nous appelons la foi substantielle orthodoxe de l'Église touchant le Fils de Dieu ne peut être l'objet d'aucun doute, au IIe siècle comme au Ier. On pourra lire les témoignages des martyrs sur ce sujet rassemblés par H. Hurter, *Sanctorum Patrum opuscula selecta*, Inspruck, 1870, t. XIII, p. 10-16, 18-26; en consultant, sur la valeur critique des documents cités, l'art. ACTA (*Martyrum*), t. I, col. 320-321.

Ouvrages généraux : Petau, *Theol. dogmata*, *De Trinitate*, præf., c. II, III; l. I, c. III; J. Tixeront, *op. cit.*, t. I, p. 232-239; J. Rivière, *Saint Justin et les apologistes du IIe siècle*, Paris, 1907, p. 178-194, 230-249; de Faye, *La christologie des Pères apologètes*, Paris, 1906; J. Schwane, *op. cit.*, t. I, p. 90-116; L. Duchesne, *Les témoins anténicéens du dogme de la Trinité*, Amiens, 1883; Freppel, *Les apologistes chrétiens au IIe siècle*, 2 in-8°, Paris, 1859-1860, t. I, p. 310-375; t. II, *passim*; voir aussi Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I, p. 455-507; Bardenhewer, *op. cit.*, p. 130-196; A. Puech, *Les apologistes grecs du IIe siècle de notre ère*, Paris, 1913.

Sur saint Justin, R. P. Feder, *Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus dem Messias und dem Menschgewordenen Sohne Gottes*, Fribourg-en-Brisgau, 1906; les introductions aux *Apologies* par L. Pautigny, Paris, 1904, et au *Dialogue*, par G. Archambault, Paris, 1909, dans la collection Hemmer-Lejay; Leblanc, *Le logos de saint Justin*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, t. CXLVIII (1904), p. 191-197; dom Pfättisch, *Der Einfluss Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers*, Paderborn, 1910, p. 53-92, et dans *Der Katholik*, 1909, t. I, p. 401-419; L. Paul, *Ueber die Logoslehre bei Justinus Martyr*, dans les *Jahrbücher für protestant. Theologie*, t. XVI (1890) p. 550-578; t. XVII (1891), p. 124-148; A. Aal, *Geschichte der Logoslehre in den christl. Litteratur*, Leipzig, 1899; A. Bery, *Saint Justin, sa vie et sa doctrine*, Paris, 1911.

Sur Tatien, Puech, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*, Paris, 1903; Stener, *Die Gottes und Logos Lehre des Tatian*, Leipzig, 1893.

Sur Aristide et Athénagore, J. Geffcken, *Zwei griechischen Apologeten*, Leipzig, 1907; L. Arnould, *De apologia Athenagoræ*, Paris, 1898; Barner, *Die Lehre des Athenagoras von Gottes Einheit und Dreienigkeit*, Leipzig, 1903; et les art. ARISTIDE, ATHÉNAGORE.

Sur Théophile d'Antioche, Pommrich, *Des apologet. Theophil. von Antioch. Gottes und Logoslehre*, Erlangen, 1904; O. Gross, *Die Gottes Lehre des Theophil. von Antiochia*, Chemnitz, 1896.

Sur l'Épître à Diognète, art. DIOGNÈTE, t. IV, col. 1366-1369.

Sur Minucius Félix, P. de Félice, *Étude sur l'Octavius de Minucius Felix*, Blois, 1880; G. Boissier, *La fin du paganisme*, 3e édit., Paris, 1898, t. I, p. 305 sq.; J.-P. Waltzing, *M. Min. Felicis Octavius*, Louvain, 1903; Paris, 1909.

II. PREMIÈRES CONTROVERSES DU IIe ET DU IIIe SIÈCLE. — Les apologistes ont subordonné leur philosophie à leur foi, quoiqu'ils n'y aient pas toujours réussi. D'autres esprits firent l'inverse, juifs, hellénistes, puis païens néo-platoniciens, néo-stoïciens, néo-pythagoriciens, tous amis de syncrétisme philosophico-religieux, amalgamant le plus d'éléments possibles de sources diverses. Le problème de la jonction de Dieu et du monde par des intermédiaires était un des champs favoris de ce syncrétisme. Après la divulgation du christianisme, on voulut l'amalgamer, lui aussi, au syncrétisme universel, comme si spécialement son Verbe — Fils de Dieu — n'était qu'une des inventions de ce temps, par suite malléable à volonté. Ce fut la gnose aux formes multiples. Puis, la gnose vaincue assez tôt dans l'Église, ce furent plus tard, procédant au fond du même esprit rationaliste, des spéculations, bien plus libres que celles des apologistes et poussant à nier, par l'hérésie, la substance même de la foi orthodoxe : modalisme, arianisme, etc.

1° *La controverse gnostique et marcioniste.* — 1. *Le gnosticisme.* — Dans le judéo-christianisme du IIe siècle, le parti ébionite (ébionisme simple ou essénien ou de plus elkasaïte) nia la divinité du Christ et la pluralité de personnes en Dieu; mais il était juif et très peu chrétien : il suffit donc de le mentionner.

a) La gnose, d'abord plus ou moins judaïsante (en Palestine et en Syrie) avec Simon le Magicien, contemporain des apôtres, Cérinthe, contemporain de saint Jean, Ménandre, Saturnil (Saturnin) d'Antioche, contemporain de saint Ignace, commença très tôt à affirmer sous le Dieu unique et « unipersonnel », transcendant, des intermédiaires multiples : Puissances, Démiurge, Anges, Éons, dont faisait partie le Christ apparu en Jésus; c'était évidemment la négation de la théologie trinitaire, comme de la christologie catholique. Il faut noter seulement chez Simon de Samarie une vraie théologie modaliste de la Trinité : la Puissance suprême (Dieu), voulant descendre sur la terre, pour délivrer Ennoia (sa Pensée) emprisonnée en corps de femme et corriger la mauvaise administration des anges, « se manifesta aux Juifs comme Fils en Jésus, à Samarie comme Père en Simon, dans les autres pays comme Saint-Esprit. » S. Irénée, *Cont. hær.*, I, XXIII, *P. G.*, t. VII, col. 670 sq

Pour la grande gnose (alexandrine), celle de Basilide, Valentin, Carpocrate et de leurs disciples, avec des divergences qui ne nous intéressent pas, le Principe premier (on n'ose pas dire Dieu) est unique, l'Abîme, etc.; de lui dérive directement un monde divin, par génération ou par émanation et même par production (Apelles), où Logos, Sophia (Hachamoth), Fils de Dieu, Sauveur, Christ, etc., veulent syncrétiser les données juives et chrétiennes; mais cette dérivation a lieu toujours avec dégradation successive essentielle de l'être, même pour le Fils premier-né du Père incompréhensible (le Νοῦς), même lorsqu'il est dit avoir une certaine consubstantialité, γέννημα ὁμοούσιον (Ptolémée à Flora, *P. G.*, t. VII, col. 128), avec le Père. Le monde sensible viendra ensuite d'un démiurge (créateur ou organisateur), un des derniers produits du plérôme divin; l'être sauveur apparu en Jésus sera un des intermédiaires de ce même plérôme.

b) *Marcion*, dont il faut absolument distinguer le système du gnosticisme, admet aussi un Dieu Père (le vrai Dieu), différent du démiurge créateur, auteur de l'Ancien Testament. Pour acheter les hommes à ce démiurge cruel, il se manifeste en Jésus; ce qui semble bien identifier le Père et Jésus-Christ. Voir Tertullien, *Adv. Marcion.*, I, 11, 14; II, 27; III, 9; IV, 7, *P. L.*, t. II, col. 259, 262, 326, 333, 369.

Sur le gnosticisme et le marcionisme, voir L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, 2e édit., Paris, 1906, t. I, c. XI (reproduit dans le *Dict. apologétique*, t. II, col. 298 sq.); J. Tixeront, *op. cit.*, gnose judaïsante combattue par saint Paul, saint Jean, saint Ignace, saint Polycarpe, p. 168-175; gnose proprement dite, p. 187-201; Marcion, p. 201-207; art. GNOSTICISME, BASILIDE, CARPOCRATE, etc.

2. *Les écrivains antignostiques.* — Valentin vint à Rome, comme Cerdon et Marcion et beaucoup d'autres hérétiques; ils voulaient y avoir plus d'influence; ils y furent plus vigoureusement et plus victorieusement combattus par l'autorité et par les docteurs. Marcion (en 144), Valentin (vers la même époque) furent excommuniés. Parmi les docteurs plus directement antignostiques, saint Irénée occupe un rang principal; les ouvrages des autres sont perdus, et nous parlerons de Tertullien et de saint Hippolyte dans la controverse modaliste.

Saint Irénée, plus homme de foi (enracinée en lui probablement dès sa naissance) et plus homme de tradition que saint Justin, qu'il connaît bien, et que les autres apologistes, corrige sur plusieurs points leurs spéculations trop hasardées et prématurées; sa théologie du Verbe Fils de Dieu est plus parfaite et plus sûre; il n'est pas assez philosophe pour faire progresser la spéculation, mais il ramène l'attention sur les fondements et rejette certaines constructions mal faites.

a) Il croit d'abord à la vraie *Trinité* chrétienne : Père, Fils et Saint-Esprit, I, X, 1 (le symbole d'Irénée); II, XXVIII, 6; XXX, 9; III, VI, 1, 2; IV, VII, 4; XX, 1-4; XXXIII, 7; XXXVIII, 3; V, VI, 6. Le passage, III, XVIII, 3 (Dieu le Père *ungens*, le Fils *unctus*, le Saint-Esprit *unctio*) n'identifie pas Fils et Saint-Esprit, car il y est parlé du Fils incarné et de son onction de grâce; celle-ci est dite le Saint-Esprit, mais cela peut s'entendre métonymiquement, la cause étant prise pour l'effet. De même, que le Saint-Esprit soit appelé *Sapientia*, comme chez Théophile d'Antioche, c'est simplement une question de vocabulaire.

b) Par conséquent, le Fils de Dieu est vraiment *Dieu*. Citons I, X, 1 : « Le Christ Jésus Notre-Seigneur et Dieu et Sauveur; » II, XXX, 9 : Dieu a tout fait par soi-même, c'est-à-dire par son Verbe et par sa Sagesse; III, VI, 1, 2 (résumé de l'argumentation de saint Justin, *Dial.*, 56 sq. : divinité du Fils par les textes théophaniques de la Genèse, par les Psaumes et par Isaïe, *Deus, hoc est Filius... qui Deus? Hoc est Filius*; cependant sur la visibilité du Père et du Fils, voir plus loin); XVI, 1 sq., attaque *ex professo* les divers systèmes gnostiques sur la nature de Jésus, Verbe, Fils de Dieu, et rétablit la foi catholique par saint Jean, saint Matthieu, saint Paul, Rom., IX, 5, etc., saint Marc, I, 1, etc.; XVIII, 7-XIX, 2 (Dieu même devait s'incarner afin que l'homme pût s'unir à Dieu et être divinisé : une des plus belles pages de la théologie du IIe siècle); XXI, 1; IV, IV, 2; V, 2 (le Fils est la mesure du Père, car il le contient); XX, 11; XXXIII 4, 11; V, *præf.*, I; XVII, 3, etc.

c) Saint Irénée préfère parler du Fils de Dieu, terme

plus fréquent dans la révélation. Voir son étude scripturaire sur ce titre, III, VI-XII. Cependant il parle très souvent aussi du *Verbe*, évidemment pour l'identifier avec le Fils de Dieu (et avec Jésus-Christ), et cela contre les distinctions gnostiques : II, II (le Verbe par lequel Dieu a tout créé, Gen., I, 1; Joa., I, 1, 3); XIX, 9 (le monogène, c'est le Verbe de Dieu); XXV, 3; XXVIII, 5, 6, où est esquissée une théorie psychologique du Logos : « Dieu est tout entier esprit (*mens*, νοῦς) et tout entier logos; tout ce qu'il pense, il le parle; tout ce qu'il parle, il le pense. Sa pensée, c'est son Logos et son Logos, c'est son esprit et l'esprit, qui contient tout, c'est le Père. » Qui veut donc distinguer une émission hors de cet esprit (*ad extra* à la façon gnostique, comme si *aliud quiddam sit Deus, aliud autem principalis mens existens*, met en Dieu une composition réelle); III, XVI-XIX, longs paragraphes démontrant et répétant que Jésus-Christ est le Fils de Dieu, le Verbe éternel, le monogène, Dieu, Seigneur incarné, etc.; IV, XX, 1-4, 7-11, etc.

d) Le Verbe est *engendré* de Dieu le Père et *éternellement* engendré : c'est ici surtout que l'évêque de Lyon voudrait ramener la théologie à la saine doctrine; le Verbe est éternel, II, XXV, 3; III, XVIII, 1; XIX, 2; IV, XX, 1, 3, etc.; il est engendré, engendré comme Verbe éternel, et par une génération incompréhensible pour nous : l'évêque de Lyon, en face de la témérité sans frein de la gnose, en affirmant le fait, insiste sur son incompréhensibilité et la modestie qu'elle nous impose, par exemple, II, XXV, 3; XXVIII, 2-6; III, XIX, 2, etc.; l'avant-dernier passage cité nous dit : *Quomodo ergo Filius prolatus a Patre est?... prolationem istam sive generationem, sive nuncupationem sive adapertionem aut quolibet quis nomine vocaverit generationem ejus inenarrabilem existentem nemo novit : non Valentinus, non Marcion...; nisi solus qui generavit Pater et qui natus est Filius.* Ceux qui veulent raconter l'inénarrable sont donc des insensés. Et par conséquent (ceci semble bien dirigé contre les apologistes), c'est n'entendre ni les choses divines ni les choses humaines que d'assimiler la génération du Verbe éternel à l'émission de notre parole (le Λόγος προφόρικος de Théophile), *quasi ipsi obstetricaverint.* Ailleurs, II, XIII, 8, saint Irénée déclare nettement que cette théorie du *Verbi prolativi* nie l'éternité du Verbe et n'est qu'une de l'anthropomorphisme.

e) Avec ces principes, saint Irénée devait évidemment avoir une plus claire idée de la *consubstantialité* divine qui, confusément d'ailleurs, fait partie de la substance de la foi (le monothéisme). Le seul Dieu, le vrai Dieu, le seul qui est Dieu, c'est bien toujours le Père, saint Irénée le répète sans cesse, II, I-II; III, VI-XII; XXV, finale; IV, I-V; V, XVIII, 2; mais d'abord c'est pour combattre les gnostiques qui distinguaient le Père (principe premier) et le Dieu démiurge; et puis c'est dans ce sens traditionnel que Dieu (on ne considère pas encore la nature en dehors des personnes), le Dieu (ὁ Θεός) par soi, absolument, sans relation de dépendance originelle, c'est le Père. De plus, cela n'empêche pas d'affirmer la vraie divinité du Fils, soit directement, voir plus haut, soit par les attributs divins. Irénée identifie clairement ici le Verbe avec la nature intelligente du Père, II, XXVIII, 5, etc., non évidemment pour affirmer leur unité, mais bien leur consubstantialité; il identifie aussi l'agir créateur et révélateur du Père et du Fils, II, XXVIII, 2 (Dieu auteur des Écritures parce que dites par son Verbe et son Esprit); XXX, 9 (Dieu a tout fait par soi, c'est-à-dire par son Verbe); IV, præf.; XX, 1; V, VI, 1; appelant de même le Fils et l'Esprit les mains créatrices du Père. Bien plus, ce docteur entrevoit manifestement, au delà des personnes divines, la nature commune, lorsqu'il répète que le Père est dans le Fils et le Fils dans le Père, III, VI, 2; IV, VI, 6; que le Père immense devient mesuré dans le Fils, car le Fils est la mesure du Père, puisqu'il le contient, IV, IV, 2; que le Père a tout en commun avec le Fils, *in omnibus comunicans Filio*, II, XXVIII, 8. On voit par là ce qu'il faut penser d'autres expressions qu'on dit *subordinatiennes*. Harnark, *op. cit.*, t. I, p. 539-540. Dans la dernière citation, par exemple, il s'agit du fameux texte, Marc., XIII, 32 : *Nemo scit neque Filius*; or, saint Irénée l'entend, dit-on, du Fils en tant que Fils, du Fils qui aussi a dit : *Pater major me est.* N'est-ce pas de l'arianisme? Mais lisons le contexte : *Si quis exquirat causam propter quam, IN OMNIBUS PATER COMUNICANS FILIO, solus scire horam... manifestatus est; neque aptabilem... nec sine periculo alteram quam hanc inveniat in præsenti... ut discamus per ipsum, super omnia esse Patrem : eternim, Pater, ait, major me est.* N'est-ce pas la nature conçue, certainement, quoique imparfaitement, identique et la distinction vue seulement dans les origines, laquelle donne au Père la dignité ou supériorité relative de principe? On devra, ce nous semble, entendre dans le même sens les théories, de nouveau traditionnelles, du Verbe médiateur de création (la main du Père) et de révélation. Sur ce dernier point, nous retrouvons la théorie du Père invisible, manifesté par le Fils, II, XXX, 9; III, VI, 1; surtout IV, VI-VII; XX, 4-7; mais nous sommes assurément loin de la théorie des apologistes qui est expressément rejetée, IV, VI, 2 (invisibilité du Fils comme du Père); XX, 5-6, 11 : *non quemadmodum quidam* (Justin) *dicunt, invisibili Patre omnium existente, alterum esse eum qui a prophetis videretur, qui in totum quid sit prophetia nesciunt*; il s'agit donc plutôt du fait que Dieu n'est pas connu (dans sa vie intime de Père ou de Fils également), s'il ne se révèle pas lui-même (beaux développements sur ce sujet); il se révèle par la création, par des apparitions symboliques, par des révélations prophétiques, surtout par Jésus-Christ; or, en tout cela, le Père est Dieu qui envoie pour être révélé; le Fils est celui qui vient et est envoyé, le médiateur par qui le Père crée, parle, etc., VI, 3-6; *manifestabatur Deus : per omnia enim hæc Deus Pater ostenditur, Spiritu quidem operante, Filio vero ministrante*, XX, 6. S'agit-il d'une vraie médiation ministérielle subordinatienne ici et ailleurs lorsqu'il s'agit de souveraineté reçue du Père, III, VI, 1; XVI, 6, 7; V, XVIII, 3; d'obéissance au Père, comme Fils, IV, VI, 7; VII, 4; III, XVI, 7, etc.? Sous l'imperfection des formules traditionnelles qui ont un fondement orthodoxe, surtout lorsqu'il s'agit principalement du fait du Fils incarné, point de vue dominant de saint Irénée, il faut retenir la pensée fondamentalement consubstantialiste, souvent indiquée dans les contextes mêmes de ces formules, par exemple, *agnitio Patris est Filii manifestatio*, VI, 3; *invisibile Filii*, sa nature divine, *Pater* (dans la même nature divine) *visibile autem Patris Filius* (par création, révélation, etc., comme le contexte l'explique, 6).

Saint Irénée ne tua pas, mais blessa à mort le gnosticisme; il ramena la spéculation théologique dans la bonne voie pour la méthode, les principes, l'esprit; enfin, il attira un peu plus l'attention sur l'unité de nature transmise du Père au Fils par une génération éternelle ineffable.

J. Tixeront, *op. cit.*, p. 252-254; A. Dufourcq, *Saint Irénée*, Paris, 1904 (collection *Les saints*); 1905 (collection *La pensée chrétienne*); J. Kunze, *Die Gotteslehre des Irenæus*, Leipzig, 1891; J. Schwane, *op. cit.*, p. 125-136; Freppel, *Saint Irénée*, Paris, 1861, p. 451-458.

2° *La controverse modaliste et la théologie latine jusqu'à Nicée.* — 1. *Les aloges.* — On ne sait au juste ce que furent ces dissidents, adversaires du montanisme et pour cela surtout, semble-t-il, rejetant les écrits de saint Jean; contre qui parlèrent saint Irénée,

Cont. hær., III, XI, 9; saint Hippolyte, *Pour l'Évangile de Jean et l'Apocal.*; saint Épiphane, *Hær.*, LI, 1-35. Aloges signifie-t-il insensés ἀ λόγοι, ou négateurs du Logos ἀ Λόγος? S'ils ont nié le Verbe, peut-être en cela descendants de Cérinthe et d'Ébion, ont-ils nié aussi le Fils de Dieu? Leurs adversaires semblent les réfuter par de la critique historique plus que par de la théologie; il n'est donc pas sûr du tout qu'ils aient été monarchiens. Quoi qu'on en ait dit à propos du IVe Évangile, cette secte en tout cas n'eut pas d'importance, tout au plus fut-elle un épisode précurseur de la vraie lutte monarchienne. Voir ALOGES, t. I, col. 898-901; J. Tixeront, *op. cit.*, p. 216; M. Lepin, *L'origine du quatrième Évangile*, 2e édit., Paris, 1907, p. 183-188, 211-219; J. Schwane, *op. cit.*, t. I, p. 149-153.

2. *L'adoptianisme romain.* — Saint Épiphane, *Hær.*, LIV, 1, appelle Théodote le corroyeur, apostat de Byzance et père de l'*adoptianisme romain*, un rejeton de l'hérésie aloge. Par celle-ci l'adoptianisme aurait peut-être hérité de l'esprit cérinthien et ébionite. Cet esprit était essentiellement négateur de la divinité de Jésus-Christ, par conséquent source d'erreur directement christologique. Cependant il semble qu'au fond il devait renfermer une erreur trinitaire; car si Jésus-Christ, pour les deux Théodote, pour Asclépias, Artémas, etc., n'était pas vraiment Dieu, c'est que Dieu était conçu à la façon juive, uniquement Père et n'ayant près de lui, au-dessous de lui évidemment, qu'une puissance suprême (δύναμις μεγίστη), appelée maintenant Esprit-Saint, Fils de Dieu, Christ, et c'est cette puissance qui était descendue en Jésus au baptême, comme autrefois en Melchisédech (supérieur à Jésus : le second Théodote). Cette hérésie fonda à Rome une petite école, d'allure rationaliste : elle y fut condamnée dès son apparition par le pape Victor (vers 190), puis combattue à maintes reprises par saint Hippolyte, *Philosophoumena*, VII, 35, 36; IX, 3, 12; X, 23, 24, 27; *Petit Labyrinthe* (dans Eusèbe, *H. E.*, V, 28); *Contra Noetum*, 3, 4, et finit rapidement vers le milieu du IIIe siècle. Sa mentalité, ce qu'on a appelé la « théologie théodotienne » en lui faisant trop d'honneur, reste d'un autre âge, était par trop contraire à la foi universelle christologique (Jésus-Christ est vraiment Dieu) et trinitaire (Jésus le Fils de Dieu est Dieu avec le Père et l'Esprit-Saint). On lira la citation du traité contre Artémas dans Eusèbe, *loc. cit.*, résumant bien (vers 235) la preuve traditionnelle de la divinité du Christ. Voir J. Tixeront, *op. cit.*, t. I, p. 308-313; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, p. 299-303; A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. 104-109.

3. *Le monarchianisme patripassien.* — La mentalité adoptianiste dut faire place à d'autres solutions dans les écoles hérétiques influencées par elle directement (adoptianisme d'Antioche et arianisme) ou indirectement, par contradiction (modalisme).

J. Tixeront, *op. cit.*, p. 313-317; A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, p. 8-20; *Tertullien et Calliste*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1912, t. XIII, p. 5-33, 221-256, 441-449, etc.; L. Duchesne, *op. cit.*, t. I, p. 303-316; Anonyme, *Der Monarchianismus und die römische Kirche im dritten Jahrhundert*, dans *Der Katholik*, 1905, p. 1-15, 113-128, 182-201, 266-282; Harnack, *Monarchianismus*, dans *Realencyclopädie*; Hageman, *Die römische Kirche in den ersten drei Jahrhunderten*, Fribourg-en-Brisgau, 1864, p. 206-275; J. Schwane, *op. cit.*, t. I, p. 153-157; Ginoulhiac, *op. cit.*, l. IX, c. VII-X, t. II, p. 226-259; J. Dräseke, *Noetos und die Noetianer in des Hippolytos Refutatio, 6-10*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. XLVI (1903), p. 213-232.

a) L'erreur monarchianiste. — Nous avons déjà entendu dans saint Justin, *Dial. cum Tryphone*, 128, certains hommes, peut-être des chrétiens, concevoir (dans le Christ) une puissance divine, mais puissance au fond identique au pouvoir absolu de Dieu d'agir sur les créatures. Cette conception fut développée en Asie vers 180-200. Praxéas, un confesseur de la foi (de Phrygie probablement, à distinguer sans doute d'Épigone, et certainement de Calixte, contre Hageman, *op. cit.*, p. 234-257; cf. A. d'Alès, *op. cit.*, p. 18-19), venu à Rome sous Éleuthère ou Victor, l'y manifesta en l'enseignant. Ses idées passèrent même, s'il n'y alla pas en personne, à Carthage, où Tertullien les écrasa un peu plus tard, par son traité *Adversus Praxeam* (vers 213). En résumé, les deux griefs que Tertullien, alors montaniste, a contre Praxéas sont qu'il a chassé le Paraclet (par ses renseignements à la cour romaine, il fit condamner le montanisme) et crucifié le Père. C'est le patripassianisme. Praxéas signa à la fin une rétractation. Vers le même temps Noet enseignait la même erreur à Smyrne; il y fut admonesté par le presbyterium de la ville, puis excommunié. Un de ses disciples, Épigone, vint établir une école modaliste à Rome (vers 200-210); combattue par saint Hippolyte, *Adversus Noetum*; *Philosophoumena*, IX, elle fut continuée par Cléomène, puis par Sabellius, qui fit oublier ses maîtres, soit parce que c'est lui que condamna Calixte; soit parce qu'il sut donner une forme nouvelle plus rigoureuse à leur système. Voir, plus loin, le modalisme en Orient.

Cette doctrine, en face de l'école théodotienne, voulut affirmer d'abord la stricte divinité du Fils de Dieu, de Jésus-Christ. Mais ne voyant pas la conciliation de ce dogme avec le monothéisme pur, elle tomba dans un extrême contraire; la monarchie divine, pour ses tenants, ne pouvait subsister qu'en une seule personne réelle. Évidemment, cette solution est la plus simple et la plus accessible à l'imagination. Le cri de ralliement « de la monarchie » fit donc fortune; ce fut bientôt un bouleversement considérable; d'autant que toutes les écoles finirent par s'engager dans la controverse pour la « monarchie »; les théodotiens, le marcionisme avec Apelles, le montanisme avec Eschine. Les simples troublés, dit Tertullien, *Adv. Praxeam*, 3, se laissaient tromper et répétaient : *monarchiam tenemus*. Voir ÉPIGRAPHIE, col. 329, plusieurs inscriptions funéraires à allure modaliste et les prologues aux Évangiles, dits monarchiens, P. Corssen, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*, dans *Texte und Untersuch.*, 1896, t. XV, 1.

Et pourtant cette « monarchie », c'était, en réalité, « la foi judaïque ». *Adv. Praxeam*, 31. Il n'y a qu'un Dieu, c'est-à-dire la réalité divine personnelle est une; le Père et le Fils doivent donc être identiques, *Adv. Praxeam*, 5; *Philosoph.*, IX, 10; et par conséquent on peut dire que le Père s'est incarné et est alors devenu son Fils à lui-même, *Adv. Praxeam*, 10, 11; *Philosoph.*, X, 10, 27, qu'il a souffert, est mort, ressuscité. *Contra Noet.*, 1, 3; *Philosoph.*, IX, 10; *Adv. Praxeam*, 1, 2, 14, 15. Devant les objections de leurs adversaires, les monarchiens durent cependant évoluer un peu; les textes distinguant réellement le Fils du Père étaient trop clairs; ils inventèrent alors qu'en Jésus-Christ l'homme, Jésus, c'était le Fils, et la divinité, le Christ, l'Esprit, c'était le Père. *Adv. Praxeam*, 27. Dès lors on ne disait plus que le Père avait pâti, mais qu'il avait « compati ». *Adv. Praxeam*, 29. Enfin, si les docteurs chrétiens remontaient par delà l'incarnation dans l'éternité pour y montrer le Logos de saint Jean, les critiques monarchiens répliquaient : « Ce nom de Verbe est étrange; saint Jean le donne au Fils, mais il a l'habitude d'allégoriser. » *Contra Noet.*, 15.

b) La condamnation du monarchianisme. — Les discussions que nous venons de décrire eurent surtout lieu sous les papes Zéphirin (200-217) et Calixte (217-222). Quelle a été l'attitude de ces deux papes

en ces conjonctures? L'histoire, disposant de documents très imparfaits (Hippolyte et Tertullien sont des ennemis de Calixte et presque les seules sources à consulter), en est difficile à reconstituer; elle sera faite à l'art. MONARCHIANISME; on consultera les auteurs indiqués et l'art. CALIXTE Ier, t. II, col. 1334-1338. En résumé, ces deux papes furent avec l'école trinitaire (Hippolyte) contre les adoptianistes (condamnés déjà par Victor Ier) et contre les monarchiens ou sabelliens, et puis avec la foi orthodoxe traditionnelle contre les exagérations de cette école trinitaire. Quoi qu'en dise, en effet, l'antipape des *Philosophoumena* (Hippolyte lui-même), ou plutôt d'après son propre témoignage, Zéphirin, déjà inspiré par Calixte, ne fit que maintenir, peut-être un peu timidement, entre les partis extrêmes, la stricte divinité de Jésus-Christ (« un seul Dieu » : consubstantialisme) et sa réelle distinction d'avec le Père. *Philosoph.*, IX, 11. Quant à Calixte, les erreurs qui lui sont imputées sont manifestement contradictoires : c'est tantôt du sabellianisme pur, tantôt du sabellianisme mitigé (Harnack croit que là est la vérité, *Chronologie*, II, p. 204) et tantôt de l'adoptianisme. *Philosoph.*, IX, 12, 3; 5, 5; 11, 8-9. Deux choses seulement sont sûres : c'est qu'il condamna formellement Sabellius et qu'il refusa de suivre Hippolyte (dont il détourna même Sabellius sans doute à ses débuts) dans un subordinatianisme qui conduisait, déclarait-il, au dithéisme, *Philosoph.*, IX, 11, 12; *Adv. Praxeam*, 3; nous verrons bientôt combien il avait raison. Cependant il ne voulut jamais condamner Hippolyte, parce qu'il était substantiellement orthodoxe et c'est de lui-même que celui-ci se lança dans le schisme par une obstination intellectuelle qui ne voyait que dans son système le juste milieu entre Sabellius et Théodote. Ce n'était pas cependant le juste milieu, mais un faux sentier, frayé d'abord par les apologistes, condamné par Irénée, mais trop vaguement, repris par les docteurs antimonarchiens et qui conduisait aux abîmes. Au milieu des hérésies et des écoles incertaines, la papauté seule avec Victor, Zéphirin, Calixte surtout et bientôt saint Denys de Rome, sut garder la route sûre de la foi traditionnelle révélée, la route qui conduit à Nicée. Après Calixte, le sabellianisme disparut d'Occident; nous le retrouverons en Orient dans la seconde moitié du IIIe siècle. Peut-être la condamnation du monarchianisme a-t-elle laissé des traces dans une transformation du *Credo* romain faite au commencement du IIIe siècle (*Credo in Deum Patrem omnipotentem* au lieu de *credo in unum Deum omnipotentem*). Voir APÔTRES (*Symbole des*), t. I, col. 1670-1671.

c) Les docteurs antimonarchiens. — A côté de l'autorité, en face de l'hérésie, nous avons déjà vu Hippolyte et Tertullien et reconnu rapidement leur position; il nous faut maintenant étudier celle-ci de plus près.

Ce sont les deux principaux représentants à cette époque et en Occident de ce qu'on a appelé, justement en un certain sens, l'école du Logos; nous devons leur adjoindre, bien que légèrement postérieur, Novatien, qui reste dans leur suite, sauf sur quelques points, lui aussi, docteur de l'école romaine (vers 240-250), puis schismatique. Nous exposerons synthétiquement leur doctrine, en notant le progrès qui va d'Hippolyte à Tertullien, puis à Novatien.

Sur saint Hippolyte, A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. 20-35; J. Tixeront, *op. cit.*, t. I, p. 322-328; H. Achelis, *Hippolytstudien*, Leipzig, 1897, et la bibliographie du monarchianisme. — Sur Tertullien, A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 67-103; J. Tixeront, *op. cit.*, p. 335-338; J. Stier, *Die Gottes und Logos Lehre Tertullians*, Gœttingue, 1899; Freppel, *Tertullien* 2 in-8°, Paris, 1864, XXXIIe leçon, t. II, p. 317-345; J. Schwane, *op. cit.*, t. I, p. 161-170, et les ouvrages généraux, sur le monarchianisme, sur l'orthodoxie trinitaire des Pères anténicéens (Petau, Bull, etc.), enfin sur Tertullien E. Nœldechen, P. Monceaux, etc. — Sur Novatien, J. Tixeront, *op. cit.*, p. 354-355; H. Jordan, *Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians*, Leipzig, 1902. Les traités que nous allons citer le plus souvent se trouvent *Contre Noet*, dans *P. G.*, t. X, col. 804-830; *Philosophoumena*, *P. G.*, t. XVI, col. 3017-3454, ou Cruice, Paris, 1860; *Adv. Praxeam*, *P. L.*, t. II, col. 153-196; *De Trinitate*, *P. L.*, t. III, col. 885-952.

Cette école du Logos est d'abord l'école de l'orthodoxie, au moins substantiellement. Contre l'adoptianisme et pour la stricte divinité du Fils de Dieu, saint Hippolyte écrit le traité *Contre Artémon* (ou Artémas) celui que cite Eusèbe, *H. E.*, V, XXVIII, et que Théodoret appelle *Le petit labyrinthe*, cf. A. d'Alès, *op. cit.*, p. 107-109; Tertullien développe le même sujet en repoussant l'accusation d'impiété lancée contre les chrétiens dans son beau chapitre XXI de l'*Apologeticum*; Novatien affirme la même doctrine en résumant une controverse terminée. *De Trinitate*, XI-XVII. Contre le monarchianisme, tous trois écrivent *ex professo* : saint Hippolyte son *Contra Noetum* (probablement le XXXIIe et dernier chapitre du *Syntagma adversus omnes hæreses*, cf. A. d'Alès, *op. cit.*, p. 76-77) et les deux derniers livres, IX et X, des *Philosophoumena*; Tertullien son *Adversus Praxeam*, et Novatien les c. XVIII-XXIX de son *De Trinitate*.

Avec la foi orthodoxe, c'est dans cette école, fille des apologistes, une théologie encore incertaine et même parfois inconsciemment égarée, malgré les rappels à l'ordre d'évêques traditionnels comme saint Irénée et de souverains pontifes comme Calixte : cela mérite notre attention. On trouvera spécialement dans A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, p. 84-96, une très belle étude comparative de Justin à Tertullien sur la doctrine du Verbe Fils de Dieu; après cela, lire L. Duchesne, *op. cit.*, t. I, p. 305-312. Voir CRÉATION, t. III, col. 2123-2124.

Les philosophes catholiques, nous l'avons vu, cherchant à s'expliquer et à expliquer aux autres, païens, juifs, fidèles, ce qu'était ce Jésus, Fils de Dieu, Dieu adoré par les chrétiens, avaient pris avec joie comme point de départ de leurs recherches (l'histoire de la philosophie donne la raison de cette joie) le mot de saint Jean : c'est le Verbe qui s'est fait chair; le Fils de Dieu était donc, d'après la révélation elle-même, le Logos de Dieu. On chercha à la lumière de la foi d'abord (nous l'avons constaté et cela est encore plus évident au IIIe siècle) et puis secondairement de la raison (informée ici de néo-platonisme, sinon spécifiquement de philonisme) ce qu'était le Logos Fils de Dieu. La synthèse exacte de la foi et de la raison ne fut pas trouvée au IIe siècle, elle ne le fut pas non plus dans la première moitié du IIIe, au moins en Occident; car il faut observer que le ferme enseignement de Calixte maintenait la foi, avertissait de leur erreur les docteurs du Logos, mais n'essayait lui-même aucune explication positive.

a. Le Verbe éternel. — Le Verbe (*Logos* pour Hippolyte, le dernier écrivain grec de Rome, *Sermo* pour Novatien et Tertullien qui distingue même *Sermo* et *Ratio* pour exprimer tout le sens du Logos grec), le Verbe existe éternellement en Dieu et cela de façon plus clairement distincte que chez les apologistes; saint Hippolyte, *Cont. Noetum*, 10, affirme une pluralité éternelle en Dieu, μόνος ὢν πολὺς ἦν, parce qu'il n'était pas sans Logos, sagesse, puissance, volonté. Cf. *Adv. Judæos*, 7, édit. Lagarde, p. 66 sq. Tertullien, *Adv. Praxeam*, 5, écrit d'abord une belle page de psychologie sur le verbe mental humain *per quem loqueris cogitando et cogitas loquendo* (les apologistes ne concevaient le verbe-parole que proféré au dehors); il se place ainsi au vrai point de départ (analogique) de la spécu-

lation théologique du Verbe divin. Puis il poursuivit : Éternellement donc *Deus habebat secum, quam habebat in semetipso, Rationem... et in Ratione sermonem*; 8, *Sermo ergo et in Patre semper*; 13, 27, *Deum immutabilem... ut æternum... Sermo autem Deus.* Chez Novatien, il n'y a plus aucune ombre sur la distinction éternelle du Verbe, *De Trinitate*, 31 : *qui ante omne tempus est, semper in Patre fuisse dicendus est : nec enim tempus illi assignari potest qui ante tempus est; semper enim in Patre, ne Pater non semper sit Pater.*

b. Génération temporelle. — Chez les apologistes, nous avons vu le même Verbe éternel, et non un autre, ne devenant Fils et n'étant strictement engendré que dans le temps ou au commencement du temps pour la création. Cette doctrine inexacte se trouve encore chez Hippolyte et Tertullien, plus précise même et donc plus erronée; mais elle apparaît aussi dès lors plus facilement comme telle et Novatien la rejette expressément.

Saint Hippolyte livre sa pensée. *Cont. Noetum*, x, xi; *Philosoph.*, X, 33. Le Logos qui était d'abord pensée intérieure, Dieu l'engendra, ἐγέννα, ἀπογέννα, pour être principe (ἀρχηγὸν καὶ σύμβουλον καὶ ἐργάτην) de la création, d'invisible le rendant visible... Et de cette façon il y eut un autre à côté de Dieu, καὶ οὕτως παρίστατο αὐτῷ ἕτερος; autre, non pas jusqu'à faire deux dieux, mais comme une lumière vient d'une autre lumière, un fleuve de sa source, un rayon du soleil. Cependant le Fils procède de l'essence même de Dieu, à la différence des autres êtres qui viennent du néant; et ainsi premier-né du Père, πρωτόγονος Πατρὸς παῖς, il peut exécuter tous les bons plaisirs du Père. Cf. *De Antichristo*, 26, édit. Bonwetsch, p. 18. Le docteur romain semble même un instant avoir poussé plus loin que tous cette idée de génération temporelle, puisqu'il fait, *Cont. Noetum*, 15, de l'incarnation un complément nécessaire de la filiation divine du Verbe, « car sans la chair, en lui-même le Verbe n'était pas fils complet, τέλειος Υἱός, bien que Verbe parfait il fût monogène. » Voir une idée semblable dans la finale, xi, 5, de l'*Epist. ad Diognet.*, laquelle était probablement la dernière page des *Philosophoumena* (selon Dräseke, dans *Zeitschrift für wissench. Theologie*, 1902, t. xlvi, p. 275-287).

Les textes de Tertullien sont encore plus clairs et plus absolus : *Adv. Praxeam*, 5, parle de la *Dei dispositio qua fuit ante mundi constitutionem ad usque Filii generationem*; 6, *ut primum Deus voluit ea quæ cum Sophiæ Ratione et Sermone disposuerat intra se* (Verbe immanent) *in substantias et species suas edere, ipsum primum protulit Sermonem* (Verbe proféré)... *ut per ipsum fierent universa per quem erant coaptata*; 7, *tunc igitur... ipse Sermo speciem... sumit... cum dicit Deus : Fiat lux. Hæc est nativitas perfecta Sermonis dum ex Deo procedit, conditus ab eo primum ad cogitatum* (Prov., viii, 22), *dehinc generatus ad effectum. Exinde eum Patrem sibi faciens de quo procedendo Filius factus est.* Plus net est encore le mot suivant de l'*Adversus Hermog.*, 3, *P. L.*, t. ii, col. 200 : *Et Pater Deus est et judex Deus est, non ideo tamen Pater et judex semper quia Deus semper; nam nec Pater potuit esse ante Filium nec judex ante delictum. Fuit autem tempus cum et delictum et filius non fuit* (en tant que Fils, mais il était déjà comme Verbe conçu non engendré) *quod judicem et qui Patrem Deum faceret.* Même affirmation, plus loin, c. xviii, col. 213, quand Dieu le jugea nécessaire *ad opera mundi*, il engendra sa sagesse en lui-même et ce passage semble même donner un commencement au Verbe en tant qu'immanent en Dieu, mais c'est sans doute un excès passager de ce matérialisme stoïcien instinctif de Tertullien entraîné par la polémique.

En tout cas, c'est la dernière conséquence (compatible encore avec la substantielle orthodoxie) de cette théorie du Verbe immanent, puis proféré pour la création, introduite depuis un demi-siècle dans la théologie. Précisée, son erreur éclate; Calixte l'accuse carrément de dithéisme et Novatien la combat, *De Trinitate*, 31 : *Hic ergo cum sit genitus a Patre, semper est in Patre; semper autem sic dico ut non innatum sed natum probem...; semper enim in Patre ne Pater non semper sit Pater*; aussi si le Père précède le Fils en quelque façon, ce n'est qu'en tant que Père, *qua Pater.* Cependant toute idée de prolation temporelle spéciale du Verbe n'est pas encore rejetée par Novatien; non seulement conçu, mais né éternellement du Père et dans le Père, le Verbe pour la création, *quando Pater voluit, processit ex Patre et qui in Patre fuit processit ex Patre... et cum Patre* (le παρίστατο de saint Hippolyte), *postmodum fuit quia ex Patre processit.*

c. Cependant la foi traditionnelle fait affirmer par ces trois auteurs la substantialité divine du Fils de Dieu, sa *consubstantialité* avec le Père, numérique même, doit-on dire en un certain sens. Parlant toujours au point de vue trinitaire ancien, ils voient les personnes et secondairement en elles la nature. Ils partent donc toujours du Père. *Cont. Noetum*, x, xi; *Adv. Praxeam*, 5; *De Trinitate*, 31, début. Le Père, en lui-même dans son unique réalité divine, a son Verbe, conçu seulement ou déjà parfaitement engendré; puis il l'engendre de quelque façon hors de lui, non par production (arianisme), mais par vraie génération et dès lors c'est sa substance même qu'il lui communique (comme la flamme à la flamme, la source au fleuve, etc.) : voilà l'*économie* qui est opposée à la *monarchie* modaliste : unité distribuée sans être divisée. Cf. *Cont. Noetum*, xi; *Philosoph.*, X, 33 : διὸ καὶ Θεός, οὐσία ὑπάρχων Θεοῦ; *In Num.*, xxiv, 17, édit. Achelis, p. 82. Tertullien est ici d'une force merveilleuse : une seule *substance* et nature; plusieurs personnes (mot d'origine juridique chez notre avocat, mais à sens ontologique) à qui est communiquée cette même substance et distinguées précisément par leurs origines, du moins radicalement. Voilà les mots précis qui ont fait la lumière en Occident presque deux siècles avant qu'elle fût parfaite en Orient et qu'on trouve répétés. *Apologet.*, 21; *Adv. Praxeam*, 2, 3, 8, 9, 11, 17, 18, 19, 25; *De pudicitia*, 21; *Adv. Marcion.*, iv, 25, etc. Novatien est ici fidèle disciple de Tertullien. *De Trinitate*, 31.

Comment accorder ce « consubstantialisme » avec l'idée de la génération temporelle exposée plus haut et le subordinatianisme que nous allons constater? Évidemment, il y a là de grosses incohérences; cependant on voit que la consubstantialité pour ces controversistes n'est qu'imparfaite; elle se fait par une sorte de transmission (l'économie) de la même substance divine, sans division, mais avec une vraie distribution, comme la même eau individuellement est dans la source, puis dans le fleuve (puis le ruisseau dérivé du fleuve). Tertullien, par exemple, *Adv. Praxeam*, 29, contre les patricompassiens explique que même si la divinité du Fils avait pâti en Jésus, cette passion n'aurait jamais pu refluer jusqu'au Père, comme on pourrait troubler l'eau d'un fleuve sans en troubler la source. Tel est le fond de la conception trinitaire des écrivains apologistes et controversistes. Évidemment, ils maintenaient la divinité consubstantielle, même numériquement, des personnes divines (foi traditionnelle); mais ils concevaient mal la nature divine.

d. Subordinatianisme. — C'est cette conception du consubstantiel qui rendait imaginables une génération temporelle et une dépendance d'infériorité du Fils par rapport au Père. Cette dernière idée se trouve encore, mais atténuée, chez ces trois auteurs. D'abord, sa génération apparaît dépendante du bon plaisir divin. *Cont. Noetum*, 16; *Adv. Praxeam*, 6, 7; *Adv. Hermogenem*, 18; *De Trinitate*, 31. Saint Hippolyte, *Philosophoumena*, X, 33, va jusqu'à dire que Dieu peut faire un Dieu comme il fait un homme (mais non pas l'homme Dieu, comme on traduit parfois), comme l'exemple du Verbe le prouve. En conséquence, le Fils reste le ministre-né des volontés du Père dans la création et la révélation, intermédiaire qu'on affirme encore nécessaire entre la créature et Dieu inaccessible. *Cont. Noet.*, 14; *Philosoph.*, x, 33, et passages cités de Tertullien et de Novatien. De plus, spécialement pour les *théophanies*, Hippolyte, *In Dan.*, iii, 14; iv, 11, 36, 39, 57, édit. Bonwetsch, p. 150, 210, 280, 282, 330; Tertullien, *Adv. Praxeam*, 14; le Fils, comme chez saint Irénée, est affirmé invisible avec le Père dans sa divinité, mais pouvant apparaître seul sous des formes sensibles, parce qu'il est le messager du Père. Cf. Novatien, *De Trinitate*, 18-20. Çà et là, même, quelques expressions plus fortes donnent au Fils une vraie infériorité essentielle. Tertullien, *Adv. Praxeam*, 9, dit : *Pater tota substantia est, Filius vero derivatio totius et portio... quia Pater major me est*; 14, le Père est invisible *pro plenitudine majestatis*, le Fils est visible *pro modulo derivationis*; 26, *portionem quæ cessura erat in Filii nomen.* Mais ces expressions n'affirment peut-être au fond que la dérivation originelle; ailleurs, en effet, tout partage qui ne transmettrait qu'une portion est écarté, *ibid.*, 27; *Adv. Marcion.*, iii, 6, *portio qua plenitudinis consors*; iv, 25, *non minori se tradidit omnia*; *De resurrect. carnis*, 6. Novatien enfin a les mêmes expressions d'infériorité naturelle, *De Trinitate*, 27, 31, corrigées un peu par son insistance à l'attribuer à l'origine seule ou par des affirmations d'unité totale. Aussi, si le *Conflictus Arnobii catholici et Serapionis* (ve siècle) donne comme du pur arianisme des fragments du *De Trinitate*, 31, c'est en les détachant de leur contexte qui les ramène à l'orthodoxie substantielle et rejette formellement l'arianisme.

4. *La théologie latine jusqu'à Nicée.* — Les successeurs de Tertullien et de Novatien n'ajoutèrent rien à leur doctrine trinitaire; ils ont pour nous peu d'importance, si l'on excepte un document pontifical, une lettre de saint Denys de Rome à saint Denys d'Alexandrie, que nous étudierons plus loin avec les circonstances qui la provoquèrent. Mais avant de considérer la théologie orientale, qu'il vaudra mieux exposer sans interruption jusqu'à 381, poursuivons la théologie latine jusqu'à 325.

a) Saint Cyprien ne parle qu'en passant de la sainte Trinité et du Fils de Dieu; son langage est alors exact, mais borné à la substance de la foi; on pourra, en particulier, consulter sa compilation biblique des *Testimoniorum*, l. II, c. i-vi, *P. L.*, t. iv, col. 695-702, où il rassemble beaucoup de textes sur Jésus-Christ Fils unique, Sagesse, Verbe (*Sermo*), Puissance (main et bras de Dieu), ange, Dieu.

b) Le poète populaire Commodien, probablement contemporain du grand évêque de Carthage, probablement aussi simple laïque, en tout cas, peu théologien, a une doctrine trinitaire peu exacte au moins dans l'expression; celle-ci plusieurs fois a des allures modalistes et patripassiennes. *Carmen apologeticum*, édit. Dombart, vs. 90 sq., 277 sq., 363 sq., 617 sq. Il y parle « d'un seul Dieu qui est dit (affirmé peut-être, *dicitur*) Père, Fils et Saint-Esprit, » vs. 91 sq.; Jésus-Christ s'est dit Fils pour cacher sa vraie nature qui est celle de Dieu, vs. 363 sq., 617 sq. Cependant cela peut s'entendre et nous verrions plutôt dans Commodien la doctrine de Tertullien sur l'unité de la nature divine fortement inculquée au peuple. Les deux vers suivants sont plus difficiles :

Hic Pater in Filio venit, Deus unus ubique,
Nec Pater est dictus nisi factus filius esset (vs. 277 sq.).

Le patripassianisme de Commodien ne semble pas très certain en définitive. Voir cependant J. Tixeront, *op. cit.*, t. i, p. 450-452.

Il n'y a pas davantage de sabellianisme, mais la simple foi orthodoxe, dans le *Carmen adversus Marcionem*, autrefois attribué à Tertullien, peut-être de Commodien, en tout cas de la fin du iiie siècle. Cf. Hans Waitz, *Das pseudotertullian. Gedicht Adversus Marcionem*, Darmstadt, 1901. Voir, par exemple, l. I, c. ii, viii, *P. L.*, t. ii, col. 1056, 1060; l. IV, c. ii, col. 1079 :

Illius (Dei) hæc Virtus, Sapientia, Gloria, Verbum,
Filius, immenso genitum de lumine lumen.

L. V, c. vi-ix, col. 1086-1089 :

Hic Deus hic et homo verus...
De Patre principium, genitum de lumine lumen,
Spiritus et Verbum, Patris imagine natus
Cum Patre semper erat, unitus gloria et ævo
Filius ipse Dei, charissimus ipse minister,
De Domino Dominus, fluvius de fonte perenni.

On remarquera ici de belles formules de la génération du Fils et de sa génération éternelle.

c) Les deux laïcs, rhéteurs païens convertis sous Dioclétien, Arnobe et Lactance, n'étaient pas, eux non plus, très assurés sur le dogme, à peine sur le catéchisme vulgaire de leur temps. L'*Adversus nationes* du premier a été accusé de mentalité encore païenne. Dieu, Dieu le Père, serait au sens propre le *Deus princeps, Deus summus*; au-dessous de lui, il ne répugnerait pas qu'il y eût des dieux inférieurs, dont en définitive le Fils de Dieu serait le premier. Voir Rauschen, *Éléments de patrologie*, trad. Ricard, 2e édit., Paris, 1911, p. 137. Mais c'est peut-être interpréter avec trop de rigueur le vocabulaire et la rhétorique du païen converti, lequel affirme nettement d'ailleurs l'unité de Dieu et l'absurdité des dieux païens, voir Dieu, t. iv, col. 1064, ainsi que la divinité de Jésus-Christ. Cf. Le Nourry, *Dissert. præv. in Arnob.*, c. viii, *P. L.*, t. v, col. 464-471; voir spécialement l. I, c. xlii, liii, *ibid.*, col. 771-772, 791-792.

A en juger par son disciple, ses idées sur la sainte Trinité ne devaient pas cependant être bien exactes. Lactance, en effet, plus explicite que son maître à ce sujet, a plusieurs idées erronées. Il connaît Tertullien et répète que le Père et le Fils (il ne semble pas qu'il connaisse le Saint-Esprit) n'ont qu'une intelligence, un esprit, une substance, le second dérivant du premier comme le fleuve de sa source, le rayon du soleil; les deux ne sont qu'une volonté, qu'un Dieu, *quia quidquid est in Patre in Filium transfluit et quidquid in Filio a Patre descendit. Instit. div.*, l. IV, c. xxix, *P. L.*, t. vi, col. 538 sq. Mais il ne pénètre pas la force de ces formules; il admet, en effet, la génération temporelle du Verbe, génération incompréhensible, mais d'ordre intellectuel, comme la Parole conçue d'abord dans l'intelligence, puis proférée pour l'œuvre de la création, l. II, ix, *P. L.*, t. vi, col. 294 sq.; l. IV, vi, viii, ix, *ibid.*, col. 461 sq., 466-469. Le Verbe est proféré *cum voce et sono*, tandis que les anges viennent de Dieu, *taciti spiritus.* Cette dernière comparaison et d'autres passages de Lactance sont encore subordinatiens jusqu'à représenter le Fils comme le premier esprit produit, lequel, par sa fidélité, devint Fils bien-aimé, participant à la Puissance suprême et ainsi créateur et Dieu, pendant que le second esprit par jalousie devint le diable, l. II, ix; cf. l. IV, viii; *Epitome*, c. xlii, xlix, *ibid.*, col 1048, 1049, 1056-1057.

Enfin nous n'avons rien de spécial à signaler dans les fragments de Victorin de Pettau († 305), le premier exégète latin, mais sans doute d'origine grecque. Nous allons donc nous tourner vers cet Orient hellénique où — la personnalité distincte du Fils de Dieu ayant

été mise en pleine lumière contre le sabellianisme — vont s'élever ces discussions ardentes et se poursuivre ces études persévérantes sur sa nature divine de Fils de Dieu. Toutefois, c'est encore en Occident que nous devrons revenir pour avoir sur cette question le dernier mot de la foi et de la raison.

3° *L'école d'Alexandrie et la théologie grecque jusqu'à Arius.* — A Alexandrie, comme à Lyon, à Rome et à Carthage, il faut lutter contre le gnosticisme (essentiellement unitarien), puis contre le sabellianisme, au sujet de la nature de Dieu, du Fils de Dieu et de leurs rapports avec le monde. Mais bien plus que chez saint Irénée et saint Hippolyte, plus même que chez Tertullien et Novatien, on trouve joint à la controverse l'essai d'une synthèse théologique positive sur ces questions débattues, d'une synthèse fondée sur la foi et la philosophie. On connaît la philosophie qui régnait alors à Alexandrie, voir ALEXANDRIE (*École d'*), t. I, col. 807-812, ainsi que la foi et les essais théologiques de Clément sur Dieu et son Logos. *Ibid.*, col. 812-813, 821-823; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, t. III, col. 158-161. Il suffira, pour montrer l'enchaînement des doctrines, de résumer son enseignement avant d'exposer celui d'Origène et de ses disciples immédiats.

1. *Clément d'Alexandrie.* — *a) Divinité et consubstantialité du Verbe.* — Il n'y a pas de doute que Clément ait cru à la vraie Trinité chrétienne : distinctions hypostatiques et unité de nature divine. *Pæd.*, l. I, c. II, VI, *P. G.*, t. VIII, col. 280, 300; l. III, c. XII, col. 680-681; *Strom.*, V, c. XIV, t. IX, col. 156; VI, c. VIII, col. 280; *Quis dives*, 34, t. IX, col. 640. Cela est spécialement évident pour le second terme de cette Trinité, appelé parfois Fils de Dieu, mais le plus souvent et continuellement Logos : la raison en est facile à saisir. Le Logos donc, le Fils est Dieu, strictement Dieu, dans la complète consubstantialité de l'unique divinité. Dans *Protrept.*, l. I, *P. G.*, t. VIII, col. 61, Clément fait une splendide présentation du vrai maître de l'humanité, le Logos Dieu incarné, Dieu et homme, l'être dans l'être, etc.; c. X, col. 228, il l'appelle vraiment Dieu, ὄντως Θεός, et égal au Père; mêmes affirmations, *Pæd.*, l. I, c. II, col. 252; c. III, col. 257; c. VII, col. 312, 317, 230; c. VIII, col. 325; un même Dieu, une unique chose, avec le Père dans lequel il est et qui est en lui, ἓν γὰρ ἄμφω, ὁ Θεός, l. III, c. I, col. 557; c. XII, col. 680-681, l'hymne magnifique au Pédagogue Dieu, *Strom.*, V, c. VI, t. IX, col. 65; VII, c. XII, col. 500-501, etc.; plus de cent fois Clément appelle le Logos ou le Christ Dieu et non pas θεός mais ὁ Θεός. La consubstantialité ne peut guère être affirmée plus fortement, au point que l'on a pensé au sabellianisme (mais il faut sûrement rejeter cette pensée) devant certains textes, comme *Pæd.*, l. I, c. VIII, col. 325, 333, 336 : Dieu bon, c'est le Père, Dieu juste, c'est le Fils, et juste et bon, c'est le même Dieu = Dieu Père, avec en lui son Fils, et l. III, c. XII, qui chante son hymne au Pédagogue « Fils et Père tout ensemble, Seigneur unique..., Dieu unique, Père et Fils, Fils et Père..., Dieu absolument un. »

b) Génération éternelle. — Ces derniers textes ne sont pas sabelliens, car consubstantiel au Père, le Logos en est engendré, distinct de lui et engendré de toute éternité. *Strom.*, V, c. I, *P. G.*, t. IX, col. 9; VII, c. II, col. 409-412; *Adumbrat.*, col. 734. Jamais à Alexandrie on n'a parlé de génération temporelle du Verbe. C'est sans doute parce que, dès le principe, on y a repoussé toute assimilation du Logos divin avec le logos προφορικός humain; une telle assimilation, proclame le même c. I du V° *Strom.*, col. 16, ne peut s'accorder avec la nature de sagesse, de bonté, de pouvoir tout-puissant et strictement divin du Logos; le Logos, c'est l'idée, la sagesse, l'intelligence du Père : Clément insiste fréquemment sur ce sujet, c'est-à-dire qu'il voit le Logos non hors de Dieu, mais en Dieu comme faisant partie immanente de l'être infini qui est Dieu. On peut interpréter, faisant partie par identité absolue et distingué par la seule relation de génération, ou bien voir là une expression de cette « conception grecque » de la Trinité, mise en lumière par le P. de Régnon, *Études de théologie positive*, 4 in-8°, Paris, 1892-1898, étude VI, t. I; étude XX, t. III, déjà discutée par saint Augustin, *De Trinitate*, l. VI, n. 1, 2, *P. L.*, t. XLII, col. 923 sq., et qui fait de la personne du Fils la perfection absolue elle-même du Père, lequel n'est sage que par la sagesse qu'il engendre. Nous retrouverons de fait cette conception tout le long de la patristique grecque. Voir J. Souben, *Nouvelle théologie dogmatique*, II, *Les personnes divines*, Paris, 1903, p. 99 sq.; Chr. Pesch, *Theologische Zeitfragen*, II° série : *Deux conceptions différentes de la théologie trinitaire.*

Clément dit encore, il est vrai, que le Verbe s'avance pour son œuvre de création, προελθών, *Strom.*, V, c. III, col. 33; mais ce n'est qu'une métaphore passagère, car le Logos en réalité n'a pas à quitter sa sublimité d'élévation, ni à sortir de son ubiquité, VII, c. II, col. 408.

Il faut avouer que tout ceci est à un point de vue bien au-dessus de ce que peu auparavant avait publié saint Irénée et de ce que bientôt allait écrire Tertullien, *a fortiori* au-dessus des docteurs antérieurs. Et pourtant dans la théologie occidentale, obscurcis par quelques superfétations malheureuses, nous trouvons, semble-t-il, plus de principes vrais qu'à Alexandrie, les principes de la théologie trinitaire scolastique, l'unique vraie à nos yeux.

c) Subordinatianisme. — On a voulu d'ailleurs trouver à Alexandrie aussi une des principales tares de la spéculation jusqu'ici étudiée. Photius, *Bibl.*, cod. 109, *P. G.*, t. CIII, col. 383, accuse Clément d'avoir admis surtout dans les *Hypotyposes*, aujourd'hui perdues, un double Logos, celui du Père, et un Logos inférieur, vertu divine qui illumine les hommes, qui s'est incarnée et qui est le Fils; mais Photius a dû comprendre trop littéralement des passages où Clément parlait du Logos avec les sens divers de logos subsistant et participé sans toujours les distinguer; ce qu'il fait d'ailleurs en d'autres textes. Voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, col. 160-161. Photius accuse encore Clément d'avoir fait du Logos une créature; Rufin avait vu la même affirmation dans plusieurs textes qu'il déclare interpolés. *Epilog. in Apolog. S. Pamphili*, dans Origène, édit. Lommatzsch, XXV, 383; cf. S. Jérôme, *Apol. adv. libr. Rufini*, II, 17, *P. L.*, t. XXIII, col. 439. Sans recourir à l'interpolation, Bull, Bossuet, Freppel ont tâché d'interpréter dans un sens orthodoxe tous les textes difficiles; J. Schwane trouve que la chose est impossible, *loc. cit.*, p. 146; cependant J. Tixeront, *loc. cit.*, et A. de la Barre, art. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, col. 159, passant pardessus des imprécisions et des impuissances de simple langage, croient la mentalité antisubordinatienne de Clément suffisamment démontrée. C'est la position que nous adoptons. Les principaux textes inquiétants sont d'abord *Strom.*, VII, c. I, *P. G.*, t. IX, col. 404; c. II, col. 408-416; V, c. XIV, col. 132; VI, c. VII, col. 278; *Adumbrat. in II Joa.*, 1, col. 735-736, qui appelle le Verbe et l'Esprit : *primitivæ virtutes ac primo creatæ*. Cependant les premiers peuvent se comprendre au point de vue de cette synthèse *sui generis* que poursuit Clément dans son milieu philosophique : après Dieu l'ineffable (le Père) connu des néo-platoniciens, notre foi admet un second, un être (φύσις = réalité) qui est le Fils, touchant intimement le premier principe, sans dire ici comment ces croyances se concilient, ce qu'il fait ailleurs. Enfin les derniers textes *virtutes, creatæ* (ou *productæ* : la terminologie grecque sur ce point était moins rigide que la latine) accusent des imperfections de vocabulaire, dues à plusieurs influences bibliques, traditionnelles et philosophiques, mais non erreur certaine de pensée. Il faut juger de celle-ci par la doctrine générale de cet auteur sur la consubstantialité du Père et du Fils. Or nous avons vu que, contrairement à celle de Tertullien, par exemple, elle est si parfaite qu'elle ne comporte guère de subordination quelconque; le Fils n'est pas Dieu par transmission de la nature divine, mais par l'identité d'une seule réalité divine.

J. Tixeront, *op. cit.*, t. I, p. 267-269; de Faye, *Clément d'Alexandrie*, 2e édit., Paris, 1906, p. 231-256; A. Aal, *Geschichte der Logosidee*, Leipzig, 1899, t. II, p. 396-427; J. Schwane, *op. cit.*, t. I, p. 143-146; Freppel, *Clément d'Alexandrie*, Paris, 1865, XII° leçon, p. 281-288.

2. *Origène.* — Le grand Alexandrin entendit Hippolyte vers 212 à Rome, S. Jérôme, *De viris illustr.*, 61, où il était allé sans doute s'informer de la sûre doctrine de l'Église. Évidemment, il dut y prendre connaissance des discussions trinitaires; mais il n'y a aucune raison, dès lors qu'on lui refuse la paternité des *Philosophoumena*, de supposer qu'il épousa les opinions d'Hippolyte, encore moins ses animosités contre Calixte. En tout cas, lui aussi, en Orient, dut faire de la controverse et lutter à la fois contre les modalistes et contre les gnostiques, grands maîtres à Alexandrie. Cf. *Periarch.*, IV, 28; *In Joa.*, II, 20; *In Epist. ad Tit.*, *P. G.*, t. XIV, col. 1303-1306. Contre les premiers, il affirme énergiquement la distinction réelle du Père et du Fils; contre les seconds, il défend avec non moins d'ardeur la stricte divinité du Fils et par conséquent sa consubstantialité et aussi sa génération éternelle. Origène met tout cela admirablement en lumière, mieux qu'aucun de ses devanciers; cela est certain. Mais que, pour concilier ces deux séries de dogmes, il ait admis un certain subordinatianisme, ou même un franc subordinatianisme, c'est un problème très embrouillé et très discuté.

Établissons d'abord ce qui est sûr et ce qui suffit à faire en définitive d'Origène, comme des apologistes, un témoin substantiellement orthodoxe du dogme trinitaire.

a) Divinité du Fils de Dieu. — Origène croit à la Trinité chrétienne, *Periarch., præf.*, I, I-IV, *P. G.*, t. XI, col. 115-121; conclusion IV, 28, *ibid.*, col. 401-403; *In Epist. ad Tit.*, t. XIV, col. 1303-1306; *In Joa.*, fragm. XXXVI, Τριὰς ἁγία, dans Preuschen, p. 512, l. X, 23, t. XIV, col. 384, Τριὰς αἰώνιος; *In Matth.*, l. XV; 31, Τριὰς ἀρχική, t. XIII, col. 1345; *In Joa.*, VI, 17, Τριὰς προσκυνητή, adorable, t. XIV, col. 257; la Trinité est l'unique principe simultané de la sainteté. *In Jer.*, homil. VIII, 1; XVIII, 9, t. XIII, col. 336, 481; *In Matth.*, XII, 42, *ibid.*, col. 1081; *Periarch.*, I, III, 5, etc.

Ce qui est ici plus suggestif, c'est que cette Trinité est tout entière *per modum unius*, essentiellement et absolument séparée de toute créature par ses caractères exclusifs d'immatérialité absolue, *Periarch.*, IV, 27, t. XI, col. 401; cf. I, VI, 4; II, II, 2; IV, 3; IV, 32, etc.; de science infinie, *Periarch.*, I, III, 4, t. XI, col. 149; IV, 35; *In Rom.*, VIII, 13, t. XIV, col. 1201; et cette science est spécialement affirmée du Fils, qui, étant la Vérité, ne peut rien ignorer de ce que sait le Père, car rien n'est en dehors de la vérité, *In Joa.*, I, 27, t. XIV, col. 73; qui est le voyant de ce qui est dans le Père, αὐτόπτης τῶν ἐν τῷ Πατρί, *ibid.*, XX, 7; et qui connaît le Père κατ' ἀξίαν, comme le Père le connaît, *Cont. Cels.*, VI, 17, t. XI, col. 1317; de sainteté substantielle, essentielle et par conséquent immuable, *In Num.*, homil. XI, 8; cf. *Periarch.*, I, V, 4, t. XI, col. 164; VI, 2, *ibid.*, col. 106; VII, 3, col. 178, etc.; d'éternité essentielle, *In Exod.*, homil. VI, 5; *Periarch.*, I, IV, 28, etc.; d'invisibilité naturelle, *Periarch.*, II, VI, 3; S. Athanase, *De decr. nic.*, 27; de transcendance unique enfin, *In Reg.*, homil. I, 13, t. XII, col. 1009 : « Parler de Dieu... Père... Fils... Saint-Esprit, c'est parler de choses sublimes... Tout est humble et bas, comparé à l'incomparable Trinité. Ne visez donc point au sublime si ce n'est en parlant du Père, du Fils et du Saint-Esprit. »

Le Verbe, le Fils de Dieu, est donc Dieu; Origène le dit encore directement de cent manières; il substitue le Verbe au Jahvé de l'Ancien Testament, Exod., XX, 5, dans *Exhort. ad martyr.*, 9; Exod., XXXIII, 20, dans *In Matth.*, XII, 45; Deut., XXXII, 21, dans *Cont. Cels.*, II, 78; Ps. XXIII, 7, dans *In Matth.*, XVI, 19; Jer., II, 13; XXII, 24, *ibid.*, XII, 19; Malach., I, 6, dans *In Joa.*, I, 31, etc., et nous savons la valeur de cette substitution. Marie est appelée θεοτόκος, cf. Socrate, *H. E.*, VII, 32, *P. G.*, t. LXVII, col. 811-812. Le Fils, le Christ, le Verbe est Dieu, θεός, non ὁ θεός d'après *In Joa.*, II, 2, et même δεύτερος θεός en un certain sens, comme disait Celse, *Cont. Cels.*, V, 39, texte que nous étudierons plus loin; mais aussi et souvent ὁ Λόγος Θεός, ὁ Θεὸς Λογός, dans les commentaires sur saint Jean, par exemple, I, 22, etc., ou l'apologie *Cont. Cels.*, III, 27, 37, 41; VI, 61; VII, 17, etc.; Dieu non par une participation extrinsèque, κατὰ μετουσίαν, mais par essence, κατ' οὐσίαν, *In Psalm. selecta*, t. XIII, col. 134; le Dieu souverain, le vrai Dieu, ὁ ἐπὶ πάντων Θεός, ὁ ἀληθινὸς Θεός. *In Rom.*, VII, 13, t. XIV, col. 1140; *Homil. de engastrim.*, 9, édit. Klostermann, p. 293. On comprend dès lors qu'il ait tous les attributs divins énumérés plus haut et d'autres encore et qu'il reflète lui seul *toute* la gloire du Père, alors que les créatures n'en sont que des reflets partiels, *In Joa.*, XXXII, 18, t. XIV, col. 817, image parfaite du Père, même dans sa grandeur. *Cont. Cels.*, VI, 49. A Celse qui trouvait absurde l'incarnation d'un Dieu infiniment immuable, beau, bienheureux, absolument transcendant, Origène ne répond pas que le Fils incarné n'est pas ce Dieu infini; il expose, au contraire, sereinement que ce Dieu, en se faisant homme, prend une nature mortelle, mais reste immuable dans sa nature immortelle. *Cont. Cels.*, IV, 14-15, t. XI, col. 1044-1048. Cette doctrine suppose la consubstantialité du Verbe.

b) Consubstantialité divine du Fils avec le Père. — Origène, outre les textes implicites cités plus haut, l'enseigne expressément. Il emploie peut-être le premier le mot ὁμοούσιος, qui sera bientôt le drapeau de l'orthodoxie. *In Epist. ad Heb.*, fragment dans l'Apologie de saint Pamphile, V, t. XVII, col. 521-524, 580-581; Rufin, *De adulter. libr. Origen.*, *ibid.*, col. 619. Comme le note Pamphile et comme l'exprime le contexte, le mot signifie possession de la substance même de Dieu. Cf. *In Joa.*, XIII, 25, t. XIV, col. 441. En tout cas, la doctrine de l'unité substantielle et numérique du Père et du Fils est bien la doctrine d'Origène. Par delà les personnes, il voit enfin la nature, la substance, l'essence divine commune, non abstraite, mais concrète, celle du monothéisme. *Una substantia est et natura Trinitatis. In Num.*, homil. XII, 1. *Deus... intellectualis natura simplex; uti ne majus aliquid et inferius in se habere credatur, sed ut sit ex omni parte* μονάς, *et ut ita dicam* ἑνάς *et mens ac fons ex quo initium totius intellectualis naturæ vel mentis est*; *Periarch.*, I, I, 6; IV, 27, parle de la *substantia Trinitatis* immatérielle; un peu plus loin, 35, il dit : *illa natura (divina) soli sibi cognita est. Solus enim Pater novit et solus Filius novit Patrem et solus Spiritus Sanctus perscrutatur etiam alta Dei.* Ailleurs, *In Is.*, homil. I, 4, t. XIII, col. 223 : *Ut unitatem deitatis in Trinitate cognoscas solus Christus in præsenti lectione nunc peccata dimittit et tamen certum est a Trinitate peccata dimitti*; on peut

appeler Dieu le Saint-Esprit (et le Fils), mais « quiconque étend à d'autres l'appellation de Dieu introduit le polythéisme. » *In Prov.*, XXII, 28, t. XVII, col. 221. Celse avait accusé les chrétiens de polythéisme; mais Origène répond, non en disant que le Père seul est le vrai Dieu, mais en montrant leur identité d'après l'Évangile : « le Père et moi nous sommes une seule chose; » le Père et le Fils sont deux en hypostase, mais un seulement par l'accord, l'harmonie, l'identité, ταυτότης, de la volonté (ou de l'agir et donc de l'être — ainsi il n'y a qu'un Dieu). *Cont. Cels.*, VIII, 12. Si les trois sont appelés Dieu, ils sont bien le Dieu unique du monothéisme. Voici d'ailleurs un texte qui, bien que conservé seulement dans les chaînes bibliques, n'est pas en dehors de la façon d'Origène, *In Matth.*, XXVIII, 18, t. XVII, col. 309 : « Un est celui qui sauve, un est le salut. Un est le Père vivant, le Fils et l'Esprit-Saint; un, non par le mélange des trois, mais par l'identité de substance dans trois hypostases parfaites et corrélatives. Le Père a engendré suivant la nature, κατὰ φύσιν : c'est pourquoi celui qui est engendré lui est consubstantiel, ὁμοούσιος... le Fils est né de la substance du Père. » Voir enfin de très beaux textes dans les *Comm. in Epist. ad Rom.*, I, 16; IV, 9, t. XIV, col. 863, 997; VIII, 5, *proprietates... suas cuique dabit, nihil autem diversitatis confitebitur in substantia vel natura, ibid.*, col. 1169; VIII, 13, col. 1201-1202. Pourquoi le Fils est-il ainsi consubstantiel au Père? C'est qu'il n'est pas une créature produite du néant, mais le Fils engendré de la substance du Père, nous le dirons bientôt.

c) Notons auparavant que, malgré cette intime consubstantialité qui a fait accuser Origène de sabellianisme, le Fils garde *sa personnalité distincte*. Origène, nous l'avons observé, a démontré ce point plusieurs fois contre les sabelliens et sa terminologie ici encore est en avance sur son siècle, étant celle qui triomphera définitivement plus de cent ans après, avec les Cappadociens. Les modalistes disaient que la Trinité est une, ἕν, non seulement par l'essence, οὐσία, mais aussi par le suppôt, ὑποκειμένῳ, et distincte seulement en raison, κατά τινας ἐπινοίας, mais non d'après la réalité, κατὰ ὑπόστασιν; il faut, au contraire, affirmer, établit le champion de l'orthodoxie orientale, que les trois de la Trinité sont distincts ἀριθμῷ, numériquement, ὑποστάσει, dans la réalité, ὑποκειμένῳ, par le suppôt, bien qu'un en substance, οὐσίᾳ. *Cont. Cels.*, VIII, 12, t. XI, col. 1533; *In Joa.*, X, 21, t. XIV, col. 374; I, 23, *ibid.*, col. 65; II, 6, col. 128; *In Matth.*, XVII, 14, t. XIII, col. 1520. Origène n'emploie pas le mot πρόσωπον pour signifier personne, mais seulement personnage. Il faut remarquer cependant que οὐσία n'est pas toujours la substance, mais parfois encore la réalité individuelle, ou mieux l'essence, même individualisée et personnelle. *Cont. Cels.*, I, 23; VI, 71; VIII, 67, etc. Ceci doit servir à interpréter un texte par ailleurs corrompu, sur lequel insistent les partisans du subordinatianisme d'Origène, *De orat.*, 15, t. XI, col. 465; le Fils y est dit autre que le Père κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενο(ς)ν, qu'on traduit selon l'essence et selon le suppôt; mais il n'y a pas à insister sur ce mot qui peut et doit être pris dans le sens indiqué d'essence individuelle personnelle qu'il gardera longtemps après Origène et malgré lui. Voir F. Prat, *op. cit.*, appendice I, p. 169-173. Le Fils est donc une réalité distincte, vivante, ὑπόστασις, *In Joa.*, I, 23, 39, t. XIV, col. 65, 89, non un simple son proféré au dehors qui tombe dans le néant, ni simplement l'ensemble des pensées de Dieu. Et c'est dans ce sens qu'il faut entendre les nombreux textes où le Fils, le Verbe, est dit la Raison, la Vérité, la Sagesse, l'Intelligence, la Vie même substantielle de Dieu. Ces perfections, appartenant à l'essence de Dieu, sont inséparables de sa substance, et si la raison peut les distinguer, elles sont en réalité une seule et même chose en quoi consiste la plénitude de la divinité, *Periarch.*, IV, 28, t. XI, col. 403, etc.; car si ces textes affirment clairement la parfaite consubstantialité du Fils et l'aspect spécial de sa personnalité, ils ne nient pas celle-ci, expliquée ailleurs, par exemple, avec des développements semblables, *Periarch.*, I, II, 2 : *Nemo putet aliquid nos insubstantivum dicere cum eum (Filium) Dei Sapientiam nominamus... Si ergo semel recte receptum est, unigenitum Filium Dei Sapientiam ejus esse substantialiter subsistentem.* Cf. *In Joa.*, I, 22, t. XIV, col. 56-57; *Com. in Epist. ad Eph.*, I, 17, dans *Journal of theol. studies*, t. III (1902), p. 398.

d) Le Fils est consubstantiel, parce qu'il a été *engendré de toute éternité par le Père*. Ce point de doctrine, déjà clairement affirmé par Clément d'Alexandrie, est expressément enseigné par Origène. Les formules tant odieuses aux ariens : le Fils n'est pas du néant, ἐξ οὐκ ὄντων, mais de la substance du Père par génération, et il ne fut jamais d'instant où le Fils n'était pas, sont répétées dans Origène, S. Athanase, *De decret. nic. syn.*, 27; *Periarch.*, IV, 28; le Fils est de toute éternité engendré, car toujours la splendeur accompagne la lumière, *In Epist. ad Rom.*, I, 5, t. XIV, col. 848-849; *In Epist. ad Heb.*, fragm., *ibid.*, col. 1307; d'ailleurs, pour Dieu, il n'y a aucune succession, c'est l'éternel instant qui est toujours, et ainsi le Père engendre toujours le Fils. *Periarch.*, I, II, 2, 3, 6, 9, 11; IV, 28; *In Joa.*, I, 32, t. XIV, col. 77; *In Jer.*, homil. IX, 4, t. XIII, col. 357. On a voulu incriminer, J. Schwane, *loc. cit.*, mais à tort, cette magnifique conception de l'éternité divine et de l'éternelle génération; d'autre part, on a voulu en diminuer la portée en remarquant que, pour notre Alexandrin, toute la création est éternelle; mais les deux modes d'éternité sont essentiellement différents comme l'ordre de l'absolu nécessaire et immuable diffère de l'ordre du créé contingent, qui est essentiellement temporel. *Periarch.*, IV, 28; cf. *In Matth.*, scolie sur XXVIII, t. XVII, col. 309; Eusèbe, *Adv. Marcel. Ancyr.*, I, 4, t. XXIV, col. 760, etc. Origène cherche à concevoir cette génération éternelle; il répète les métaphores bibliques dites de la Sagesse émanée de Dieu, *Periarch.*, I, II, 6; IV, 28; fragment conservé par saint Pamphile, t. XVII, col. 580-581, etc.; il veut surtout écarter toute imagination corporelle et toute idée de projection au dehors, προβολή, *ibid.*, et *In Joa.*, I, 23, t. XIV, col. 65, etc.; enfin il dit que, si l'on veut une analogie moins imparfaite, il faut plutôt penser à notre volonté procédant de notre intelligence sans division et sans séparation (immanence consubstantielle), *Periarch.*, I, II, 6; IV, 28; fragment cité par Pamphile, t. XIV, col. 183 : *natura non adoptione Filius est; natus autem ex ipsa Patris mente, sicut voluntas ex mente.* Ceci est d'ailleurs bien différent de l'idée des apologistes et des occidentaux : le Fils engendré par la volonté du Père. Celle-ci, il est vrai, est attribuée à Origène par Justinien, *Epist. ad Menam*, t. LXXXVI, col. 481, mais il faut se défier de ces citations antiorigénistes du VIe siècle. Dans les textes indiqués, Origène, sans doute pour éviter toute comparaison avec notre verbe, même avec notre verbe intérieur, et voulant rester dans cet ordre psychologique immanent, a indiqué la « procession » de notre vouloir, comme analogie générique et non spécifique (ainsi elle convient seulement à l'Esprit-Saint), peut-être sous l'influence du texte, Col., I, 13, ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ.

e) Malgré ces vues très élevées, surtout sur la consubstantialité divine, on a voulu voir dans Origène, encore plus clairement que dans son maître, *le plus franc subordinatianisme*. J. Tixeront, *op. cit.*, t. I, p. 287. L'ensemble de l'antiquité ne l'a pas vu dans Origène; pour les Pères du IVe siècle, il est le grand génie de l'orthodoxie; sauf quelques anonymes connus par les apologistes d'Origène et, à la fin du IVe siècle, les trois fougueux antiorigénistes, Épiphane, Jérôme, Théophile d'Alexandrie, dont les accusations portent à faux plusieurs fois, personne ne lui reproche rien au point de vue trinitaire. Auparavant, sabelliens, ariens, apollinaristes l'avaient attaqué parfois avec fureur; lorsque quelques ariens essayèrent de le tirer à eux, saint Athanase et saint Basile entre autres, après saint Pamphile et Didyme, défendirent son orthodoxie, en concédant quelques façons de parler difficiles, dues à sa méthode, S. Athanase, *De decretis nic. syn.*, 27, ou à l'ardeur de sa polémique. S. Basile, *De Spiritu Sancto*, 73. Photius s'était rangé à cet avis, *Biblioth.*, cod. 117, t. CIII, col. 395. Cf. F. Prat, *op. cit.*, appendice III, *Origène et la tradition*, p. 188-213. C'est aussi la conclusion de cette pénétrante étude de F. Prat : « Qu'on examine sa terminologie avec la bienveillante équité d'un saint Athanase, on ne la trouvera pas en défaut. Si l'on se donne la peine d'étudier consciencieusement ses œuvres, au lieu d'en détacher quelques lambeaux de phrase dont le sens est obscur et l'expression malvenue, on lui rendra pour le fond le même témoignage, » p. XXII-XXIII. Voir ESPRIT-SAINT, col. 704-711.

Plusieurs accusations, en effet, lancées par les ariens antiorigénistes et répétées après eux, sont d'abord des méprises, poussées quelquefois jusqu'au contresens. Ainsi Origène aurait refusé au Fils la vision du Père et au Saint-Esprit celle du Fils, S. Épiphane, *Hær.*, LXIV, 4, t. XLI, col. 1076; S. Jérôme, *Epist.*, CXXIV, *ad Avit.*, 2, *P. L.*, t. XXII, col. 1060; mais les textes qui disent quelque chose de semblable, *Periarch.*, I, I, 8; II, IV, 3, parlent évidemment de vision corporelle refusée à Dieu parce qu'il est spirituel, opposée à la connaissance intellectuelle qui fait connaître le Père par le Fils comme le Fils par le Père. Une phrase du *De oratione*, 15, met ensuite une différence κατ' οὐσίαν entre le Père et le Fils; nous avons dit ce qu'il faut penser de cette terminologie. D'après saint Épiphane, *Hær.*, LXIV, 4, *loc. cit.*, Origène aurait dit que le Fils est de la substance du Père et pourtant créé, Fils par grâce et non par nature. Le premier point est incompréhensible. Origène répète que le Fils est de la substance du Père; une fois il emploie, κτίσας, *In Joa.*, I, 22, t. XIV, col. 56; mais c'est une allusion adoucie à Prov., VIII, 22; nulle part, dans les textes parvenus jusqu'à nous, il ne le dit créature, κτίσμα; il affirme le contraire. Voir plus haut. Des textes formels répètent de même que le Fils est tel par nature, φύσει, κατὰ φύσιν. Sans doute, l'évêque de Salamine aura pensé ici simplement au γενητός qu'il a interprété *créé* et dont il conclut que le Fils était fils adoptif. Voir plus loin. Voici un dernier spécimen d'imputation grossie à plaisir. Origène avait dit que le Père est la Vérité, le Fils non la Vérité (inengendrée), mais l'image de la vérité (en soi et pour nous); cette parole devint chez le fougueux Théophile d'Alexandrie, *Epist. synod.*, de 400, traduite par saint Jérôme, *P. L.*, t. XXII, col. 762 (voir en note des références à saint Jérôme et à saint Augustin) : le Fils est vérité pour nous, mensonge par rapport au Père. Dans le même ordre d'idées, c'est le Fils qui révèle le Père invisible; mais, à la différence des apologistes, Origène restreint cette affirmation au simple fait; car, selon sa nature, le Fils est aussi invisible que le Père, précisément parce qu'il est l'image (parfaite) du Père. *Periarch.*, II, VI, 3, t. XI, col. 211; S. Athanase, *De decr. nic. syn.*, 27. Aussi, si les théophanies sont surtout attribuées au Fils, c'est qu'il est l'envoyé (le Saint-Esprit n'est envoyé que sous la nouvelle loi), mais les autres personnes pourraient apparaître, *In Luc.*, homil. III, t. XIII, col. 1808; c'est déjà esquissée la théorie de saint Augustin, ce qui suppose un concept assez parfait de la Trinité.

Il n'y a pas non plus à s'arrêter à ces expressions qui peuvent accuser simplement l'ordre des origines : Dieu le Père est le Premier absolu, le principe; le Verbe est après lui, même au-dessous de lui, *Cont. Cels.*, II, 9, VI, 60, et même second Dieu, δεύτερος θεός, mais par conciliation pour le langage de Celse et en un certain sens seulement, *ibid.*, V, 39, t. XI, col. 1244, ce qui corrige suffisamment cette expression tant incriminée. Le Père est encore ὁ Θεός, αὐτόθεος, αὐτοαγαθός, tandis que le Fils est θεός, non αὐτόθεος, d'après Justinien, cf. *Periarch.*, I, II, 13, οὐχ ὡς ἁπλῶς ἀγαθός : le Père est seul la Bonté *simpliciter, absolute*. Ces distinctions sont plutôt malheureuses; mais on doit convenir que leur expression ne répugne pas absolument à une doctrine reconnue par ailleurs orthodoxe. Voir plus haut ce qui a été dit de la divinité stricte du Fils de Dieu. Le Fils est appelé encore αὐτοαλήθεια (bien qu'image de la Vérité à un autre point de vue), αὐτοαγιασμός, αὐτοδικαιοσύνη, *In Jer.*, homil. XVII, 4, édit. Klostermann, p. 147; αὐτοδυναμίς, *In Joa.*, I, 38; et très souvent αὐτοσοφία αὐτόλογος. Il faut expliquer de même le mot γενητός, *produit*, voir *In Joa.*, II, 6, t. XIV, col. 125-129, que saint Épiphane interpréta *créé*, *Hær.*, LXIV, 5-8, t. XLI, col. 1080-1084; ce mot n'a pas ce sens et Épiphane convient que, chez un autre auteur, il serait orthodoxe; pourquoi ne l'est-il pas chez Origène? Justinien, il est vrai, *Epist. ad Menam*, t. LXXXV, col. 982, attribue à Origène le mot κτίσμα; mais la phrase ne paraît pas authentique, et comment Épiphane, pour accuser Origène de faire du Fils de Dieu une créature, n'aurait-il trouvé que γενητός, en soi orthodoxe? Et puis nous avons les textes formels qui font du Fils un engendré, non un créé; car si le Verbe est γενητός (produit avec sens vague) par rapport au Père, seul improduit, imprincipié, ἓν τὸ ἀγένητον, comparé aux créatures, il est ἀγένητος. *Cont. Cels.*, VI, 17. Enfin, les mêmes remarques sont à faire au sujet de la fausse exégèse, continuée longtemps encore après Nicée, de Prov., VIII 22 (κτίζειν peut d'ailleurs, lui aussi, avoir un sens vague de produire), et de Joa., XIV, 28 : *Pater major me est*, appliqué à la divinité du Fils; ou encore sur celle qui insiste trop pour attribuer au Fils des particules et des textes de médiateur; le Père fait tout par le Verbe dans le Saint-Esprit, procession du Saint-Esprit, *In Joa.*, II, 6; création. *Cont. Cels.*, III, 34; VIII, 13. Le Père aussi reçoit tout, prières, culte, par le Verbe dans le Saint-Esprit, comme dit la liturgie; à ce propos, sur la foi du peu consciencieux patriarche Théophile, cf. S. Jérôme, *Epist.*, XCVI, 14, *P. L.*, t. XXII, col. 784, on fait défendre par Origène de prier le Fils; c'est un contre-sens, car en vingt endroits, Origène prie le Fils et le fait prier par les autres. *Cont. Cels.*, V, 11; *In Luc.*, homil. XV, t. XIII, col. 1839; *In Ezech.*, homil. XII, 5, *ibid.*, col. 757, etc. Dans trois ou quatre textes, il dit qu'il faut prier (il s'agit spécialement de la προσεύχη, prière liturgique) le Père par le Fils et non autrement, *De orat.*, 15-16, t. XI, col. 464-468; *Cont. Cels.*, V, 4; VIII, 13, 26; mais il appuie cette pensée sur la seule raison de l'usage et du bon ordre des assemblées liturgiques; rien là de suspect. Il dit ailleurs que l'adoration doit aller à la Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit, et à nul autre. *In Rom.*, I, 16, t. XIV, col. 863. Voir, plus haut, ce qui est dit de la consubstantialité de la Trinité.

Il reste enfin quelques passages dont l'expression est plus clairement subordinatienne et qui sont plus difficiles à expliquer dans un sens pleinement orthodoxe. Le Verbe est ministre, obéit aux ordres du Père dans la création. *Cont. Cels.*, VI, 60; *Periarch.*, *præf.*, 4; *In Joa.*, I, 22, t. XIV, col. 57; XX, 7, col. 588; *In Col.*, dans l'*Apol. Pamphili*, V, t. XVII, col. 589. *Cont. Cels.*, V, 37, Origène dit que le Fils, bien qu'il ait

apparu récemment, n'est pas cependant récent comme les mille dieux du paganisme, mais qu'il est la plus ancienne des œuvres du démiurge, πρεσβύτατον πάντων τῶν δημιουργημάτων; mais le superlatif a sans doute un sens simplement comparatif : il est plus ancien que... Il en va autrement de *Periarch.*, I, III, 5, t. XI, col. 150, texte qui a toujours été si fort reproché à Origène, puisqu'il étend l'action du Père à tous les êtres, celle du Fils, « inférieur au Père », aux seuls λογικα, et celle du Saint-Esprit, encore inférieur au Fils, aux seuls justes. Le texte a déjà été expliqué. Voir ESPRIT-SAINT, col. 710. Il s'agit, dans l'unité de l'action divine indivisée, de considérer la part spéciale attribuée aux personnes; Origène parlerait ici comme nous quand nous disons : le Père créateur, le Fils rédempteur (des hommes), l'Esprit sanctificateur (des justes); Huet, qui est sévère pour Origène, excuse ce texte. *Loc. cit.*, t. XVII, col. 786-790.

En définitive, pour la doctrine de la divinité du Fils, qui est certainement orthodoxe, dans sa substance, mais même dans sa partie secondaire, Origène semble être arrivé au plein consubstantiel sans véritable subordinatianisme : on peut rester d'accord à ce propos avec Pamphile, Athanase, Basile, contre les adversaires de l'origénisme (et non plus d'Origène), Épiphane, Jérôme, Théophile d'Alexandrie. Sa langue, subissant l'influence traditionnelle, exégétique ou théologique, reste cependant çà et là subordinatienne; et sa pensée même, pensée grecque qui n'aperçoit pas assez la nature et trop exclusivement les personnes, n'est pas parfaitement éclaircie au sujet de la consubstantialité, entrevue tout entière, quoique confusément. La consubstantialité ne sera complètement claire qu'après les travaux de saint Augustin et de la scolastique.

F. Prat, *Origène, le théologien et l'exégète*, Paris, 1907, p. XX-XXVIII, 29-68 (cf. *Études*, 1905, t. CV, p. 585-592); J. Tixeront, *op. cit.*, t. I, p. 284-290; Harnack, *Dogmengeschichte*, 4e édit., 1909, t. I, p. 650-697; J. Schwane, *op. cit.*, t. I, p. 179-187; Freppel, *Origène*, 2 in-8°, Paris, 1868, leç. XII et XIII, t. I, p. 254-302; Huet, *Origeniana*, *P. G.*, t. XVII, col. 709-796; A. Vincenzi, *In S. Gregorii Nyssæni et Origenis scripta et doctrinam nova recensio*, 4 in-8°, Rome, 1864, t. II, c. VIII-XIII, et les ouvrages de Redepenning, Ch. Bigg, etc., indiqués dans la bibliographie générale de l'art. ALEXANDRIE (*École d'*), t. I, col. 823-824, et mieux à l'art. *Origène* du *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col. 1888-1889.

4° *Le sabellianisme et le subordinatianisme en Orient et leur élimination.* — Origène eut plusieurs fois à réfuter le modalisme; malheureusement il le fit en excédant dans le sens opposé, quant à l'expression du moins, sinon quant à la doctrine d'un subordinatianisme mitigé. Ce sont les deux erreurs à étudier en Orient après lui jusqu'à la controverse arienne, en constatant, en même temps, le progrès de la doctrine orthodoxe.

1. Sabellius était libyen, de Ptolémaïs; après sa condamnation à Rome, il revint peut-être dans son pays; en tout cas, son hérésie, dans la première moitié du IIIe siècle, y fit de grands ravages dans toute la Pentapole et de là se répandit en Égypte et même en Arabie. Origène fut même appelé (vers 244) dans ce dernier pays pour y combattre l'évêque de Bostra, Bérylle, qui niait la préexistence du Christ et le déclarait Dieu de la divinité du Père renfermée en lui (patripassianisme ou adoptianisme). Eusèbe, *H. E.*, VI, 33, n. 1. Origène le convertit. Quoi qu'il en soit, l'hérésie *libyenne* était bien du modalisme. S. Athanase, *De sent. Dionys.*, 5; *Exposit. fidei*, 2; *Orat. cont. arian.*, III, 36; IV, 2, 3, 9, 13, 15, 17, 25; S. Hilaire, *De Trinitate*, IV, 12; S. Épiphane, *Hær.*, LXII. Au fond, c'était le principe unitarien prêché à Rome, mais avec des explications trinitaires spéciales qui substituaient le modalisme proprement dit, plus simple, au patripassianisme; ces modifications, dernière phase de l'enseignement de Sabellius, expliquent que le modalisme ait été appelé sabellianisme. Dieu est donc en lui-même simple monade personnelle; mais il se révèle au dehors sous des aspects divers : créateur, législateur ancien, il est Père; incarné et rédempteur, il est Fils, υἱοπάτωρ; sanctificateur, il est Saint-Esprit; ce ne sont que des aspects, des modalités, des rôles, πρόσωπα, d'une même réalité, ἐν μιᾷ ὑποστάσει; πρόσωπον, employé à Rome par saint Hippolyte dans le sens latin de personne civile distincte, fut donc employé par Sabellius dans le sens grec de personnage, et cet emploi lui donna en Orient une couleur originelle hérétique qui le rendit longtemps suspect. Ces trois modalités divines ne sont même que transitoires, bien que strictement divines, à la différence du dualisme patripassien Dieu et Fils-homme, aspects de l'action divine qui se répand en quelque sorte et se dilate, puis se concentre à nouveau. Voir J. Tixeront, *op. cit.*, t. I, p. 406-408.

2. Les docteurs alexandrins, disciples et successeurs d'Origène, surtout les patriarches de ce « diocèse » d'Alexandrie où se répandait l'erreur, continuèrent la lutte contre elle. Tel fut bientôt le cas de saint Denys le Grand (entre 248 et 264), qui fut cause d'une manifestation importante dans l'histoire du dogme du Fils de Dieu.

Denys avait écrit plusieurs fois contre les sabelliens; une lettre entre autres à Syxte II (257), Eusèbe, *H. E.*, VII, 5, sur les ravages de leur hérésie, avec une copie de sa réfutation. Vers 259, il écrivit une nouvelle lettre à deux évêques de la Pentapole libyenne, Ammonius et Euphranor, qui choqua quelques esprits et le fit dénoncer au pape saint Denys, son homonyme. Celui-ci, après avoir pris une délibération synodale, expédia deux lettres en Égypte, une publique exposant la doctrine orthodoxe, une privée au patriarche lui demandant des explications. Le patriarche répondit par un premier message, puis plus longuement par un traité en quatre livres, Ἔλεγχος καὶ Ἀπολογία, où il se justifia pleinement. Les faits ont été conservés par saint Athanase, *De sentent. Dionysii*; *De decretis nicæn. syn.*, 26, et par saint Basile, *Epist.*, IX, 2; *De Spiritu Sancto*, XXIX, 72, *P. L.*, t. V, col. 117-128. On avait reproché à l'évêque d'Alexandrie de nier l'éternité du Fils, de le séparer du Père en ne faisant pas le Christ ὁμοούσιος τῷ Θεῷ, et d'en faire une créature, ποίημα, qui n'était pas avant d'être faite, étrangère au Père dans son essence, κατ' οὐσίαν, comme le vigneron et sa vigne, le charpentier et sa barque : c'était déjà de l'arianisme, à peine le dithéisme d'Hippolyte. Comme Calixte, qu'à trente ans de distance il continue et développe manifestement, saint Denys de Rome, en face de pareilles propositions, établit la doctrine orthodoxe, en condamnant d'abord le modalisme et le subordinatianisme rigide qui conduit au trithéisme : on ne peut admettre en Dieu « trois hypostases divisées, étrangères l'une à l'autre, c'est-à-dire trois divinités; » puis en affirmant le consubstantialisme : il faut, au contraire, concevoir la Trinité « comme au sommet de tout, unifiée, ramassée, rassemblée en un seul, le Dieu créateur. » Et par conséquent « il est intolérable de dire que le Fils est une chose faite et qu'il est devenu après n'avoir pas été, car il est éternellement engendré, éternellement dans le Père, » comme son Verbe, sa sagesse, sa puissance. Le texte de Prov., VIII, 22, signifie : le Seigneur m'a préposé (ἔκτισεν) sur toutes ses œuvres. Comme conclusion, « il ne faut pas diviser en trois divinités l'admirable et divine monade ni diminuer par le mot de création la dignité et l'immensité du Seigneur; mais il faut croire en Dieu le Père tout-puissant, et en Jésus-Christ, et au Saint-Esprit, et à

l'union du Verbe avec le Dieu de l'univers, car le *Père et moi*, dit-il, *nous sommes un* et *je suis dans le Père et le Père est en moi*. Ainsi seront sauvegardées et la Trinité divine et la sainte prédication de la monarchie. » *P. L.*, t. V, col. 109-116.

C'était bien la doctrine consubstantialiste imposée par Rome à l'Orient pour autant que celui-ci en avait besoin; peut-être même le mot ὁμοούσιος y était-il inculqué, si l'on en juge par les excuses de Denys de ne l'avoir pas employé; c'était, de plus, une condamnation expresse du subordinatianisme au moins rigide.

Toutefois, quelle était la doctrine du patriarche alexandrin, disciple d'Origène? Il se défend d'avoir jamais nié l'éternité du Fils; il s'était, au contraire, efforcé de la prouver par ces raisons que le Père toujours fut Père et toujours resplendit sa lumière, φῶς ἐκ φωτός, ἄναρχον, ἀειγενές. A propos du consubstantiel, il concède avoir employé, mais en passant, quelques comparaisons impropres (sans doute pour s'adapter aux esprits qu'il voulait convaincre) et n'avoir pas employé le mot ὁμοούσιος, parce qu'il n'était pas biblique; mais il en admettait pleinement la doctrine et s'était servi d'autres comparaisons plus justes : père et enfant, source et fleuve, etc.; il développait de nouveau en particulier celle de la parole et de l'esprit pour en montrer l'application orthodoxe : « la parole est une émanation de l'esprit; l'esprit, c'est la parole immanente; la parole, c'est l'esprit exprimé, tous deux sont une chose tout en en étant deux, ἕν εἰσιν ὄντες δύο, » ainsi le Père et le Fils procédant du Père sont un et l'un dans l'autre, ἓν καὶ ἐν ἀλλήλοις. Il ne divisait donc pas la Trinité, mais l'affirmait « indivisible unité étendue en Trinité ou Trinité indivisible ramenée à l'unité. » Cette doctrine ne peut se restreindre à une unité spécifique; l'ὁμογενές et l'ὁμοφυές de Denys signifient donc unité ontologique et non pas seulement abstraite; il n'y a aucune raison de dire comme J. Burel, *op. cit.*, p. 108, 110, que le patriarche grec ne comprit pas le sens de l'ὁμοούσιος romain. Il n'y eut pas davantage malentendu sur l'ὑπόστασις; de part et d'autre on condamne les hypostases divisées, étrangères l'une à l'autre, μεμερισμένας, ξένας ἀλλήλων, et Denys eut raison de maintenir les trois hypostases, « que cela plût à ses adversaires ou non. »

Enfin, assurait-il encore, jamais il n'avait songé à faire du Père le créateur du Fils (ποιητής, δημιουργός); le Père est Père. Cependant ποιητής a pu être employé dans ce sens large vulgaire qui s'applique même à la paternité. Cf. S. Athanase, *De sent. Dionys.*, 15-23.

Si telle était la pensée de saint Denys avant la lettre du pape, comment a-t-on pu accuser le patriarche des erreurs indiquées plus haut? Évidemment il avait employé certaines expressions excessives, entraîné qu'il avait été par son zèle à combattre l'impiété libyenne, S. Basile, *Epist.*, IX, *P. G.*, t. XXXII, col. 267, bien que saint Athanase mette tout sur le compte d'une certaine diplomatie polémique, *De sent. Dyonisii*, 6-12; mais on avait aussi excédé, en interprétant avec trop de rigueur ces expressions, surtout en en tirant des conclusions bien éloignées de la pensée, au fond orthodoxe, de saint Denys. Il n'y a aucun fondement à contester ce jugement de saint Athanase, ou du moins celui de saint Basile, et à prétendre connaître mieux qu'eux la doctrine de Denys le Grand pour l'accuser de semi-arianisme. J. Burel, *op. cit.*, p. 111.

J. Tixeront, *op. cit.*, t. II, p. 404-413; Hageman, *op. cit.* (sur le monarchianisme), p. 411-453; J. Burel, *Denys d'Alexandrie*, Paris, 1910, p. 95-113; les notes de l'édition de Ch. L. Feltoe, *The letters and other remains of Dyonisius of Alexandria*, Cambridge, 1904; J. Schwane, *op. cit.*, t. I, 191-199.

3. Quand Denys devint évêque (248), Théognoste devint chef du Didascalée. Il publia des *Hypotyposes*, vrai manuel de théologie systématique dont le l. II traitait du Fils. Photius, qui lut et analysa l'ouvrage, l'accusa de subordinatianisme, *Bibliotheca*, cod. 106; il appelait le Fils κτίσμα et restreignait son influence aux λογικά. Mêmes accusations dans saint Grégoire de Nysse, *Contra Eunom.*, III, 3. Pourtant les fragments conservés dans saint Athanase, *De decretis nicæn. syn.*, 25; *Epist. ad Serapion.*, IV, 11, *P. G.*, t. X, col. 240-241; et ceux que Diekamp a publiés en 1902 (voir A. Harnack, *Die Hypotyposen des Theognost.*, dans *Texte und Unters.*, 1903, t. IX, fasc. 3) sont orthodoxes; le Fils procède de l'essence du Père, ἐκ τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας (il n'est donc pas une créature au sens strict) et il a une ressemblance parfaite, exacte, avec le Père selon l'essence (son pouvoir n'est donc limité que de fait comme Fils rédempteur). Avec des expressions équivoques, c'est tout au plus le subordinatianisme mitigé, comme chez Origène.

Il faut en dire autant de Pierius, le second Origène pour la science et la fécondité littéraire, à la tête du Didascalée, à la fin du IIIe siècle. Il écrivit probablement un traité sur Marie θεοτόκος (divinité du Christ). Photius, *Bibliotheca*, cod. 119, lut de lui douze ouvrages et déclare son enseignement orthodoxe sur le Fils avec quelques expressions un peu vieillies : ainsi il disait que le Père et le Fils sont deux οὐσίαι et deux φύσεις, voulant dire deux réalités distinctes. *P. G.*, t. CIII, col. 400; t. V, col. 244-245.

4. Quittant le Didascalée, Origène était allé à Césarée, où il se fit d'autres disciples. Parmi eux, un des plus illustres, Grégoire le Thaumaturge (évêque dans le Pont vers 240-270), lui fit, en le quittant, ce discours *panégyrique* bien connu où il s'unissait d'abord à l'action de grâces du Verbe lui-même, seule digne de Dieu, n. 4, *P. G.*, t. X, col. 1060 sq., du Verbe créateur et providence, du Verbe vérité, sagesse et puissance du Père, parfaitement uni et égal au Père, bien plus dans le Père comme le Verbe Dieu, le Verbe vivant de son intelligence. Plus tard cependant, il se servit de plusieurs expressions trinitaires qu'on lui reprocha; c'était sans doute dans le *Dialogue avec Ælianus* et le *Traité à Théopompe* (sur la providence). Mais saint Basile, *Epist.*, XXVIII, 1, 2; CCIV, 2; CCVII, 4; CCX, 5, défendit avec insistance l'orthodoxie de celui qui avait instruit sa grand'mère sainte Macrine; des expressions telles que : le Père et le Fils sont deux ἐπινοίᾳ, un ὑποστάσει, disait-il, s'expliquaient par la polémique de l'évêque insistant sur l'unité de Dieu dans un pays tout païen; d'autres mots, tels que κτίσμα, ποίημα, s'appliquaient au Christ en tant qu'homme, ou le texte était corrompu. La foi du Thaumaturge était, en effet, très claire dans sa *Formule de foi*, Ἔκθεσις πίστεως, que, dans la famille de Basile, par Macrine, cf. la biographie du saint par Grégoire de Nysse, *P. G.*, t. XLVI, col. 903-913, on savait lui avoir été révélée par la sainte Vierge (vers 260). Cette formule est en effet brève, mais claire et précise et jouit d'une grande autorité; le Père est dit Père du Verbe vivant, de la Sagesse subsistante, de la Puissance et du Charactère éternel; le Verbe est affirmé Dieu de Dieu, son image, vrai Fils d'un vrai Père, invisible d'invisible..., éternel d'éternel; la sainte Trinité parfaite est dite indivise et inséparée, μὴ μεριζομένη μηδὲ ἀποτριουμένη, dans la gloire et l'éternité et le règne. « Il n'y a donc rien de créé, κτιστόν τι, ni de sujet, δοῦλον, dans la Trinité; il n'y a rien de surajouté comme si, n'existant pas d'abord, il était survenu plus tard... cette même Trinité est toujours immuable et inaltérable. » *P. G.*, t. X, col. 984-988. Ces formules sont assurément

bien meilleures que celles du *Periarchon* et même du commentaire d'Origène sur saint Jean.

Celles-ci d'ailleurs attaquées de divers côtés, plusieurs essayaient de les défendre. Photius, *Bibliotheca*, cod. 117, 118. On les expliquait généralement comme des interpolations, des expressions d'une langue incertaine, des opinions alors libres. Saint Pamphile († 309), disciple de Pierius, dans l'*Apologie pour Origène* qu'il composa avec Eusèbe de Césarée en prison (307-309), donna une meilleure défense du maître. Après une préface admirable d'habileté et de sincérité, et un c. I où deux textes d'Origène résument la foi catholique, puis les hérésies à rejeter, cf. *P. G.*, t. XVII, col. 541 sq., 549 sq., les chapitres suivants exposent en détail sa doctrine sur la sainte Trinité; le c. III, *De deitate Filii Dei*, col. 559 sq., donne des textes d'Origène sur la divinité du Fils et sur sa génération éternelle; ce sont en partie ceux que nous avons cités. Enfin les reproches divers et contraires faits à Origène sont mis spirituellement en regard et réfutés par de nouveaux textes, c. V, col. 579 sq. Ceux-ci affirment la consubstantialité, ὁμοούσιος, dit saint Pamphile comme son maître, la génération sans prolation et la divinité : tout cela est, en effet, la doctrine authentique d'Origène qui était donc substantiellement orthodoxe, quoi qu'on ait pu dire à l'encontre.

5. On ne trouve pas davantage chez les adversaires d'Origène anténicéens, au moins dans les fragments qui nous en restent; leur polémique antiorigéniste était d'ailleurs, d'après ces fragments et les titres transmis de leurs ouvrages, surtout cosmologique et anthropologique. Saint Pierre d'Alexandrie († 311) disait que Jésus-Christ « est Dieu par nature, » θεὸς φύσει. *P. G.*, t. XVIII, col. 512, 521. Saint Méthode d'Olympe, martyrisé lui aussi vers 311, chantait le Verbe éternel, *Convivium*, III, 4; VII, 1; XI, 2, *P. G.*, t. XVIII, col. 65 sq., 124, 268 sq.; *Sur la lèpre*, XI, 4; *De resurrect.*, III, XXIII, 11; qui est aussi le Fils éternellement engendré, vraiment Dieu de la pure et parfaite divinité, sans commencement ni fin. *Convivium*, VIII, 9, col. 152; III, 4; I. On peut cependant après Photius, *Bibliotheca*, cod. 237, remarquer çà et là des expressions étranges, de couleur arienne, interpolées d'après notre critique grec, peut-être explicables par le genre allégorique des passages, *Convivium*, III, 4, 6 (Adam et le Christ Verbe éternel, Dieu, plus ancien que tous les éons (les siècles?) et que les archanges); VII, 1, cite en passant Joa., XIV, 28; *De creatis*, IX, XI (fragment dans Photius, *ibid.*, cod. 235), attribue au Père la vertu créatrice et au Fils, main toute-puissante du Père, la vertu ordonnatrice; mais il n'y a pas à s'arrêter sur cette métaphore et cette attribution qui, déjà dans Irénée, *Cont. hær.*, IV, XXXVIII, 3, et Hippolyte, *Cont. Noet.*, 10, se retrouvera dans saint Basile, *De Spiritu Sancto*, XVI, 38; saint Grégoire de Nazianze, *In Egypt. adv.*, orat. XXXIV, 8. On lira plutôt vers la fin du banquet l'hymne admirable au Verbe Dieu, époux des vierges. Cf. N. Bonwetsch, *Die Theologie von Methodius von Olympus untersucht*, Berlin, 1903, et l'art. *Methodius* de la *Realencyclopädie*, 1903, t. XIII.

6. Signalons encore quelques fragments de cette littérature de la fin du IIIe siècle qui nous a été si infidèlement transmise.

Le copte Hiéracas, moine à Léontopolis, était aussi un autre Origène pour la science et le nombre des écrits. Il erra sur divers points de doctrine, mais non pas sur le Verbe, au témoignage de saint Épiphane, *Hær.*, LXVII, 2, 3; il disait, en effet, ce que lui reprochera Arius, que le Verbe est ἐκ Πατρός, comme la flamme vient de la flamme; bien mieux, comme sont deux flammes alimentées de la même huile, et dont l'une dérive de l'autre. Cf. S. Hilaire, *De Trinitate*, VI, v, 12.

L'auteur, probablement syrien (vers 300), du dialogue *De recta in Deum fide* fait exposer à Adamantius, l'interlocuteur orthodoxe, une bonne doctrine sur Dieu le Verbe, éternel, consubstantiel, engendré de Dieu, τὸν ἐξ αὐτοῦ θεὸν λόγον ὁμοούσιον ἀεὶ ὄντα, I, 2. Ce Verbe est Fils de Dieu par nature, κατὰ φύσιν, non par adoption, κατὰ θέσιν, III, 9; cf. V, 7, 11.

Enfin — et ceci nous conduit à l'arianisme — vers 260, Paul de Samosate enseignait à Antioche l'adoptianisme (Jésus-Christ n'est pas Dieu), fondé sur le sabellianisme; Dieu est une personne; sa raison (Logos) et sa sagesse sont des attributs divins qu'il donne en participation aux hommes diversement; la participation de Jésus-Christ à cette sagesse divine, au Verbe, est unique; mais ce n'est qu'une participation. Cf. J. Tixeront, *op. cit.*, t. I, p. 428-431. Paul avait pour ami le prêtre Lucien (plus tard martyrisé, en 312), maître de critique textuelle à Antioche; or tous les auteurs anciens, sinon les fragments qui nous restent de lui, s'accordent à faire de Lucien le père de l'arianisme, cf. Philostorge, *H. E.*, II, 14, 15; III, 15; et Arius lui-même aimait à s'appeler lucianiste. S. Épiphane, *Hær.*, LXIX, 6.

L'arianisme et le sabellianisme, s'ils semblent contradictoires, le sont dans les conclusions, mais non dans les principes. Une seule personne en Dieu : voilà ce que la raison comprend et ce que tous ces rationalistes sabelliens et ariens affirmaient comme premier axiome. Le Fils de Dieu, ou plutôt le Verbe, mot plus facile à la spéculation libre, était dès lors ou identifié avec cette personne pour ne pas rejeter sa divinité ou changé en créature pour garder sa personnalité; c'est tout le fond de ces mentalités hérétiques. Quoi qu'en ait dit saint Épiphane, qui voyait Origène au principe de toutes les hérésies, *Hær.*, LXXVI, 3, il est très probable que l'arianisme ne vient pas d'Origène ni du subordinatianisme anténicéen substantiellement orthodoxe et radicalement antiarien, mais de ce rationalisme philosophique qui avait d'abord conclu au sabellianisme, le dogme de la divinité du Fils de Dieu, de Jésus-Christ, étant plus explicitement au fond de l'âme chrétienne, si on peut dire, que sa personnalité distincte, et qui va maintenant susciter l'arianisme.

III. LA CONTROVERSE ARIENNE. — L'histoire de l'arianisme a été déjà détaillée. Voir ARIANISME, t. I, 1779-1849 (jusqu'à 381). C'est l'histoire de la foi au Fils de Dieu, vrai Dieu et vrai Fils, numériquement consubstantiel au Père qui l'engendre éternellement. Cette foi a toujours été substantiellement professée dans l'Église, depuis Jésus-Christ, et saint Alexandre, patriarche d'Alexandrie, en anathématisant Arius, puis en exposant sa croyance, la foi ancienne et traditionnelle de son Église et de l'Église catholique, contient implicitement tout entière la doctrine d'Athanase et de Nicée. Mais cette foi avait été jusqu'ici accompagnée souvent d'impuissances et d'imperfections de formules et même de pensée, que la lutte prolongée avec l'hérésie subtile et ondoyante éliminera peu à peu pour aboutir à la pleine conscience du dogme et à sa parfaite expression.

1° Le concile de Nicée affirme la génération éternelle du Fils *ex substantia Patris* contre la production temporelle arienne, et par conséquent sa stricte divinité et sa consubstantialité ou identité de substance avec Dieu le Père; seulement cette doctrine n'est affirmée que comme fait, sans explication; le vocabulaire même qui devra servir à ces explications reste équivoque (synonymie de οὐσία et ὑπόστασις). Dans cette première phase de la lutte, il faut surtout

considérer la doctrine arienne, voir ARIANISME, col. 1784-1791; puis en opposition la doctrine du patriarche Alexandre, *ibid.*, col. 1792-1795; ALEXANDRE, t. I, col. 765; enfin le travail et la définition du concile en 325. Voir ARIANISME, col. 1794-1797; CONSUBSTANTIEL, t. III, col. 1607-1613. Ces trois points ont été résumés et exposés avec plus de précision par J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1909, t. II, p. 24-36. Remarquons seulement que ὁμοούσιος, connu dès le IIIe siècle en Orient (voir plus haut les citations d'Origène, de Denys d'Alexandrie et d'Adamantius), peut-être même dès le IIe siècle (lettre du gnostique Ptolémée citée plus haut), ne fut cependant probablement choisi comme le mot de l'orthodoxie à Nicée que par l'influence d'Hosius de Cordoue, et ainsi de l'Occident où depuis Tertullien la doctrine qu'il exprimait était communément reçue.

2° Après le concile de Nicée, sauf de la part de quelques partis extrêmes de violents, la doctrine d'Arius resta anathématisée : le Fils est éternel, engendré, non produit, Dieu, ayant donc les perfections divines, la substance divine, avait dit le concile, et la même que celle du Père. Mais ce mot était suspect de sabellianisme pour plusieurs; de plus, il restait à expliquer comment le Fils avait la même substance que le Père : la même spécifiquement? c'était faire deux dieux; la même numériquement? c'était apparemment détruire toute distinction réelle dans la simplicité de cette substance divine identique; surtout restaient les ambitions et les animosités de plusieurs prélats de cour, secondés par des princes byzantins qu'ils avaient gagnés. De là, les luttes qui bientôt éclatèrent sur la définition de Nicée, les conciles, les symboles, les fractionnements de partis, sans parler de la politique qui s'y mêla. Il y eut d'abord le parti antinicéen des *eusébiens*, parti hétérogène dont les éléments se diviseront bientôt. Voir EUSÈBE DE CÉSARÉE, col. 1528; surtout EUSÈBE DE NICOMÉDIE, col. 1539-1549, et ARIANISME, t. I, col. 1799-1821. La séparation des éléments de ce parti engendra une extrême gauche qui revint à peu près à l'arianisme, voir ANOMÉENS, t. I, col. 1322-1326; EUDOXE, t. V, col. 1484-1487; EUNOMIUS, col. 1501-1515; ARIANISME, t. I, col. 1821-1849, *passim*; puis un centre droit, comme on a dit, appelé homéousien (ὁμοιούσιος) ou semi-arien (ἡμιάρειοι), dont le chef fut Basile d'Ancyre, voir t. II, col. 461-463; ARIANISME, t. I, col. 1821-1849, *passim*; ceux-ci suspectaient le mot ὁμοούσιος et disaient le Fils semblable en substance au Père, ὁμοιούσιος, formule qui pouvait être orthodoxe, qui le fut de fait chez saint Cyrille de Jérusalem et qui fut tolérée par les orthodoxes avec quelque précision comme κατὰ πάντα ou ἀπαραλλάκτως (sans aucune différence); mais qui était volontairement équivoque chez plusieurs esprits indolents, vaguement subordinatiens, fuyant les précisions d'Athanase, et même simplement erronée chez la plupart des semi-ariens ne pouvant se résoudre au consubstantiel absolu de la foi catholique. Entre ce centre et l'extrême gauche, un centre gauche enfin qui logiquement évolua souvent à l'extrême gauche, à l'arianisme, le parti des homéens ou acaciens, voir t. I, col. 290-291; ARIANISME, *loc. cit.*; il admettait une similitude, ὅμοιος, entre le Fils et le Père, contre l'ἀνόμοιος des eunomiens, mais pas une similitude en substance, ὁμοιούσιος; au fond, évidemment, c'était la dissimilitude en substance des anoméens; mais pour la politique devant les empereurs, c'était totalement différent. Cf. J. Tixeront, *op. cit.*, t. II, p. 36-66.

3° Malgré les intrigues, les formules, les multiplications d'évêques et de conciles, les écrits de toutes ces sectes, la doctrine orthodoxe fut maintenue et développée et triompha finalement. Il fallut agir sur le monde politique, réunir des conciles, y répéter les définitions catholiques et les anathèmes contre l'erreur, recourir en particulier à l'autorité de Rome, publier enfin les traités qui successivement devaient faire la pleine lumière. De cette multiple action racontée à l'art. ARIANISME, nous n'avons qu'à dessiner ici à grands traits les phases de l'action doctrinale. Ces phases peuvent se ramener à deux : une première où Eustathe d'Antioche et Athanase, à qui on peut rattacher Cyrille de Jérusalem, défendent et prouvent l'ὁμοούσιος; la même lutte et le même travail se produisant dans le même temps en Occident chez Hilaire de Poitiers, Phébadius d'Agen, Zénon de Vérone, M. Victorinus Afer; une seconde où les Cappadociens, très peu aidés par les occidentaux leurs contemporains, Ambroise, Jérôme, Faustin, etc., achèvent d'éclaircir les principales formules.

1. *Première phase : défense et preuve de la consubstantialité du Fils de Dieu.* — *a*) *Pères grecs.* — *a.* Parmi les premiers docteurs antiariens, il faut citer saint Eustathe d'Antioche († 337), dont l'influence a été exposée, col. 1554-1565; il fut « la trompette qui donna le premier signal du combat (doctrinal) contre l'arianisme. » S. Jérôme, *Epist.*, LXXIII, 2.

b. Un peu après lui, mais supérieur à lui, vient saint Athanase († 373). On trouvera l'exposé de sa doctrine et sa bibliographie à l'art. ATHANASE, t. I, col. 2169, 2171-2174; ajouter J. Tixeront, *op. cit.*, p. 67-75, que nous allons résumer, et F. Cavallera, *Saint Athanase*, Paris, 1908. L'ouvrage capital du grand Alexandrin est le *Contra arianos* en quatre livres dont le Ier, après avoir exposé la doctrine arienne, établit contre elle l'éternelle génération et la consubstantialité divine du Fils; il y étudie spécialement les difficultés fondamentales des ariens sur l'ἀγέννητος et le γεννητός, n. 30-33, 56-58; cf. de Régnon, *Études sur la sainte Trinité*, t. III, p. 200-217; le IIe et le IIIe livre expliquent les textes scripturaires relatifs à ces dogmes : le principe général d'Athanase est que tout ce qui parle d'imperfection s'applique au Christ comme homme et non comme Dieu, Prov., VIII, 22; Marc., XIII, 32; Joa., XIV, 28, etc.; enfin le IVe démontre la personnalité distincte du Père et du Fils sans aucune séparation de nature.

La théologie de saint Athanase en face du rationalisme arien et sous son influence celle des Pères du IVe et du Ve siècle sont christocentriques : pour l'œuvre de divinisation et de rédemption de l'humanité, but de l'incarnation du Verbe, essence du christianisme, le Verbe doit être Dieu lui-même. *De synodis*, 51; *Cont. arianos*, I, 16, 39; II, 69, *P. G.*, t. XXVI, col. 784, 45, 92, 293; *De incarn. Verbi*, 54, t. XXV, 192, etc. Cf. J. Huby, *Christus*, Paris, 1912, p. 788-793. Si le Verbe est Dieu, il est cependant distinct du Père, *Cont. arianos*, III, 4, t. XXVI, col. 328-329; comment? parce qu'il est engendré de lui par une génération nécessaire, c'est-à-dire non libre, mais volontaire aussi, c'est-à-dire non imposée violemment, *Cont. arian.*, I, 16; III, 62, 66, *ibid.*, col. 45, 453, 461; génération conséquemment éternelle. *Ibid.*, I, 14, 25, 27; III, 66; *De decretis*, 12, 15, t. XXV, col. 444, 449. Le Fils, engendré, non produit, est de la substance même du Père, *De decretis*, 19, 23, col. 456; *De synodis*, 41, 48, t. XXVI, col. 764, 777, non par division, car Dieu est absolument simple, *De decret.*, 11, t. XXV, col. 441; *Cont. arianos*, I, 28, t. XXVI, col. 69; mais par communication intégrale, *Cont. arian.*, I, 16; II, 4; III, 6, *ibid.*, col. 45, 197, 332 sq.; c'est le parfait ὁμοούσιος, seul absolument vrai, *De synodis*, 41, défendu contre l'ὅμοιος, *De synodis*, 41, 53, et contre l'ὁμοιούσιος, *De synodis*, 53, acceptable cependant avec des précisions. *De decretis*, 20; *De synodis*,

41, 45. Ces dernières concessions de vocabulaire ont fait dire à plusieurs, Harnack, *Dogmengeschichte*, t. II, p. 251; Gummerus, *Die homousianische Partei bis zum Tode des Konstantius*, Leipzig, 1900, p. 162 sq., qu'Athanase, dans sa pensée même, avait évolué de l'homoousianisme strict (unité numérique de substance) vers l'homoiousianisme. « Il y a là une erreur, » J. Tixeront, *op. cit.*, t. II, p. 71; si Athanase est conciliant sur le vocabulaire avec des semi-ariens qui au fond conservaient quelquefois la doctrine orthodoxe, il maintient toujours nettement celle-ci : il y a une substance divine commune identiquement, numériquement au Père et au Fils. *Cont. arian.*, I, 18; III, 3, 4; *Epist. ad Serapion.*, I, 16, t. XXVI, col. 568-569; *De decret.*, 23, 24; *De synod.* (en 359), 41, 48, 53. Cf. F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4e édit., p. 241; G. Rasneur, *L'homoiousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1903, t. IV, p. 426-431. Enfin, notons que saint Athanase a généralement pris pour synonyme οὐσία et ὑπόστασις, *De decretis*, 27; *De synodis*, 41; *Tom. ad Antioch.*, 6, et n'employant pas πρόσωπον, il n'a pas de mot pour désigner la personne.

c. Avec le grand et invincible lutteur d'Alexandrie marchèrent beaucoup d'évêques, dont plusieurs écrivains de mérites inégaux. Mentionnons Marcel, évêque d'Ancyre († 374), ardent nicéen, qui, pour mieux réfuter le sophiste arien Astérius, sembla dans son *Liber de subjectione Domini*, tomber dans le sabellianisme; Eusèbe de Césarée écrivit contre lui *Contra Marcellum* et *De ecclesiastica theologia*; mais ce fait n'est pas clair, et Marcel fut reconnu orthodoxe par le pape Jules Ier en 341, puis par le concile de Sardique en 343. En tout cas, son disciple Photin, évêque de Sirmium, devint vraiment sabellien et adoptianiste (comme Paul de Samosate) et fut fréquemment depuis 344 anathématisé par tous les partis. Voir ARIANISME, t. I, col. 1805, 1813, 1815; J. Tixeront, *op. cit.*, t. II, p. 38-43; F. Loofs, *Die Trinitätslehre Marcells von Ancyra*, comptes rendus de l'académie de Berlin, 1902; J. Schwane, *op. cit.*, t. II, p. 210-232. Excellent nicéen fut Apollinaire de Laodicée († 380), ardent et illustre comme Marcel, mais par réaction excessive contre l'adoptianisme et l'esprit « nestorien » d'Antioche, alors représenté par Diodore de Tarse, il tomba, lui aussi, dans des erreurs christologiques dont nous n'avons pas à parler ici; on l'a accusé de subordinatianisme, mais à tort sans doute. Voir J. Tixeront, *op. cit.*, t. II, p. 94-103; G. Voisin, *La doctrine trinitaire d'Apollinaire de Laodicée*, dans la *Revue d'hist. ecclésiastique*, 1901, p. 33-55, 239-252; H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, I, Tubingue, 1904. Enfin, il faut citer saint Cyrille de Jérusalem († 386), qu'on range parfois parmi les homéousiens, parce qu'il ne voulut jamais adopter le mot ὁμοούσιος et à cause de ses fréquentations, mais dont la doctrine est certainement et pleinement orthodoxe; il dit ὅμοιος κατὰ πάντα, ἐν πᾶσιν, *Cat.*, IV, 7; XI, 4, 18; cf. VII, 5; VI, 1, 6; le reste fut donc affaire de personnes, de circonstances et de vocabulaire, il faut l'avouer, trop timide et parfois trop archaïque. Voir CYRILLE DE JÉRUSALEM, t. III, col. 2527-2533, 2537-2341, 2545-2549.

b) Pères latins. — L'hérésie arienne ne trouva pas d'appui en Occident, sinon dans les forces politiques et parfois dans la faiblesse de quelques évêques. Cependant elle essaya de l'ébranler à diverses reprises; de là, l'entrée en lice, contre elle, de plusieurs docteurs latins.

a. Le principal, vraiment digne d'être placé à côté de saint Athanase, est saint Hilaire († 366), qui prit d'ailleurs contact avec l'Orient pendant son exil. Sa théologie trinitaire est celle du patriarche d'Alexandrie, mais les formules latines sont plus précises. Voici la distinction des personnes et l'unité de nature : *Non persona Deus unus est, sed natura. Non unum subsistentem, sed substantiam non differentem. De synodis*, 64, 69; *De Trinitate*, I, 16; IV, 20; VII, 2, 32, etc. *Plenitudo in utroque divinitatis perfecta est. De Trinitate*, III, 23; cf. *De synodis*, 73-75. *Absolute Pater Deus et Filius Deus unum sunt, non unione personæ, sed substantiæ unitate. De Trinitate*, IV, 42, 40. Saint Hilaire distingue toujours très bien *unio* qui convient aux personnes et *unitas* qui convient à la substance. Le sens de l'ὁμοούσιος de Nicée est donc *sit una substantia ex naturæ genitæ proprietate, non sit aut ex portione, aut ex unione aut ex communione. De synodis*, 67-69, 71, 88; *De Trinitate*, VI, 10; VII, 41. Il est évident qu'il s'agit, dans tous les textes précédents, d'unité numérique de substance et non pas seulement spécifique; Hilaire n'est pas homéousien, comme on l'a dit, bien qu'à l'exemple d'Athanase il se fasse conciliant sur certaines formules, au fond susceptibles du sens orthodoxe. *De synodis*, 72-77, 89; cf. G. Rasneur, *L'homoiousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1903, p. 411 sq.; J. Tixeront, *op. cit.*, II, p. 261-263. Saint Hilaire établit aussi la génération vraie, naturelle et éternelle du Fils de Dieu, *De Trinitate*, l. II, tout entier, spécialement, 9-21, et de même l. VI et XII; le l. VI contient une longue étude scripturaire des vérités indiquées; dans le l. XII les objections ariennes sont réfutées; partout, c'est l'idée très nette du même Être éternel qui est Père et qui est aussi Fils immuablement, au-dessus de toute variation de durée, le Fils n'existant aucunement en Dieu pour être ministre de la création ou de la révélation, bien que ce soit lui qui apparaisse sous des figures créées dans les théophanies comme dans l'incarnation, 42-50, mais par une nécessaire fécondité. De la nature de cette *nativitas* le docteur des Gaules n'envisage que la note générique (non la note spécifique de génération intellectuelle), et il en a une vue profonde : cette génération ne fait pas un être nouveau distinct du principe qui engendre, mais fait simplement que la même réalité divine qui est Père soit aussi Fils, ou que le Fils soit Dieu, le même Dieu éternel qui est Père, seulement avec cette caractéristique d'être *ex nativitate*; qu'est-ce que c'est? *viventis naturæ, ex vivente nativitas est*; c'est ineffable, VI, 35, 11-16. Cf. A. Beck, *Die Trinitätslehre des heilig. Hilarius von Poitiers*, Mayence, 1903.

b. On trouvera les mêmes doctrines, avec des formules plus ou moins pleines dans les écrits de Phébadius, évêque d'Agen (publiés vers 357), *P. L.*, t. XX, col. 25 sq.; *Liber cont. arian.*, 16, 22; *De Filii divinitate*, 2-7 : consubstantiel et génération éternelle; *Liber cont. arian.*, 17; *De Filii divinitate*, 8 : théophanies; puis dans ceux du fougueux Lucifer de Calgliari, *Moriendum esse pro Dei Filio* (vers 360), *P. L.*, t. XIII, col. 1007-1038; de Zénon, évêque de Vérone († 380), *Tractatus*, tr. II, I, 1; II; III; V, 1; VI, 3-4, unité divine et génération; pour celle-ci, Zénon a cependant subi l'influence de Tertullien et parle, outre de la génération éternelle, tr. II, V, 1, d'une certaine génération temporelle pour la création, non clairement dans cette phrase du *Tract.*, II, III : *qui erat, antequam nasceretur, in Patre, æqualis in omnibus*, car, comme chez saint Hilaire, elle peut nier simplement l'axiome arien : *non erat priusquam natus*, *De Trinitate*, XII, 22 sq.; *quia Pater*, continue Zénon, *in ipsum alium se genuit ex se, ex innascibili scilicet sua substantia*; mais dans cette phrase du *Tract.*, II, IV : *erat ante omnia manens unus et idem, alter ex semetipso in semetipsum Deus, secreti sui solus conscius, cujus ex ore, ut rerum natura quæ non erat*

fingeretur, prodivit unigenitus Filius, et dans tr. II, V, 1, qui semble même exclure une génération éternelle, *P. L.*, t. XI, col. 395 sq., mais ce doit être un archaïsme de vocabulaire. Voir la *Dissert. IIa, de S. Zenonis doctrina*, c. I, § 1-6, *ibid.*, col. 84-105; A. Bigelmair, *Zeno von Verona*, Munster, 1904. Enfin, vers le même temps (355-360), le rhéteur M. Victorinus Afer veut utiliser le néo-platonisme, pour réfuter les objections ariennes, entre autres d'un certain Candidus qui, dans son *Liber de generatione divina*, *P. L.*, t. VIII, col. 1013-1020, affirmait des contradictions entre la génération et l'immutabilité, ainsi que la consubstantialité divines. Victorin répond que Dieu est éternellement *movere* et *moveri* (vie immanente) et c'est son *esse ipsum*. *Adv. Arium*, I, 43, *P. L.*, t. VIII, col. 1074. Ce mouvement a un terme au dehors, c'est la création, et un terme au dedans, c'est le Verbe, et là ce mouvement éternel est une génération, communiquant toute la substance divine dans son identique simplicité. *De generatione Verbi divini*, 1, 22, 29, 30, *ibid.*, col. 1019, 1031, 1034, 1035; *Adv. Arium*, I, 1, 34; IV, 21, *ibid.*, col. 1039, 1067, 1128; *De ὁμοουσίῳ recipiendo*, 2, *ibid.*, col. 1138. Allant plus loin, le philosophe veut analyser ce mouvement générateur immanent et il le représente un peu dans les rapports de l'Un et du Νοῦς de Plotin; le Père en Dieu est l'Être, la Substance, l'Essence, le Sur-Être, le Sur-Νοῦς, etc.; au contraire, ce qui est volonté, intelligence et forme, image, détermination, raison, vie, action enfin dans le même Dieu, c'est le Verbe; le Père aussi est l'Absolu, l'Infini inconditionné, indéterminé, inconnaissable et le Fils précise, détermine, limite en un sens, met en relation avec le fini et rend connaissable le Père. *Adv. Arium*, I, 31, 42, 57; III, 7; IV, 19, 20, *ibid.*, col. 1064, 1073, 1083-1084, 1103-1104, 1127-1128; cf. III, 11; IV, 23. Cependant le Verbe est égal au Père, car toute la substance divine lui est donnée; il n'est inférieur que parce qu'il reçoit. *Adv. Arium*, I, 13, 42, *ibid.*, col. 1047, 1073. Sur tous ces points la foi reste orthodoxe; la méthode est géniale et prélude aux analyses psychologiques de saint Augustin; mais le pur néo-platonisme n'était pas la philosophie de la vraie théologie. Cf. J. Tixeront, *op. cit.*, t. II, p. 265-269; R. Schmid, *Marius Victorinus Rhetor, und seine Beziehungen zu Augustin*, Kiel, 1895; Koffmane, *De Mario Victorino philosopho christiano*, Breslau, 1880.

2. *Deuxième phase : éclaircissements et précisions de formules.* — *a) Théologie grecque.* — Après la mort de Constance (361), l'arianisme décline; par l'effort des docteurs et des conciles, surtout du IIe œcuménique, Ier de Constantinople (381), les consciences sont éclairées et les indécis qui composaient le gros des bataillons semi-ariens sont ramenés à la pure orthodoxie. Voir ARIANISME, t. I, col. 1831-1846. Nous n'avons à parler que du travail d'éclaircissement, qui fut surtout l'œuvre des Cappadociens, saint Basile remplaçant saint Athanase et étant aidé de ses amis Grégoire de Nazianze et Amphiloque, de son frère, Grégoire de Nysse, et de quelques autres comme Didyme d'Alexandrie, etc. Ce travail d'éclaircissement a porté sur la consubstantialité du Fils et la divinité du Saint-Esprit. Sur le second point, voir ESPRIT-SAINT, col. 724 sq., où l'on trouvera aussi beaucoup de textes trinitaires généraux.

a. Les Cappadociens. — Ces docteurs s'occupent encore à prouver contre le sabellianisme, renouvelé par Photin, la distinction des personnes et, contre l'arianisme strict d'Eunomius, la divinité de toute la Trinité, mais ils doivent surtout chercher l'explication de ces deux dogmes.

Tout est consubstantiel en Dieu, malgré les distinctions. Comment l'exprimer? Origène avait dit οὐσία pour la substance commune, ὑπόστασις pour les trois distincts, pas toujours toutefois. Ce dernier mot pourtant correspondait exactement au *substantia* des latins; aussi la plupart des orthodoxes grecs disaient μία ὑπόστασις comme μία οὐσία; les conciles de Nicée (325) et d'Alexandrie encore en 362, sans rien décider dans la querelle des trois hypostases, qui s'était élevée précisément sur ce sujet, permettaient cet emploi, malgré les anathèmes des hétérodoxes qui, naturellement, voulaient imposer τρεῖς ὑποστάσεις. Voir ARIANISME, t. I, col. 1814, 1825-1827, 1833. Comme, d'autre part, πρόσωπον était regardé comme sabellien, on n'avait pas de mot spécial pour désigner les personnes divines. Les Cappadociens, qui avaient étudié longuement Origène, adoptèrent résolument sa terminologie et la firent triompher en la remplissant de la doctrine orthodoxe. Ils distinguèrent donc οὐσία, l'essence, l'être intime, αὐτὸ τὸ εἶναι (mieux, ce par quoi la chose a son être spécial); φύσις, la réalité concrète, mais non individuelle, c'est-à-dire l'essence avec les attributs; enfin ὑπόστασις, la réalité individualisée par les ἰδιότητες, ἰδιώματα, etc., le τὸ καθ' ἕκαστον, opposé au τὸ κοινόν de l'οὐσία. Voir surtout S. Basile, *Epist.*, XXXVIII, *ad Gregorium Nyssenum*, 2, 3, 4, *P. G.*, t. XXXII, col. 328 sq.; *Epist.*, CCXXXVI, 6, *ad Amphiloch.*, col. 884; CCIV, 4; *Adv. Eunom.*, II, 28, t. XXXIX, col. 636-637; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXI, 35, t. XXXV, col. 1124-1125; XXXIII, 16, t. XXXVI, col. 233 sq.; XLII, 16, *ibid.*, col. 476-477. Ce dernier texte admet même πρόσωπον, que n'aimait pas saint Basile. *Epist.*, CCXXXVI, 6; cf. *Epist.*, CCX, 5; LIX, 2; CCIV. On remarquera qu'à cette analyse manque encore la distinction nette de la substance individuelle et du suppôt; elle sera faite un peu plus tard dans les discussions christologiques; de l'essence commune, ces docteurs descendent immédiatement à la personne; en Dieu, il est vrai, l'essence commune étant déjà individuelle, cela peut très bien se faire. Voir Th. de Régnon, *Études sur la sainte Trinité*, t. I, études II et III, p. 139-215; G. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910, p. 60-73.

Tout est consubstantiel en Dieu : il est encore plus important d'admettre pleinement cette réalité que de savoir l'énoncer. On a accusé les Cappadociens, comme Athanase, d'avoir sur ce point fléchi et d'avoir rapproché l'ὁμοούσιος de l'ὁμοιούσιος. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. II, 252 sq.; Loofs, *Leitfaden*, p. 257 sq.; Gwatkin, *Studies of arianism*, 2e édit., p. 247, 270, etc. Mais cette accusation a été réfutée par J. F. Bethune-Baker, *loc. cit.*; S. Rasneur, *loc. cit.*; J. Tixeront, *op. cit.*, t. II, p. 81-89. L'esprit conciliant de ces docteurs, en effet, ne prouve rien, car ils n'acceptèrent quelques formules semi-ariennes corrigées qu'en y introduisant explicitement l'orthodoxie. D'ailleurs, les textes formels sont absolument évidents : la divinité, la substance divine, tout l'absolu divin est identiquement, numériquement dans le Père et le Fils; μία οὐσία, μία φύσις, μία θεότης; ἓν, ταυτότης θεότητος, φύσεως, οὐσίας, avec vingt périphrases synonymes, sont les affirmations qui reviennent sans cesse, conséquemment avec celles de l'unité d'opération, d'action, de volonté, et pour nous d'adoration, d'amour, de culte; S. Basile, *Homil.*, XXIV, 3, 4; *Contra sabellian., ar. et anom.* : lumineux, t. XXXI, col. 599-618; *Epist.*, VIII, 3, t. XXXII, col. 249-252; XXXVIII, 4, 5, 7, *ibid.*, col. 329-340; CLXXXIX, 6-8, col. 692-696. Si saint Basile, *Epist.*, XXXVIII, 2, col. 325-328, entend ὁμοούσιος de l'unité spécifique qui fait les hommes d'une même substance abstraite, c'est en donnant un exemple, mais il est loin de ne mettre en Dieu que cette unité spécifique; on a voulu tirer cette dernière conclusion des *Epist.*, CCCLXI-CCCLXIV, voir BASILE (*Saint*), t. II, col. 453; mais ces lettres sont apocryphes. Voir J. Tixeront, *op. cit.*, t. II,

p. 84, note 3. Saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXI, 15, 16, *P. G.*, t. XXXVI, col. 149-152, repousse énergiquement l'unité hiérarchique païenne et l'unité abstraite spécifique, pour prêcher l'unité τῷ ταὐτῷ τῆς οὐσίας καὶ τῆς δυνάμεως. Voir *Orat.*, XXX, 20, col. 128-129; XXXIII, 16; XXXIX, 11, 12, col. 236, 345-348; XXXI, 9, 10, 14, 28, col. 141, 144, 148-149, 164-165; XXIX, 2, col. 76; XXVIII, 31, col. 72, etc. Saint Grégoire de Nysse, *Oratio catech.*, 1, 3, *P. G.*, t. XLV, col. 13, 17-20; *De commun. notion.*, t. XLV, col. 177; *Quod non sint tres dii*, col. 125-129, enseigne l'unité numérique d'être et d'opération en Dieu; il dit, col. 132-133, que le christianisme admet l'unité de la nature divine comme le judaïsme, mais plusieurs personnes comme le polythéisme, corrigeant l'un par l'autre; son réalisme platonicien outré, pour autant qu'il se rencontre vraiment chez lui, cf. *Quod non sint tres dii*, col. 117 sq., ne fait pas difficulté contre la Trinité. Les Cappadociens attribuent encore une certaine supériorité au Père sur le Fils, mais elle est simplement originelle. S. Basile, *Adv. Eunomium*, I, 25, *P. G.*, t. XXIX, col. 565-568; S. Grégoire de Nysse, *De comm. notion.*, t. XLV, col. 180. Saint Amphiloque enfin, *Epist. ad Seleuc.*, 1, t. XXXIX, col. 112, et dans d'autres fragments, répète fidèlement les, leçons demandées à saint Basile.

Parallèlement à l'identité consubstantielle, est mise en lumière la nature des personnalités divines : processions, relations. Sur la génération du Fils, il faut noter que le μονογενὴς θεός rentre alors dans la théologie, timidement chez saint Basile, *Epist.*, XXXVIII, col. 329, à cause du fréquent usage qu'en faisaient les eunomiens; franchement chez son frère qui s'en sert pour prouver la consubstantialité, *Contra Eunomium*, II, t. XLV, col. 492; III, col. 600; cf. K. Holl, *Amphilochius*, p. 212 sq., et chez Didyme, *De Trinitate*, III, 9, t. XXXIX, col. 853; I, 15, 26, 34, col. 313, 393, 436, etc., bien que Grégoire de Nazianze ne l'emploie jamais. D'ailleurs, sur la nature de cette génération, tous ces docteurs répètent à l'envi qu'elle est mystérieuse et que les prétentions d'Eunomius à tout comprendre en Dieu sont de l'effronterie absurde et blasphématoire. Voir de Régnon, *op. cit.*, t. III, p. 263-265. Pourquoi spécialement la procession du Fils est-elle seule une génération, aucun ne peut le dire, pas même Grégoire le Théologien, *Orat.*, XXIII, 11; XXXI, 8; XXXIX, 12, t. XXXV, col. 1161-1164; t. XXXVI, col. 141, 348; ni Grégoire le Philosophe, *Cont. Eunomium*, II, t. XLV, col. 503 sq., bien qu'ils aient plus que les autres essayé une étude analogique du Verbe divin. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXIII, 6, 8, 11, t. XXXV, col. 1157 sq.; S. Grégoire de Nysse, *Orat. catech.*, I-III, t. XLV, col. 13 sq.; *Cont. Eunomium*, IV, *ibid.*, col. 624.

J. Tixeront, *op. cit.*, t. II, p. 76-89; J. Schwane, *op. cit.*, t. II, p. 232-256; J. F. Bethune-Baker, *The meaning of homoousios in the Constantinopolitan creed*, Cambridge, 1901; G. Rasneur, *L'homiousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1903, t. IV, p. 189-206, 411-431; ARIANISME, t. I, col. 1838-1840. Sur saint Basile spécialement, voir BASILE (DE CÉSARÉE), t. II, col. 451-455, et la bibliographie; de plus, J. Nager, *Die Trinitätslehre des h. Basilius d. Gr.*, Paderborn, 1912, sur saint Grégoire de Nazianze, A. Benoît, *S. Grégoire de Nazianze*, 2e édit., Paris, 1888; Hergenröther, *Die Lehre von der göttlichen Dreinigkeit nach dem heil. Gregor von Nazianz*, Ratisbonne, 1850; Drässeke, *Neuplatonisches in der Gregorios von Nazianz Trinitätslehre*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1906, t. XV, p. 141-190; sur saint Grégoire de Nysse, F. Diekamp, *Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa*, Munster, 1896; sur saint Amphiloque, G. Ficker, *Amphilochiana*, I, Leipzig, 1906; K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tubingue, 1904; L. Saltet, *La théologie d'Amphiloque*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1905, p. 121-127; F. Cavallera, *Amphiloque*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1907, p. 473-497; AMPHILOCHIUS, t. I, col. 1121-1123.

b. Nous avons dit que les Cappadociens eurent quelques aides, importants pour la vulgarisation de la doctrine, mais très peu pour son développement. Didyme l'Aveugle († 395), orthodoxe en théologie trinitaire, S. Jérôme, *Apol. adv. Ruf.*, II, 16, *P. L.*, t. XXIII, col. 438, avait combattu déjà avec saint Athanase avant 360 et continua ses travaux jusque vers 395. *De Trinitate*; *De Spiritu Sancto*, etc. Peut-être, le premier, en bon disciple d'Origène, vulgarisa-t-il la formule μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις. On trouvera un résumé suffisant de sa doctrine à l'art. DIDYME, t. IV, col. 750-751, 753-754, et une étude détaillée et complète dans G. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910, p. 86-109, avec une comparaison continuelle avec les Cappadociens et Athanase. Didyme fut un compilateur excellent et très estimé de textes, de preuves et de vocabulaire pour toutes les acquisitions de l'orthodoxie, mais un métaphysicien peu soucieux de précision et de recherches personnelles. Il est avant tout l'adorateur de la sainte Trinité dans l'unique divinité, comme il aime à redire, ἡ ἐν μιᾷ θεότητι Τριάς.

Saint Épiphane († 403), bien que de tempérament tout contraire, n'est pas un combattant plus original que Didyme; sauf pour la conception générale qui se rapproche de la mentalité latine (cet évêque a fréquenté l'Occident) et pour la théologie du Saint-Esprit. Voir ÉPIPHANE (*Saint*), t. V, col. 363-365; CONSTANTINOPLE (*Ier concile de*), t. III, col. 1229-1230, sur les rapports entre les symboles de l'*Ancoratus* et celui dit nicéno-constantinopolitain. Il faut répéter la même chose de saint Jean Chrysostome († 407), très grand prédicateur, en dogme presque autant qu'en morale, lumineux théologien populaire; ses homélies II-V *in Joa.*, *P. G.*, t. LIX, et ses discours, V, VII, VIII, contre les anoméens, *P. G.*, t. XLVIII, col. 701-812, excellent à faire toucher du doigt le dogme catholique et à réfuter les objections des adversaires, spécialement celles qu'ils tiraient de l'Écriture. Il faut enfin citer ici Diodore, évêque de Tarse († 393), un des boulevards de l'orthodoxie de Nicée, qui écrivit entre autres un Περὶ τοῦ εἷς θεὸς ἐν τοιάδι, Suidas, *Lexicon*, mais prépara les erreurs christologiques de Nestorius. Voir DIODORE, t. IV, col. 1363-1366.

b) Église syriaque. — Avant de quitter l'Orient et bien que les controverses trinitaires n'y aient eu que très peu d'influence, disons un mot de la foi d'Aphraate (qui écrit entre 337-345) et de saint Éphrem († 373). Leur foi trinitaire est intéressante à connaître comme témoignage traditionnel seulement, mais nullement comme théologie. Cette foi renferme explicitement la Trinité et en particulier la divinité consubstantielle du Fils : Aphraate, *Demonstr.*, VI, 9, 10 (une même nature); XVII, 2, 4; XXIII, 52 (même essence); I, 8 (égal au Père). Éphrem, dont l'évêque Jacques de Nisibe était présent à Nicée et qui connut personnellement saint Basile, a écrit de nombreuses hymnes contre les investigateurs (en partie anoméens), *Opera*, Rome, t. III, p. 71 sq., 74 sq., 137, 180, 194; *Testament*, *ibid.*, t. V, p. 396. « Si j'ai tenu le Père pour plus grand que le Fils, qu'il n'ait point pitié de moi. » Pour plus de détails, voir APHRAATE, t. I, col. 1459-1460; ÉPHREM, col. 189-193; J. Tixeront, *op. cit.*, t. II, p. 202-204, 210-212.

c) Théologie latine. — De saint Hilaire à saint Augustin, il n'y a aucun développement trinitaire à signaler. Nous avons déjà parlé de Phébadius, de Zénon, de M. Victorinus Afer, écrivant avant 365. A des points de vue polémique ou catéchétique, ou même plus ou moins théologique, c'est la doctrine trinitaire commune et acquise particulièrement sur

le Père et le Fils qu'expriment les auteurs suivants. En Espagne, Grégoire d'Elvire († 392), l'auteur des *Tractatus Origenis*, édit. Batiffol, 1900 (voir analyse dans J. Tixeront, *op. cit.*, t. I, p. 359-360), et du *De fide orthodoxa contra arianos* (parmi les œuvres de saint Ambroise, *P. L.*, t. XVII, col. 549-568); Pacien de Barcelone († vers 390), qui expose le symbole dans son *Sermon sur le baptême*, *P. L.*, t. XIII, col. 1089-1094, et le poète Prudence, dont le poème *Apothéose*, *P. L.*, t. LIX, col. 921-1006, défend la divinité du Christ contre le sabellianisme priscillianiste. Le priscillianisme, en effet, né en Espagne vers 370, était sabellien, voir *Formula Libellus Pastoris*, et le concile de Braga, anath. I, II, III, Denzinger-Banwart, *Enchiridion*, n. 19, 231 sq.; sans patripassianisme pourtant et sans doute par adoptianisme; ces théories doivent remonter à Priscillien lui-même. *Tract.*, XI, VI, II, édit. Schepps, p. 103, 74-75, 37; I, p. 6, 7, 21, 23. En Dacie, Nicétas de Remesiana (vers 375) donne aussi une explication du symbole, dont la *Ratio fidei*, *P. L.*, t. LII, col. 847-852, et la *Declaratio symboli*, col. 865-874, devaient faire partie. Voir l'édition de Burn, Cambridge, 1905; cf. Patin, *Niceta, Bischof von Remesiana als Schriftsteller und Theolog*, Munich, 1909. En Italie, Philastrius de Brescia (vers 383-391) publie son *De hæresibus*, qui traite de l'arianisme, etc., aux n. 51, 65-68, 92-93, *P. L.*, t. XII, col. 1167, 1179 sq., 1203 sq.; le prêtre luciférien Faustin (vers 383-384) écrit sa *Fides Theodosio imperatori oblata*, *P. L.*, t. XIII, col. 79-80, pour se défendre du reproche de sabellianisme; puis son *De Trinitate, sive de fide contra arianos*, col. 37-86, puis au-dessus de tous, bien qu'il ne fasse guère qu'adopter, sinon copier, les grecs (Basile et Didyme surtout), saint Ambroise compose le *De fide ad Gratianum Augustum* (vers 378-380), *P. L.*, t. XVI, col. 527-698, où il prémunit la foi du jeune empereur contre les influences ariennes en étudiant d'une façon convaincante et approfondie la divinité du Verbe; puis le *De incarnationis dominicæ sacramento* (vers 382) encore dans le même but, col. 817-846; rappelons aussi ses hymnes liturgiques antiariennes, col. 1409 sq. Voir AMBROISE (*Saint*), t. I, col. 945-946, 949. Plus modeste, mais très estimé fut le *Commentarium in symbolum apostolorum* de Rufin, n. 6-7, *P. L.*, t. XXI, col. 345-348; dans la controverse origéniste où il se trouva engagé, il multiplia ses protestations de doctrine orthodoxe sur le Fils de Dieu, par exemple, *Apologia ad Anastasium papam*, 2, 3, col. 624, 625. De même faisait saint Jérôme, dans ses attaques antiorigénistes, *Epist.*, XCII, XCVI, XCVIII, c, *P. L.*, t. XXII, col. 762 sq.; *Epist.*, CXXIV, *ad Avit., quid cavendum in libris Periarchon*, 2, col. 1060-1061; d'ailleurs chez le grand érudit en Écriture sainte et en histoire, mais faible théologien, il n'y a presque rien sur notre sujet; mêlé un instant à la querelle des trois hypostases, il en référa simplement à Rome. *Epist.*, XV, XVI, *ad Damasum*, col. 355-359.

La doctrine du Fils de Dieu, jusqu'ici centre de la théologie trinitaire, achève ainsi la deuxième période de son développement. Après un siècle de foi pacifique, les controverses étaient nées. Le modalisme d'abord, repoussé par les décisions authentiques de Rome : saint Calixte, saint Denys, voir Denzinger, *Enchiridion*, 11e édit., n. 48-51, qui défendirent la personnalité parfaite du Fils. Puis l'arianisme avec ses dégradations multiples, définitivement écarté par les grands conciles de Nicée (325), de Constantinople (381) et par les synodes de Rome (380-382). *Enchiridion*, n. 54, 85-86, 58-82. Les brèves et pleines formules romaines résument admirablement tout le progrès dogmatique accompli; les canons 1, 2, 3, 4, anathématisent Sabellius, Arius et Eunomius, Macédonius et Photin; les canons 10, 12, ceux qui n'admettraient pas l'éternité, la toute-puissance, l'omniscience, enfin l'*égalité* du Fils avec le Père; les canons 11 et 16 affirment la *génération ex substantia Patris*; les canons 19-21, l'*unité consubstantielle* d'opération dans l'ordre naturel ou surnaturel et de perfection quelconque ou de substance entre les trois personnes distinctes; enfin, laissant de côté ce qui regarde le Saint-Esprit, le canon 24 repousse tout reproche de trithéisme, quoiqu'il ne faille pas réserver au Père le nom de Dieu, mais l'accorder aux autres personnes, *de Patre autem et Filio et Spiritu Sancto propter unam divinitatem, non nomen deorum, sed Dei nobis ostenditur atque indicatur.* C'est là de la théologie latine : un Dieu, non pas Dieu le Père, mais un Dieu à la fois Père, Fils et Saint-Esprit; nous sommes déjà bien près de saint Augustin et de la scolastique. Les formules orientales restent, au contraire, dans la mentalité grecque : « Nous croyons en un Dieu Père... et un Seigneur Jésus-Christ Fils de Dieu... » Nous avons rappelé plusieurs fois la différence de ces mentalités, car elles rendent compte de ces formules des Cappadociens, comme d'Athanase (et de Denys d'Alexandrie et d'Origène, en partie du moins, comme plus tard de saint Jean Damascène), formules qui semblent distinguer le Fils du Père même dans l'ordre absolu et composer la divinité et faire la divinité absolue du Fils dépendante en soi et dans son action, laquelle est conçue distincte, de quelque manière; ces expressions heurtent notre esprit et de fait nous les croyons imparfaites, quoi qu'on en ait dit; mais elles furent dues surtout, dans une époque de luttes sur le dogme révélé, à un ardent attachement à la lettre même des Écritures révélatrices, et on ne peut sainement les apprécier que si on entre dans la mentalité grecque, mentalité enfin pleinement orthodoxe pour tout *le dogme* consubstantialiste, et imparfaite tout au plus comme *théologie*. D'ailleurs celle-ci, chez plusieurs, cherche manifestement à se dégager et se rapproche de la théologie latine. Voir de Régnon, *op. cit.*, t. III, p. 140-143.

IV. LA THÉOLOGIE DU FILS DE DIEU : HISTOIRE. — 1° *Saint Augustin.* — Le grand docteur de l'Occident n'eut que quelques escarmouches sur la fin de sa vie avec l'arianisme, non pas l'arianisme grec ou latin, mais germanique. Voir AUGUSTIN (*Saint*), t. I, col. 2299-2300. Sur l'histoire de cet arianisme chez les peuples germaniques aux Ve et VIe siècles, voir ARIANISME, t. I, col. 1849-1859. On y trouvera, et plus complètement dans J. Tixeront, *op. cit.*, t. III (1912), p. 320-323, 335-336, des indications sur la littérature antiarienne de cette époque, qui ne comprend que des compilations de textes anciens ou des réfutations d'objections, adaptées aux mentalités barbares.

1. Au-dessus de toute controverse, plutôt pour résumer et rigoureusement organiser les résultats acquis des controverses passées, Augustin écrivit son chef-d'œuvre, le *De Trinitate*, et divers *Catéchismes*, outre des lettres dogmatiques et de lumineux résumés çà et là dans ses ouvrages. Voir AUGUSTIN (*Saint*), col. 2302-2303, 2457-2459, pour la bibliographie. Le progrès général au point de vue trinitaire réalisé dans ces écrits sur l'unité de nature du seul Dieu en trois personnes et sur les distinctions de ces personnes (relations, processions) a été indiqué. *Ibid.*, col. 2346-2349; cf. J. Tixeront, *op. cit.*, t. II, p. 363-368; J. Schwane, *op. cit.*, t. II, p. 265-298. Qu'il nous suffise de mettre en relief ce qui concerne le Fils de Dieu, dogme et théologie, en parcourant le *De Trinitate*. Le *dogme* est exposé aux l. I-IV. Le l. Ier, étudiant l'unité et l'égalité de la Trinité divine, écarte, aux c. VII-XIII, *P. L.*, t. XLII, col. 828-844, toute espèce de *subordinatianisme* et explique les textes du Nouveau Testament qui jusqu'ici avaient plus ou moins égaré tant d'esprits. Joa., XIV, 28; I Cor., XV, 24-28; Marc., XIII, 32, etc

Le principe de lumière se trouve dans la distinction entre la *forma Dei* et la *forma servi*. Le l. II, après avoir averti que d'autres textes doivent s'expliquer par un second principe fondamental, celui des origines, qui fait que tout dans le Fils vient du Père, c. I-III, col. 845-846, étudie les missions divines et d'abord les *théophanies*, du c. V à la fin du l. II et tout le l. III, col. 848-886. La doctrine augustinienne, sur ce point historiquement important, a été exposée déjà, col. 2357. Pour Augustin, toute la Trinité est invisible au même titre et visible aussi également; l'opinion que le Père est spécialement invisible, *illi pepererunt qui non potuerunt in unitate Trinitatis intelligere quod dictum est : Regi autem sæculorum immortali, invisibili soli Deo.* I Tim., I, 17, n. 32, col. 866. Visible, la Trinité se fait voir en fait en réalisant, par une commune opération, quelque apparence sensible phénoménale, ange sous forme humaine, etc., qui la représente; cependant *significative*, symboliquement, une seule des trois personnes peut être ainsi représentée et de fait, à ce qu'on peut conjecturer, le fut probablement quelquefois dans les théophanies antiques. Le l. IV étudie les bienfaits de la mission du Christ dans la chair et enfin explique cette mission même pour en écarter toute idée d'infériorité, c. XIX-XXI, col. 905-912; cf. l. II, c. V-VI; les missions en Dieu, en effet, ne marquent pas autre chose que l'origine, *sicut ergo Pater genuit et Filius genitus est, ita Pater misit et Filius missus est*, col. 908; l'analyse augustinienne n'est cependant pas encore parfaite, car elle n'est pas assez explicitement complète; cf. saint Thomas : *incipere esse novo modo alicubi cum relatione originis. Sum. theol.*, Iª, q. XLIII, a. 1. Voulant ensuite écarter les objections rationnelles des ariens, le docteur catholique, dans ses l. V-VIII, va au fond du dogme, en en faisant la théologie, du moins à un point de vue général. Tout est substantiel en Dieu, disaient les ariens; or l'*ingenitus* et le *genitus* sont réellement distincts; donc leurs substances mêmes sont distinctes. Augustin recourt ici à la métaphysique aristotélicienne, celle du bon sens, et distingue : tout est substantiel en Dieu dans l'ordre de l'absolu; mais *ingenitus* ou plutôt *genitor* et *genitus* indiquent des relations, et ce sont ces relations immanentes qui seules distinguent le Père et le Fils, l. V tout entier, col. 911-924. Vient alors la très délicate et très difficile question : comment donc le Fils est-il appelé *Dei Virtus et Dei Sapientia* ? I Cor., I, 24. Saint Augustin sait la réponse des Pères grecs aux ariens et comment ils ont prouvé par là l'éternité et la consubstantialité du Fils; mais pour lui, au nom de la simplicité divine, il rejette absolument cette « personnalisation » des attributs absolus en Dieu, « très fausse absurdité, » dira-t-il plus loin, . l. XV, n. 31, col. 1066; il n'y a là que des personnifications, des appropriations, comme on dira plus tard, l. VI et VII, col. 923-946. Le l. VIII contemple cette vérité d'un regard plus intérieur, de toute l'âme. La théologie trinitaire générale est fondée et n'a plus que quelques imperfections secondaires à corriger (notion de la personne, etc.).

2. Mais il reste la théologie trinitaire spéciale : Qu'est-ce que le Fils? Pourquoi est-il Fils? Pourquoi sa procession est-elle une génération, et l'est-elle seule? Notre subtil docteur essaie, après Victorin et Tertullien, mais bien plus profondément qu'eux, de demander là-dessus des explications à la philosophie, c'est-à-dire à la psychologie, l. IX-XV. Il y a, en effet, dans l'homme des analogies diverses, des vestiges et enfin une image de l'auguste Trinité; une image dans l'âme qui par une seule réalité substantielle se connaît et s'aime, l. IX; ou plus clairement dans l'âme qui a mémoire, intelligence, volonté, l. X; des vestiges encore *in visione exteriori, in cogitatione visionis, in memoria cogitante de visione*, l. XI; *in scientia rerum externarum*, l. XII; *in fide de doctrina Christi*, l. XIII. Mais la véritable image de la Trinité, ou représentation analogique directe, ne se trouve finalement que dans l'âme qui a, de soi, mémoire, intelligence, volonté, et mieux encore *quæ meminit, intelligit et diligit Deum* (sur terre et puis dans la béatitude. Cf. là-dessus Bossuet, *Élévations sur les mystères*, IIe semaine, IXe élévat.). On remarquera que, dans tous ces subtils développements, les idées de saint Augustin, sur le point précis de l'analogie étudiée, sont confuses, faute d'une idée claire des processions divines; il la cherche tantôt dans les modes d'être, tantôt dans les opérations, tantôt dans les termes des opérations de l'âme. En tout cas, il insiste sur le fait qu'il faut concevoir le Fils comme Verbe intellectuel ou Pensée et Sagesse en tant que procédant du Père qui se connaît, tout en mêlant ici une subtile influence d'amour et de volonté, *Verbum cum amore notitia*; de plus, cette procession du Verbe intellectuel, image de la chose connue, s'appelle justement une génération, production d'un semblable en nature, l. IX, c. VII-XI, col. 966-970. Sur les rapports de ce Verbe avec le monde et avec le Logos néo-platonicien, voir VERBE, et C. Van Crombrugghe, *La doctrine christologique de S. Augustin*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1904, p. 237-243. Il ne fait donc pas que reproduire ce qui a été dit avant lui sur ce sujet. Cependant, pourquoi la procession du Verbe est-elle une génération et non celle de l'Esprit d'amour? Augustin l'a ignoré; il voit qu'on désire (aime) d'abord connaître et qu'alors on cherche, puis qu'on enfante en soi la connaissance en la trouvant, *quæ reperiuntur quasi pariuntur*, col. 971, et finalement qu'on aime cette connaissance et c'est tout, l. IX, c. XII, col. 970-972. Cf. *Contra Maximin.*, l. II, c. XIV, 1, t. XLII, col. 770 sq. L'application directe de l'analogie humaine au Verbe divin est faite au dernier l. XV, c. X-XVI; l'image du Verbe divin, ce n'est pas proprement notre *verbum*, parole extérieure, mais notre verbe mental; la comparaison avec notre parole extérieure est d'ailleurs toujours possible, voir *De fide et symbolo*, c. III, t. XL, col. 183; le P. de Régnon a confondu ces deux choses, *op. cit.*, t. III, p. 441-443, par amour pour les grecs. Augustin insiste, de plus, fortement et longuement sur l'imperfection de notre image et ses dissemblances avec la réalité divine. Après avoir eu dernier lieu, c. XX, repoussé l'hérésie d'Eunomius, faisant du Verbe un fruit (libre) de la volonté du Père et encore l'opinion de « quelques-uns » l'identifiant avec cette Volonté même substantielle et éternelle (Victorin), toujours pour ne pas tomber dans l'absurdité repoussée plus haut, le grand docteur conclut qu'il faut attendre la vision céleste pour mieux voir en particulier la raison de la génération du Verbe et sa différence d'avec la procession du Saint-Esprit, c. XXV-XXVII, col. 1092, 1059-1097. Sur ce point, sans attendre le ciel, le dogme catholique a progressé depuis saint Augustin.

2° *Théologie orientale jusqu'au IXe siècle.* — 1. *Depuis les luttes ariennes jusqu'à saint Jean de Damas*, aucun progrès trinitaire, du moins pour le dogme du Fils de Dieu. Bientôt, en effet, les intelligences sont occupées aux controverses christologiques (nestorianisme, eutychianisme); sur la Trinité on répète les formules d'Athanase, de Didyme et des Cappadociens, comme saint Cyrille d'Alexandrie, dans son *Thesaurus* ou son *De consubstantiali Trinitate*, voir CYRILLE D'ALEXANDRIE (*Saint*), t. III, col. 2488-2489, 2503-2505, lequel essaie un travail de mise au point un peu parallèle à celui qu'achevait Augustin en Occident, mais bien inférieur. Saint Cyrille en resta à des rudiments d'explication psychologique sur le concept image engendré en nous par la science. *Thesaurus*, 6, *P. G.*, t. LXXV, col. 80; cf. *De Trinitate*, dial. II, *ibid.*, col. 768.

2. On peut dire la même chose, en admirant toutefois d'excellentes études scripturaires, sur tous les textes, discutés alors, du grand lutteur Théodoret de Cyr († 458), à qui appartient le traité *sur la sainte et vivifiante Trinité*, c. V-XVIII (parmi les œuvres de saint Cyrille, *P. G.*, t. LXXV, col. 1152-1176), ainsi qu'un essai systématique de théologie (le premier) dans le l. V de son *Histoire des hérétiques*, t. LXXXIII, col. 335-566. Les discussions christologiques mirent seulement au clair les concepts de nature et de personne et indirectement ainsi la doctrine trinitaire générale, à laquelle néanmoins on ne s'occupa guère de les appliquer. Voir J. Tixeront, *Les concepts de nature et de personne dans les théologiens des Ve et VIe siècles*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1903, t. VIII, et *Histoire des dogmes*, t. III, p. 152 sq. C'est spécialement vrai du « premier scolastique », Léonce de Byzance († 543). Voir J. P. Junglas, *Leontius von Byzanz*, Paderborn, 1908. Les *Scholia*, ou *De sectis*, act. I, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1, 12, dont le fond doit venir de Léonce, interdisent de sonder le mystère de la génération du Verbe ou de la procession de l'Esprit. Les discussions sur la φύσις et l'ὑπόστασις donnèrent même lieu à quelques erreurs sans retentissement que nous n'avons pas à étudier ici : trithéisme de Jean Askunages et de Jean Philopon (au milieu du VIe siècle); quaternité des tétradites (Damien d'Alexandrie, † 605). Voir J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 195-197. Dans un autre courant d'idées spéculatives, le courant mystique, merveilleusement élargi par le pseudo-Denys (Ve-VIe siècle) suivi par saint Maxime le Confesseur († 662), nous ne trouvons pas davantage; on s'y arrêtait plus volontiers à contempler la sublime monade divine, sur-unité, sur-simplicité, etc., que la Trinité des personnes; ce qui se rapproche de la mentalité latine; on y insistait par conséquent sur la consubstantialité, l'inhabitation mutuelle et totale, etc. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, II, 4; XIII, 3, *P. G.*, t. III, col. 641, 981; Maxime, *Capit. theol. et œconom.*, II, 1; *Exposit. orat. dom.*, *P. G.*, t. XC, col. 892-893. L'Aréopagite, *Mystica theologia*, c. III, rappelle qu'il a expliqué, dans un autre traité, les *Hypotyposes théologiques*, l'unité et la trinité divines, puis « ce qu'est la paternité et la filiation et cette divine appellation d'esprit, en outre, comment de l'immatériel et indivisible Bien découlent ces lumières immanentes (ἐγκάρπια) de bonté qui restent sans jamais en sortir, en lui et en elles-mêmes mutuellement par une coéternelle propagation. » Mais cet ouvrage n'est pas parvenu jusqu'à nous. Voir H. Meertz, *Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysius Areopagita*, Bonn, 1908.

3. Saint Jean Damascène enfin n'est que le compilateur didactique de la tradition grecque, celle des Cappadociens, surtout de saint Grégoire de Nazianze, en matière trinitaire. Sa doctrine du Fils de Dieu n'est guère en avance sur la leur. Sur sa doctrine trinitaire énérale, voir J. Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 487-491 : parfaite consubstantialité et circumincession, distinctions relatives d'après les seules processions, etc., avec une terminologie parfois imprécise. Voir aussi J. Schwane, *op. cit.*, t. II, p. 299, 300. Sur la nature des processions, de la génération du Fils, et la distinction de celle-ci d'avec l'ἐκπόρευσις du Saint-Esprit, le Damascène ne sait rien. *De fide orthodoxa*, I, VIII, *P. G.*, t. XCIV, col. 816, 820, 824. Cependant dans les deux c. VI et VII, *ibid.*, col. 802 sq., il a essayé de donner quelques raisons de l'existence en Dieu d'un Verbe et d'un Esprit-Saint; ce sont les raisons traditionnelles chez les Pères grecs, sans grande valeur : Dieu ne peut être ἄλογος; son Logos doit être subsistant, vivant, immanent, etc., à la différence de notre logos (parole). Évidemment, pour lui, comme pour les grecs, le nom scripturaire Logos n'est pas le mot révélateur de la génération et de la nature du Fils; cf. *De fide orthodoxa*, I, VII, col. 816; XIII, col. 857, qui distingue le logos raison en acte, le logos parole intérieure, le logos parole extérieure, tous trois identifiés avec la substance en Dieu et sans subsistance propre, et enfin le Dieu-Logos autre que les trois précédents. Voir de Régnon, *Études*, t. III, p. 405-467 : le Logos dans la théologie grecque.

Le théologien de Damas eut des disciples, entre autres, Théodore Abû Qurra, évêque de Carie (mort après 812), voir ABUCARA, t. I, col. 287, récemment étudié par G. Graf, *Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra Bischofs von Harrân*, Paderborn, 1910. Le disciple semble supérieur au maître, en particulier sur la Trinité et la génération du Verbe. Mais il n'y a pas lieu de poursuivre plus loin ici cette théologie orientale. D'ailleurs, elle n'arrivera jamais à une parfaite compréhension et formulation du dogme du Fils de Dieu; les erreurs sur le *Filioque* qui éclatèrent plus tard le prouvent manifestement, car si la juste idée du Verbe divin conduisit naturellement saint Augustin à voir en lui le comprincipe (*ut unum principium*) du Saint-Esprit, *De Trinitate*, V, XIV; XV, VI, 10; XVII, 29; XXI, 41, la négation de cette vérité ne pouvait venir que d'une fausse idée du Verbe divin.

3° *Théologie latine.* — 1. *Jusqu'à saint Anselme.* — Nous trouverons encore moins de progrès pour le dogme trinitaire jusqu'au XIe siècle dans l'Occident envahi par les barbares, qu'en Orient, à part deux opuscules de Boèce († 526) sur la Trinité et l'Unité en Dieu. Voir BOÈCE, t. II, col. 919. D'ailleurs, on était loin de l'imperfection des formules orientales; le symbole *Quicumque*, d'origine occidentale (Ve-VIe siècle), voir dom G. Morin, *The journal of theological studies*, 1911, p. 161-190, 337-361, et les divers symboles de la même époque, provoqués par les controverses priscillianistes et plus ou moins connexes avec lui, comme les formules *Fides Damasi*, *Clemens Trinitas*, le *Libellus Pastoris*, le prouvent surabondamment. Denzinger, *Enchiridion*, 11e édit., n. 15-40; ATHANASE (*Symbole de saint*), t. I, col. 2178-2187; K. Künstle, *Antipriscilliana*, Fribourg-en-Brisgau, 1905. Voir encore les anathèmes des conciles de Braga (561) et de Tolède, XI (675). *Enchiridion*, n. 231-233, 275-282. Dans ce dernier document déclaré authentique par Innocent III, *P. L.*, t. CCXIV, col. 682, la doctrine de la consubstantialité ou unité numérique de tout l'être absolu et de la distinction (*numero*) dans les seules relations *in hoc solum ...quod ad invicem sunt*, est très précisément formulée; ainsi le Fils, c'est Dieu sans nulle autre perfection *ad se* (absolue), mais simplement en tant que *ad Patrem est*. Le paragraphe qui concerne spécialement le Fils de Dieu, *Enchiridion*, n. 276, est le résumé de la dogmatique patristique, point de départ de la théologie du moyen âge.

Filium quoque de substantia Patris sine initio ante sæcula natum, nec tamen factum esse fatemur quia nec Pater sine Filio, nec Filius aliquando exstitit sine Patre; et tamen non sicut Filius de Patre, ita Pater de Filio, quia non Pater a Filio, sed Filius a Patre generationem accepit. Filius ergo Deus de Patre, Pater autem Deus sed non de Filio, Pater quidem Filii, non Deus de Filio; ille autem Filius Patris et Deus de Patre; æqualis tamen per omnia Filius Deo Patri, quia nec nasci cœpit aliquando, nec desiit. — Hic etiam unius cum Patre substantiæ creditur, propter quod et ὁμοούσιος Patri dicitur, hoc est ejusdem cum Patre substantiæ; ὅμος enim græce unum, οὐσία vero substantia dicitur quod utrumque conjunctum sonat, una substantia. Nec enim de nihilo, neque de aliqua alia substantia, sed de Patris utero, id est, de substantia ejusdem Filius genitus vel natus esse credendus est. — Sempiternus ergo Pater, sempiternus et Filius. Quod si semper Pater fuit, semper habuit

Filium cui Pater esset; et ob hoc Filium de Patre natum sine initio confitemur. Nec eumden Filium Dei pro eo quod de Patre sit genitus, desectæ naturæ portiunculam nominamus; sed perfectum Patrem perfectum Filium sine diminutione, sine desectione genuisse asserimus quia solius divinitatis est inæqualem Filium non habere. Hic etiam Filius Dei natura est Filius, non adoptione (contre les bonosiens qui mettaient l'adoption dans la nature divine elle-même du Fils, cf. Gennade, *De eccles. dogm.*, 52), quem Deus Pater nec voluntate nec necessitate genuisse credendus est; quia nec ulla in Deo necessitas cadit nec voluntas sapientiam prævenit.

Les répétitions de ce document tendent à atteindre directement quantité d'erreurs ou de conceptions imparfaites admises autrefois. Le travail qui aboutit à ces belles formules s'accomplit surtout autour de Lérins : saint Vincent, saint Césaire d'Arles († 543), etc., et dans les écoles théologiques d'Espagne (saint Isidore de Séville († 636), saint Julien de Tolède († 690), etc.; en Afrique saint Fulgence († 533) par ses traités contre les ariens y contribua aussi; pour l'Italie, on ne peut citer que Boèce. D'ailleurs, même les théologiens espagnols et provençaux ne font que répéter et condenser la doctrine de saint Augustin, et même tous ne se tiennent pas toujours à la hauteur et à la précision de cette doctrine; il est inutile d'étudier ces fluctuations sans importance. Comme exemple typique, on peut signaler la discussion soulevée par la formule de saint Julien de Tolède : *Voluntas genuit Voluntatem sicut Sapientia Sapientiam.* Le pape Benoît II ayant demandé des explications, saint Julien répondit au XVe concile de Tolède (688), *P. L.*, t. XCVI, col. 525-528; le concile suivant de Tolède (XVIe, 693) répéta ces explications : *Pater voluntas (qui est voluntas) genuit Filium voluntatem (qui est voluntas). Enchiridion*, n. 294-296. Les deux assemblées avaient concédé que cette formule n'est exacte que si on parle directement de la réalité divine, mais reconnu qu'elle était fausse si on considère la similitude psychologique humaine qui ne rapporte pas la volonté au Fils, mais au Saint-Esprit. Même relativement à l'essence divine, l'expression est imparfaite et sera rejetée au IVe concile de Latran; elle est vraie avec l'addition ou le sous-entendu *voluntas* ou *essentia-Pater genuit.* Saint Augustin avait donc bien fait de ne l'admettre qu'avec réserve. *De Trinitate*, XV, XX, *P. L.*, t. XLII, col. 1087.

2. Sans parler des commentaires du Vénérable Bède († 735), des traités sur la Trinité d'Alcuin († 804), voir ALCUIN, t. I, col. 689, des premiers chapitres du *De universo* de Raban Maur († 856), des spéculations, à saveur rationaliste et panthéiste, de Scot Ériugène († vers 880), voir ÉRIGÈNE, col. 414-415, et après la nuit du Xe siècle, nous arrivons aux débuts de la théologie scolastique.

a) Celle-ci se fia trop d'abord à la dialectique, spécialement au sujet de la Trinité. Sans nous arrêter au trithéisme de Roscelin, nous voyons saint Anselme, son adversaire († 1109), pousser à fond l'analyse du verbe mental pour en démontrer rationnellement l'existence en Dieu : Dieu se comprend, donc il se dit, donc il a un Verbe éternel, consubstantiel, etc. Son analyse reprend la tradition de la forte théologie; elle est plus précise et plus systématique que celle de saint Augustin, et elle est vraiment géniale, bien que lui ajoutant peu pour le fond. Voir surtout le *Monologium*, c. XXIX-XLVIII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 182-200. Anselme entrevoit en particulier que le Verbe est engendré, parce qu'il est *in similitudine naturæ* d'une façon spéciale, c. XXXIX-XLII, col. 192-193, à la différence de l'amour, c. LV-LVI, col. 202-204, qui ne dit pas si clairement et immédiatement qu'il possède la similitude de ceux dont il procède; mais cette différence de clarté dans l'argumentation n'est pas encore le précis *in similitudinem naturæ.* On jugera de la pénétration du dogme par l'abbé du Bec à sa solution de cette difficulté : toute perfection absolue, par conséquent l'intelligence, est commune à la Trinité; donc cette intelligence, qui dit le Verbe dans le Père, doit le dire aussi dans le Fils et le Saint-Esprit et ainsi il y a un Verbe de celui-ci comme du Père, c. LXII, col. 207-208. La réponse est celle-ci, c. LXIII, col. 208-210 : en Dieu tout est commun numériquement, il n'y a qu'une intelligence, donc il n'y a qu'un *dicens*, donc un seul *Verbum dictum.* Mais Anselme admet ce principe : *intelligere non est aliud quam dicere* (c'est par lui qu'il a démontré rationnellement le Verbe divin); il s'ensuit que, essentiellement, même dans le Saint-Esprit, l'*intelligere divinum* est un *dicere verbum* et que, s'il n'y a pas *tres dicentes*, cependant *tres simul dicunt*; le Verbe dès lors doit procéder du Saint-Esprit; le docteur voit la difficulté, il la repousse, mais il ne la résout pas : *in quo mirum quiddam et inexplicabile video* et au c. LXIV, il recourt à la foi qui seule peut croire ce mystère. On voit ainsi la force, le progrès et aussi l'imperfection de la théologie du Fils de Dieu chez saint Anselme. Voir ANSELME, t. I, col. 1335-1336, 1346; bibliographie, col. 1349-1350; dom L. Janssens, *De Deo trino*, Fribourg-en-Brisgau, 1900, *passim.*

b) Au pôle opposé du grand archevêque de Cantorbéry, Abélard voulut aussi démontrer la Trinité; mais n'arrivant pas, lui, par la raison, aux personnes distinctes, il les identifia avec les attributs absolus : puissance, sagesse, bénignité. La sagesse est dite engendrée, parce qu'elle est de la nature de la puissance, comme une espèce dans le genre, ce qui n'est pas vrai de la bénignité, *Theol. christ.*, l. I, c. I, II, IV, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1123-1125, 1129-1133 : existence du Fils de Dieu, Dieu et Sagesse, c'est-à-dire la sagesse absolue, par la raison, la révélation et dans l'interminable c. V, col. 1133-1166, par les philosophes. Cf. *Introductio ad theologiam*, l. I, VII-XII, col. 989-998; sur la « génération » de la sagesse, *ibid.*, l. II, XIII-XV, col. 1069-1072; *Theol. christ.*, l. IV, col. 1289-1291. Voir ABÉLARD, t. I, col. 38-43 (bibliographie), 43-46 (erreurs et condamnation). Abélard créa une véritable école où Guillaume de Conches, entre autres, reprit ses erreurs trinitaires. Voir Guillaume de Saint-Thierry, *De erroribus Guil. de Conchis*, *P. L.*, t. CLXXX, col. 333-334; ABÉLARD (*École d'*), t. I, col. 50-51; de Régnon, *op. cit.*, t. II, p. 65-87; E. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, 3e édit., 1902, t. II, p. 120-142. Saint Bernard eut le mérite de défendre vigoureusement et savamment aussi le dogme trinitaire contre Abélard, comme plus tard contre Gilbert de la Porrée; mais sa science est dogmatique; il n'a pas le temps ni le désir de faire de la spéculation théologique qu'il croit plutôt dangereuse. Voir E. Vacandard, *ibid.*, p. 72-73, 146 sq., 345 sq.; BERNARD (*Saint*), t. II, col. 759-761, 763-764.

c) Une discussion semblable à celle qu'avait provoquée saint Julien de Tolède s'éleva à la fin du XIIe siècle sur la formule : *Substantia divina non est generans neque genita.* Richard de Saint-Victor, *De Trinitate*, l. VI, c. XXII-XXIII, qui la combattit; mais P. Lombard, *Sent.*, l. I, dist. V, la défendit; là-dessus, l'abbé Joachim de Flore ayant attaqué le Maître Pierre, le IVe concile de Latran (1215) canonisa l'opinion du Lombard, Denzinger, *Enchiridion*, n. 431-433; voir Petau, *Theol. dogm.*, l. VI, c. X, XII; de Régnon, *op. cit.*, t. II, p. 252-266; ainsi fut écartée une façon de parler ancienne, mais imprécise. Les deux auteurs cités voulaient défendre, non seulement la doctrine, mais l'expression même des anciens; ils avaient tort, car la nature peut être dite communiquée, etc., mais non engendrant, ni engendrée, ce qui ne convient proprement qu'à la personne du Père et du Fils.

A l'abbaye de Saint-Victor, on était non seulement traditionnel et dialecticien, sans les excès de l'école d'Abélard, mais mystique. Le même Richard essaie de démontrer la Trinité en Dieu, en partant de l'idée de charité et de bonheur qui est censée inclure la pluralité des personnes, et d'abord, une seconde, venant de la première, pour la beauté de l'ordre, la douceur de la parenté, etc. *De Trinitate*, l. V, c. I-II, IV, V, VII, etc., *P. L.*, t. CXCVI, col. 947 sq. Il a de la peine à expliquer que cette procession, et elle seule, soit une génération : elle est immédiate, principale, naturelle, l. VI, c. II-V, *ibid.*, col. 969 sq.; volontaire cependant d'une façon immuable, comme il convient à une volonté toute-puissante, c. III, mais tendant à une communication de majesté ou de nature, tandis que l'autre procession tendra à une communication d'amour, *interest autem multum... inter velle habere condignum et velle habere condilectum*, c. VI-VII, col. 971-972. Cet écrivain mystique, qui semble épris des anciens et spécialement des Grecs, revient manifestement en arrière. Voir de Régnon, *op. cit.*, t. II, p. 277-335.

3. *Les grands docteurs de la scolastique.* — *a*) Alexandre de Halès subit profondément l'influence de Richard de Saint-Victor. Il chercha donc à son tour à prouver la génération divine du Fils de Dieu par l'idée du bien qui doit être *naturaliter et essentialiter sui diffusivum*, parce qu'il est le bien, parce qu'il est puissance ou mieux vertu infinie, parce qu'il est perfection renfermant la perfection (simple) de la reproduction. *Summa*, I^a^, q. XLII, m. I. Le m. II, après avoir écarté le procédé de quelques-uns qui disaient : *in divinis idem est generare quod intelligere*, ou *intelligendo generat*, ce qui n'est vrai que *per concomitantiam*, met déjà en relief la distinction entre *cognoscere* et *generare notitiam.* Cependant, pour Alexandre, la génération du Fils est formellement une diffusion de nature, et la procession du Saint-Esprit une diffusion d'amour et de volonté, et toutes les deux sont nécessaires au *bonum sui perfecte diffusivum*, *Summa*, I^a^, q. XLIII, m. I-V; les explications de détail approchent de la théorie de saint Thomas, mais sans en avoir la clarté dans les principes fondamentaux. Cf. de Régnon, *op. cit.*, p. 368-406.

b) Naturellement saint Bonaventure, ami des idées traditionnelles, est un fidèle disciple de son maître; la génération du Verbe suit une fécondité de nature, comme la « procession » suit une fécondité de volonté, *In IV Sent.*, l. I, dist. II, q. IV; dist. IX, a. 1, q. I; dist. XIII, a. 1, q. III; et toutes deux découlent du *bonum sui diffusivum* au nom de sa béatitude et de sa charité, dist. II, q. II. Cependant, si la meilleure explication de la génération est la communicabilité de nature, saint Bonaventure admet et développe la doctrine psychologique du Verbe, et seul le Verbe, le Fils, est engendré, parce que seul, par son mode même de procéder *ex natura*, il est image parfaite de Dieu. *In IV Sent.*, l. I, dist. XXXI, p. II, a. 1, q. II. Cet *ex natura*, opposé à *ex voluntate*, gâte cette doctrine qui parvient presque à la pleine lumière; elle est d'ailleurs encore imparfaite dans l'analyse des éléments du Verbe; il faudrait d'abord y voir le Fils comme conception de la pensée, puis l'Image dans la vérité de cette pensée, enfin le Verbe qui condense le tout et y ajoute le caractère d'expression et de manifestation, *In IV Sent.*, l. I, dist. XXVII, p. II, a. 1, q. III; cette explication est bien meilleure que celle de saint Anselme, mais elle n'est pas encore parfaite.

c) Dans la même direction, Duns Scot a systématisé plus tard toute cette théologie du docteur séraphique, procession de nature et de volonté, etc.; de plus il a introduit là sa distinction formelle *a parte rei*, par exemple, entre l'intellection et la diction et fait de celle-ci une véritable opération féconde du Verbe ou du Fils; comme la spiration (rattachée à un amour libre, bien que nécessaire) l'est de l'Esprit-Saint. Voir DUNS SCOT, t. IV, col. 1881-1884.

d) Parallèlement au courant formé par Richard de Saint-Victor, Alexandre de Halès, saint Bonaventure, qu'on peut rattacher avec quelque raison à la pensée grecque et spécialement pseudo-dionysienne, de Régnon, *op. cit.*, t. II, p. 240, 355, 410, 447-457, existait un autre courant formé par Pierre Lombard, Albert le Grand, saint Thomas, qu'on rattache à saint Anselme et à saint Augustin. Le Maître des Sentences ne fait, en effet, le plus souvent que découper, dans un ordre systématique, les explications du *De Trinitate* d'Augustin; la dist. III du l. I le fait pour l'analogie psychologique trinitaire de notre âme; la dist. V étudie comment le Fils est *de substantia Patris*, bien que l'on ne puisse dire *substantia genita*; la dist. VI répond au problème suivant : le Père a-t-il engendré le Fils *voluntate* ou *natura*? par les distinctions augustiniennes de nature forcée et simplement nécessaire, puis de volonté *præcedens* ou *accedens* libre et nécessairement concomitante : le Père engendre *potens et volens* et *necessario* comme il est Dieu. Sur ce *potens*, la dist. VII examine un texte très difficile de saint Augustin, *Contra Maximinum.* Ce texte concède que le Fils a toute la puissance du Père et donc la puissance d'engendrer, mais qu'il ne le fait pas, *non enim non potuit gignere, sed non oportuit*; le Lombard interprète : toute impuissance ou privation de perfection est exclue, mais une non-convenance est affirmée, c'est-à-dire que le Fils est le Fils et non le Père simplement. La dist. IX prouve la distinction, l'éternité, etc., du Fils contre les ariens, avec des textes des saints Augustin, Ambroise, Hilaire, dont les expressions ne sont pas toutes très parfaites. La dist. XIII, à la suite de saint Augustin, avoue son impuissance à distinguer la « génération » de la « procession»; il n'y a qu'à confesser que le Fils est le Verbe et *eo est Filius quo Verbum, et eo est Verbum quo Filius*, dist. XXVII, n. 5, 6. Le Lombard eut surtout le mérite de lancer la théologie trinitaire dans la bonne voie, en la ramenant à saint Augustin et en lui fournissant ses précisions dogmatiques générales très parfaites sur la Trinité.

e) Une analyse détaillée manifesterait seule l'immense progrès réalisé encore par Albert le Grand, bien qu'il ait été un trop fidèle disciple du Lombard, dans l'ordre didactique et l'explication philosophico-théologique de cette question. Il suffit de dire que son enseignement est à peu près celui de saint Thomas, moins l'ordre parfait et définitif. Albert commence son traité sur la Trinité par la génération du Fils, *Sum. theol.*, tr. VII, q. XXX; puis après l'étude de la procession du Saint-Esprit, il considère les personnes (Père) Fils, tr. VIII, q. XXXV. Il y a en Dieu génération, *secundum quod est actus perfectissimi communicantis bonum naturæ quod est in ipso*, parce que cela lui convient souverainement comme bien et comme premier principe qui doit avoir en lui d'une façon pure, univoque, etc., la perfection de se reproduire qu'il a communiquée aux créatures, q. XXX, m. I. Il faut concevoir cette génération comme spirituelle, intellectuelle; or il y a trois actes intellectuels qui renferment une certaine génération : la réception de l'espèce (impresse) dans l'intellect possible passif; la production de l'idée par l'intellect actif, mais simplement dicible; la production de l'idée, du verbe *ex propria scientia*; c'est dans ce dernier acte, l'esprit se reproduisant dans le verbe, qu'est la véritable image analogique de la génération du Fils de Dieu. *Ibid.* Cette génération n'est donc pas simplement dans l'*intelligere se*, ni même dans le *dicere se*, si on ne voit dans celui-ci que la relation à la chose dite : toute la Trinité est dite ainsi et non le Verbe seul (Albert semble

voir surtout ce sens du *dicere*), mais dans le *dicere* en tant qu'exprimant un verbe distinct, ayant ainsi une origine réelle et étant une image de soi consubstantielle. *Ibid.*, m. II. Le Verbe est image par le mode même de son origine, *origo ex natura*, à la différence de l'amour, *origo ex voluntate*; le Fils est encore l'image du Père, dans la spiration active, tr. VIII, m. II. Mais être image et verbe exprimé semble pour Albert être plutôt concomitant à la génération (communication de nature) que constitutif formel de la génération du Fils de Dieu, q. XXX, m. II; q. XXXV, m. II, a. 2.

Avec saint Thomas, nous arrivons enfin à la pleine lumière possible sur le mystère de la Trinité; on n'a vraiment rien ajouté après lui. Nous allons exposer systématiquement sa doctrine sur la théologie du Fils de Dieu, en notant toutefois quelques détails intéressants de l'histoire ultérieure de ce dogme.

S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. XXII, a. 1, 2 (la procession du Fils); q. XXXIV, XXXV (le Fils Verbe, image); *Cont. gentes*, l. IV, c. I-XIV (étude polémique de la divinité et de la génération du Fils de Dieu); *De potentia*, q. III, X (la puissance générative, les processions); *De veritate*, q. I-IV (le Verbe); *Compendium theol.*, c. XXXVII-XLIV; Suarez, *De Trinitate*, Paris, t. I, l. I, c. V-VII (procession) et l. IX (la personne du Fils); Salmanticenses, t. III, tr. VI, disp. I, II, XII, XIII, et tous les manuels de théologie: Franzelin, Satolli, Pesch, Janssens, Solesmenses, etc., parmi lesquels il faut signaler le *De Deo uno trino* de Billot, 3e édit., Rome, 1897.

III. THÉOLOGIE DU DOGME DE LA FILIATION DIVINE. — *I. EXISTENCE DU FILS DE DIEU.* — 1° *Fausses preuves.* — 1. La conception du Fils de Dieu dépend évidemment de la conception générale de la Trinité, que nous supposons connue. En Dieu, aucune distinction réelle n'est possible dans l'ordre *absolu*; cela est évident pour qui comprend la simplicité divine. Il faut donc écarter d'abord toutes ces expressions des anciens, surtout des grecs, qui donnaient au Fils, non comme appropriation, mais comme propriétés constitutives, les attributs absolus eux-mêmes : sagesse, vérité, intelligence, puissance. Des distinctions réelles ne sont possibles dans la divinité que selon l'ordre *relatif*. C'est là une vérité de foi catholique; voir le concile de Florence et le XIe concile de Tolède, etc., *Enchiridion*, n. 703, 280; et il est clair qu'il n'y a pas de milieu entre l'absolu (*ad se*) et le relatif (*ad aliud*). Qu'il y ait, de fait, des relations réelles en Dieu et distinctes et ainsi des réels distincts subsistant dans la nature divine, la foi seule peut nous le dire; tous les essais de preuve *a priori* en cette matière sont absolument sans valeur. En particulier, nul ne peut dire si la génération (qui, en Dieu, ne pourrait être qu'immanente) est une perfection mixte ou simple et ainsi est réalisée ou même si elle est possible (positivement) dans l'Être infini; ceci vaut contre Albert le Grand, Alexandre de Halès, Richard de Saint-Victor, etc.

2. Semblablement, il est évident qu'il y a, en Dieu, *action intellectuelle*, connaissant et chose connue, idée. Que cette idée puisse être conçue comme parlée en quelque sorte, exprimée et verbe intérieur; qu'on dise que Dieu en se contemplant se forme l'idée de lui-même et se parle à lui-même, ce sont là des métaphores admissibles, mais, pour la raison, ce ne sont que des métaphores. En effet, tout ce que ces expressions, ces actes divins enferment d'absolu, de perfection positive, tout cela s'identifie en Dieu avec sa substance, sans aucune distinction réelle; l'Être divin est Être, agir, connaître (connaissant, objet connu, etc. par identité. Dieu n'exprime donc pas d'idée, de Verbe au sens propre, si on entend par idée et verbe la réalité absolue représentative qui fait connaître. Or notre raison naturelle ne sait en Dieu que cette idée, ce verbe. Outre ces perfections absolues d'*intelligens* et d'*intellectum*, qu'il y ait dans l'*intelligere divinum* une modalité mystérieuse (absolue) faisant que *intelligens* et *intellectum* soient, de fait, encore *dicens Verbum* et *Verbum dictum*, que, conséquemment à cette réalité intime mystérieuse, non comme fondement, mais simplement comme exigence, il y ait en Dieu des relations réelles opposées, des relatifs, correspondant à *dicens Verbum* et à *Verbum dictum*, la raison ne le voit pas par elle-même; ce n'est enfermé ni dans la notion d'intellection, ni pour nous dans la notion d'intellection divine ou infinie. Et si on objecte qu'en nous l'intellection ne se fait pas sans l'expression réelle d'un verbe; qu'on peut démontrer la même chose des anges, *Cont. gentes*, l. IV, c. XI; que, d'autre part, notre âme est l'image de la Trinité et que, finalement, on peut établir comme principe absolu que toute intellection exprime un verbe, *Sum. theol.*, I^a, q. XXVII, a. 1, il faut répondre que la raison de la production d'un verbe dans toute intellection créée est précisément tirée de l'imperfection de celle-ci (en puissance d'agir accidentel); notre âme est une certaine image de Dieu, mais qu'elle soit l'image de la Trinité, même en ce qui est chez elle effet d'imperfection, on peut le dire après la révélation, pas avant. Saint Anselme avait donc exagéré la portée des considérations augustiniennes en les transformant en *rationes necessariæ*. Saint Thomas n'a jamais suivi là-dessus le docte abbé. Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. XXXII, a. 1. C'est certainement mal l'entendre que de prendre ses réflexions sur le Verbe divin, comme des arguments *a priori*, même de simple convenance. Cf. A. Tanquerey, *Synopsis*, 12e édit., 1909, *De Trinitate*, n. 112 sq., p. 228 sq. Saint Thomas ne fait pas alors d'argument, mais la révélation étant supposée, il étudie des analogies. La phrase de la *Somme théologique*, I^a, q. XXVII, a. 1 : *Quicumque intelligit ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum*, n'est pas, d'après le contexte, un principe universel (même seulement de fait); c'est un principe de psychologie humaine, de cette psychologie immanente où il faut chercher l'image des processions divines, à la différence de Sabellius et d'Arius qui la cherchaient tous deux dans les processions *ad extra*. Voir Th. Pègues, *Commentaire de la Somme théologique*, t. II (1908), p. 31-56, qui, contre la tradition générale thomiste (Cajetan, Salmanticenses, Gonet, etc.), au prix de subtilités diverses, veut donner une valeur métaphysique à l'affirmation de saint Thomas.

3. *A fortiori*, toutes les considérations mystiques de Richard de Saint-Victor ou de saint Bonaventure n'ont pas de force démonstrative; mais, *radice posita*, *Sum. theol.*, I^a, q. XXXII, a. 1, ad 2um, peuvent nous aider à mieux nous représenter cette vie « familiale » divine des trois ineffables, que l'étude formelle de saint Thomas pourrait faire concevoir trop abstraitement.

2° *La révélation* seule peut donc nous faire connaître le Fils de Dieu, son existence et explicitement ou implicitement ce que nous devons savoir ici-bas de sa nature. Nous avons longuement étudié cette révélation, puis les premiers travaux aboutissant à la formuler en dogmes. L'existence en consubstantialité numérique parfaite avec le Père, c'est-à-dire en Dieu, le Dieu du monothéisme absolu, d'une hypostase ou personne qui est vraiment Fils de Dieu, procédant et engendrée de Dieu le Père, est au centre lumineux de la révélation chrétienne, comme en un sens elle était au centre obscur, voilé, figuratif de la révélation judaïque. Les Juifs ne reconnurent pas le Dieu qui réconciliait le monde avec son Père, parce que leurs ambitions voulaient un conquérant national. Des sectes parmi les chrétiens essayèrent, même par la force,

de ramener la croyance du même Fils de Dieu à la conception qu'elles pouvaient comprendre, parce que leur orgueil ne voulait pas se captiver sous la foi; mais l'Église a gardé le dépôt de la révélation et nous croyons « au Fils monogène de Dieu, né du Père avant tous les siècles, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré non fait, consubstantiel au Père, par qui tout a été fait. »

II. NATURE DU FILS DE DIEU. — Nos études historiques ont été en partie incomplètes; car laissant à l'art. VERBE des explications ultérieures, nous n'avons pas traité à fond tout ce côté de la question du Fils de Dieu. Et pourtant c'est une des bases de sa théologie.

1° *Le Verbe.* — Nous supposons donc établi que le Fils de Dieu : 1. dans un sens propre et strict, doit être appelé Verbe, Logos, et non pas seulement dans un sens plus ou moins métaphorique; sans tomber dans l'excès opposé du synode de Pistoie pour qui la seconde personne devait s'appeler proprement Verbe et non pas Fils, *Enchiridion*, n. 1597; 2. que « Verbe » signifie, non pas parole extérieure (Logos proféré), car il ne peut y avoir en Dieu de parole extérieure que dans un sens métaphorique (il n'est pas possible de concevoir une procession *divine ad extra*; hors de Dieu, il n'y a que des créatures), mais parole intérieure ou pensée exprimée, d'après la notion vulgaire ou philosophique, commune et traditionnelle, au moins dans toute l'Église latine depuis Tertullien; 3. que le Fils de Dieu est proprement et précisément en Dieu comme un Verbe, comme la Pensée exprimée et procédant du Père, *ratione* (*non productiva sed exigitiva*) *operari intellectualis divini*, et non pas *ratione naturæ divinæ ut sic*; 4. qu'il est Fils et Fils unique (le Saint-Esprit n'est pas Fils, ni engendré) précisément parce qu'il est ainsi Verbe exprimé, *eo est Filius quo Verbum et eo Verbum quo Filius*, S. Augustin, *De Trinitate*, l. VII, c. II, *P. L.*, t. XLII, col. 936; en d'autres termes, que la véritable génération qu'il faut admettre en Dieu *ad intra*, puisqu'il y a en lui un vrai Fils et un vrai Père, est une génération formellement intellectuelle ou que la conception et expression d'un Verbe divin est une génération et l'est de sa nature, à la différence de la procession du Saint-Esprit qui, de sa nature (procession *ratione operari voluntarii*), n'est pas une génération.

Ces propositions s'imposent à la théologie. Dans quel degré? on l'expliquera et démontrera aux art. VERBE et PROCESSIONS. On peut consulter Suarez, *De Trinitate*, l. I, c. V, VI, qui affirme c. V, n. 4, *productiones* (mieux *processiones*) *divinas non esse immediate per essentiam ut ab intellectu et voluntate distinctam secundum rationem, sed esse per actus intellectus et voluntatis. Assertio est in theologia certa et opinio Durandi* (lequel disait que les processions divines sont *per naturam* formellement, *In IV Sent.*, l. I, dist. VI, q. II; dist. X, q. II) *temeraria et errori proxima*; la base traditionnelle qui manque en partie chez Suarez est plus élargie chez Petau, *De Trinitate*, l. VI, c. I-III; l. VII, c. XIV, qui est résumé par Franzelin, *De Deo uno et trino*, th. XXVI. Ces trois théologiens n'ont pas l'habitude d'exagérer les notes théologiques; ils s'accordent pourtant, comme tous les théologiens depuis saint Thomas, excepté Durand, *loc. cit.*, à donner cette doctrine comme certaine déduite légitimement de l'Écriture (le Verbe, la Sagesse, etc.). Voir Scheeben, *La dogmatique*, t. II, n. 935 sq., p. 681 sq.; Ch. Pesch, *De Deo uno et trino*, n. 518 sq.; A. Tanquerey, *De Deo trino*, n. 125, etc., et spécialement Ch. Pesch, *Theologische Zeitfragen*, IIe série : deux conceptions différentes de la théologie trinitaire, § 4, et Ed. Hugon, *Le mystère de la sainte Trinité*, Paris, 1912, c. *La théologie latine et la théologie grecque des processions divines*, voir *Revue thomiste*, août 1912, p. 474-498. Il faut concéder, en effet, que cette explication théologique s'est développée à peu près exclusivement dans l'Église latine. Mais ce n'est pas une difficulté pour qui sait ce qu'est le développement dogmatique et l'erreur fondamentale du P. de Régnon, à travers toutes ses *Études de théologie positive*, dirigées surtout à opposer la conception grecque à la conception latine (voir spécialement, t. III, p. 394-419), est précisément de supposer que toute théologie, non commune aux grecs et aux latins, est une théologie qui ne s'impose pas. Jusqu'à la fin du IVe siècle, d'ailleurs, l'Église eut à maintenir le dogme, surtout en Orient; et elle le fit en s'attachant naturellement et autant que possible littéralement aux textes de la révélation; or celle-ci décrit, sinon toujours, du moins ordinairement, les personnes divines plus par rapport à nous qu'en soi, c'est-à-dire plus par les appropriations que par les propriétés. Lorsqu'au Ve siècle vint le moment de faire la théologie du dogme, l'Orient fut occupé à autre chose, puis peu à peu s'endormit. Le développement théologique du dogme trinitaire ne pouvait donc plus se produire qu'en Occident; le premier maître en fut saint Augustin; or cette théologie qui sort des entrailles mêmes du dogme, universellement admise et développée, sauf quelques fluctuations dans la transitoire école mystique de Richard de Saint-Victor, Alexandre de Halès, saint Bonaventure, ne peut plus être considérée comme une voie libre, entre beaucoup d'autres libres aussi. Le Fils de Dieu est donc Verbe, Pensée exprimée, et pour cela même engendré, et Fils.

2° *Le Fils.* — 1. Nous avons noté, tout le long de l'histoire de ce dogme de la filiation divine et chez saint Augustin lui-même, des aveux d'impuissance à comprendre pourquoi la procession de la seconde personne est une génération et non pas celle de la troisième personne. Saint Anselme ne le concevait pas encore bien, ni non plus Albert le Grand. Saint Thomas l'a expliqué. *Sum. theol.*, I^a, q. XXVII, a. 1, 2, 4; *Cont. gentes*, l. IV, c. X, XI. Voir les préambules philosophiques et les commentaires du cardinal Billot, *op. cit.* En Dieu, il y a des processions ou des origines ou des distincts dont l'un est *a quo alius*, et le second, *qui ab alio*; c'est l'enseignement de la foi. Voir, par exemple, le symbole *Quicumque*. Mais il ne peut être question de processions *ad extra*; hors de Dieu, il n'y a que des créatures, et le Fils est Dieu. Il s'agit donc de processions, d'origines *ad intra*. Deux choses peuvent procéder *ad intra* : l'opération et le terme de l'opération; en Dieu, il n'y a pas de procession d'opération, l'action divine étant son Être même. Il ne peut donc y avoir en Dieu que des processions *per modum termini operationis*, c'est-à-dire des processions d'un parfait distinct venant d'un autre parfait distinct *ratione operationis*. Ainsi le Fils n'est pas la pensée divine, si on entend par pensée l'opération de penser, la raison, l'intelligence en acte; il ne l'est que par appropriation; le Fils est la pensée divine, c'est-à-dire le terme, l'objet pensé, *Deus intellectus*, avec relation d'origine, d'expression, de pensée exprimée (le Verbe) par rapport au Père, *Deus intelligens dicens Verbum*. Ce terme, procédant *ratione operationis*, procède-t-il *ratione productiva* (comme beaucoup le conçoivent, Suarez, etc.) ou *ratione exigitiva* (comme il semble certain, cf. Billot, *loc. cit.*)? Ce n'est pas le lieu de le discuter. En tout cas, nous voyons déjà qu'il faut concevoir, et pourquoi il faut le faire, le Fils comme le terme parfait, immanent à Dieu, de sa pensée vivante infinie, terme distinct (dans l'ordre relatif) et procédant réellement du Père, distinct comme *Verbum dictum*, c'est-à-dire « originé » du Père *dicens Verbum*.

2. C'est là une génération. En effet, on définit celle-ci : *origo viventis a vivente principio conjuncto, in similitudinem naturæ*, l'origine pour un vivant d'un autre vivant, son principe consubstantiel en quelque manière (conjoint en substance individuelle, totalement ou partiellement identique), et de façon qu'il y ait similitude de nature entre les deux, en vertu même du mode d'origine. Cette notion n'est pas une subtilité d'école, qu'on introduirait ensuite indûment dans les formules révélées; c'est la simple formule des notions du bon sens vulgaire universel; pour tout le monde, il n'y a jamais eu de vraie génération, de vrai enfant sans tous les caractères énumérés. Le plus important de ceux-ci est le dernier; il faut que l'opération qui fait le second vivant soit de sa nature tout entière ordonnée à communiquer la nature même de celui qui engendre; la définition pour cela dit *in similitudinem naturæ* et non pas *in similitudine naturæ*. Ainsi, si Dieu pouvait jamais donner à un homme le pouvoir d'en produire un autre en parlant, en façonnant quelque matière, etc., il n'y aurait pas là génération, comme il n'y en eut pas dans la production d'Adam ou d'Ève.

Or, la procession du Verbe en Dieu vérifie-t-elle cette notion de la génération? Oui. Il y a d'abord *origine* : le Verbe procède du Père qui l'exprime; origine d'un *vivant* : le Verbe n'est pas une opération vitale, mais le parfait, terme de la pensée exprimée du Père, Dieu intelligé procédant, terme substantiellement subsistant et vivant de la nature divine, puisque évidemment en Dieu tout est Dieu et Vie infinie; origine d'un vivant *consubstantiel en quelque manière avec son principe* : le Verbe a du Père non seulement son origine d'une façon quelconque, mais sa réalité physique ou sa substance individuelle elle-même, bien plus, toute sa substance, puisque celle-ci c'est la nature divine identique du Père avec la formalité spéciale de reçue et de communiquée, communiquée comme à un Verbe divin exprimé et donc engendré; en effet, il y a finalement origine d'un vivant consubstantiel avec son principe et *de même nature que lui et cela en vertu expressément de son mode d'origine* : le Verbe procède *ratione operationis intellectualis*, c'est là l'intime de son essence; mais à quoi tend l'opération intellectuelle, que produit-elle dans son terme, ou, pour parler une langue applicable à Dieu, qu'exige-t-elle dans le terme qu'elle pose et contemple (*dicit et intelligit*)? Essentiellement, elle produit ou exige une image, une représentation, une copie, parfaite autant que possible, de la chose à connaître; copie de celui qui connaît lorsqu'il se connaît lui-même; le Verbe procède donc bien *in similitudinem naturæ vi suæ originis*. En résumé, en Dieu, il y a une véritable génération du Verbe Fils de Dieu, parce que celui-ci, relatif parfait distinct comme pensée exprimée, vient de la substance même du Père qui l'exprime, ayant la même nature que lui précisément parce qu'il est pensée ou image de lui en acte de se connaître.

Et nous comprenons ainsi que le Verbe soit Fils monogène ou unique et que la procession du Saint-Esprit ne soit pas une génération; car il y a bien en elle *origo viventis a vivente principio conjuncto in similitudine naturæ*, mais non *in similitudinem naturæ*; l'opération de la volonté, l'amour, ne prétend pas du tout, en effet, à reproduire en soi une copie de l'objet aimé, mais à attirer celui-ci, ou à incliner vers lui et alors à produire dans la volonté une force, une impulsion amoureuse, *virtus amati in amante*. Si le Saint-Esprit a, de fait, la même nature que le Père et le Fils, c'est qu'en Dieu tout est Dieu, même cette vertu amoureuse procédant en quelque manière de l'Amant; cette Vertu en tant que divine est Dieu, non en tant que Vertu amoureuse, *non vi originis*. Cf. Th. Pègues, *op. cit.*, p. 57-68.

3. On objecte à ce sujet : *a*) On doit dire de même que le Verbe est Dieu *non vi originis*, mais parce qu'il est divin; l'agir intellectuel, en effet, exige pour terme une représentation de l'objet connu, mais intentionnelle et non pas naturelle; la procession intellectuelle donne donc de soi *esse intentionale, non esse naturæ*, et ainsi ne peut être raison formelle d'une origine *in similitudinem naturæ*. Cette difficulté provient d'une conception incomplète de la procession intellectuelle; nous exprimons un verbe, en effet, *ut cognitum sit in cognoscente*, tandis que l'amour incline vers l'aimé pour s'unir à lui; mettre le connu en soi, c'est en faire une partie de son être scientifique intentionnel, si on peut s'exprimer ainsi, mais aussi et essentiellement de son être physique complet, parfait, car l'être scientifique est d'abord être humain. En effet, voici comment cela se fait; en connaissant une pierre, un ange, je ne me change pas en pierre, en ange, mais, au contraire, je fais mienne une représentation humaine de la pierre, de l'ange; et plus cette représentation pénètre à l'intime de mon action humaine physique, plus elle est parfaite pour moi, plus je me suis assimilé son objet. L'opération intellectuelle tend donc de toute sa force non pas seulement à produire une image représentative quelconque, disons : en l'air, mais une assimilation physique vitale, base de cette représentation intentionnelle. Plus celle-là est intime, avons-nous dit, plus celle-ci est parfaite pour le connaissant. Et c'est un argument pour prouver la consubstantialité du Verbe divin *vi originis* et ainsi sa génération. Précisément parce que le Verbe procède *ratione operationis intellectualis*, comme objet connu, il doit être identique à tout l'être physique de Dieu connaissant, autrement l'intellection divine serait imparfaite comme intellection. Mais cela n'est pas : l'*esse Verbi*, outre son *dici* relatif, c'est son *intelligi* et l'*intelligi* en Dieu ou sa science, c'est son *esse subsistens*. Voir S. Thomas, *Cont. gentes*, l. IV, c. XI, § 3, 4.

b) Autre difficulté : la révélation parle de Fils engendré; la génération sur la terre, nous savons ce qu'elle est; d'autre part, personne ne s'est jamais avisé de trouver une génération dans notre acte d'intelligence. Il ne reste donc qu'à prendre les mots révélés dans un *sens métaphorique*, une génération comme les hommes la connaissent ne pouvant se trouver en Dieu et n'ayant aucune raison qui nous force à trouver à tout prix une génération incompréhensible dans l'action intellectuelle de Dieu.

Répondons que ce processus est antithéologique et, dans le cas, hérétique. Il y a un vrai Fils, une vraie génération en Dieu : c'est révélé, c'est un dogme. Évidemment, la génération divine ne peut se faire par division matérielle comme la génération corporelle. On pourrait cependant noter combien celle-ci s'élève merveilleusement par degrés admirables, de l'infime scissiparité jusqu'à la génération humaine, vers une intimité toujours plus grande et même une certaine immatérialité. Mais il faut chercher plus haut. Or, au-dessus de la génération matérielle, acte essentiellement végétatif, il y a reproduction de semblable dans la connaissance sensitive, la faculté fécondée par l'objet, produisant l'image de celui-ci, mais dans une autre faculté, par exemple, dans l'imagination pour le sens externe. Plus haut encore, l'intelligence, fécondée de nouveau par l'objet, en forme l'image en elle-même et comme dans son propre sein; lorsque cet objet et la propre substance du connaissant, surtout directement intelligible comme chez les anges, celui-ci se reproduit alors en lui-même et engendre en lui un verbe vivant tout entier son image. Or il y aurait là une vraie génération, comme elle doit formellement se définir, si ce verbe n'était accidentel. Parce qu'il n'est qu'un accident, ce n'est pas un vivant subsistant, mais une qualité vitale; il n'est pas de la substance même du connaissant, mais de sa faculté, il n'est pas image parfaite dans sa nature, mais dans sa capacité de représentation. Supposez, au contraire, un Verbe substantiel, toutes ces imperfections disparaissent et nous avons une véritable génération.

c) Nous avons rencontré déjà l'objection arienne sur l'ἀγέννητος et le γεννητός. L'*engendré* (γεννητός, de γεννάω) n'est pas nécessairement un *devenu* (γενητός, de γίγνομαι), postérieur et inférieur à sa cause; il peut donc être ἀγένητος, non devenu, incréé; bien qu'il ne soit pas comme le Père ἀγέννητος, inengendré, inascible. Voir S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, I, 8, *P. G.*, t. XCIV, col. 828. Au point de vue historique, c'est un fait curieux qu'il faille venir jusqu'au Damascène, pour trouver cette distinction nette des deux mots γενητός et γεννητός; chez les anciens Pères grecs, les deux mots ont un sens vague à peu près identique, s'ils sont employés tous deux; mais le second seul peut-être était en usage avec ce sens vague d'engendré, c'est-à-dire de devenu, appliqué aux éons des gnostiques, au monde de Platon, au Logos de Philon, à l'Israël des Juifs, et expressément au Logos d'Arius. Athanase, Épiphane, Basile, les deux Grégoire écartèrent simplement les mots équivoques ou peu à peu les ramenèrent à un sens orthodoxe, pour défendre la vraie doctrine. Voir de Régnon, *op. cit.*, t. III, p. 185-263. Cette doctrine est très claire. Engendré dit cette relation d'origine, qui a été expliquée plus haut, et rien de plus; l'engendré est un nouvel individu ou suppôt distinct dans la même nature, nouveau et distinct comme individu, mais non pas nécessairement comme être absolu, comme nature, etc. Chez nous, la génération ne peut produire un nouvel individu dans l'espèce, qu'en constituant un nouvel être absolu; l'existence dans les créatures est limitée à la puissance qu'elle actue et le fils ne pouvant dès lors avoir la même existence que son père, il faut détacher une partie (matérielle, donc essence composée de matière et de forme) de la substance de celui-ci et la développer en nature et en individu absolument distinct. Mais ce n'est pas l'essence de la génération. Quand il y a communication de nature identique, *vi originis*, à un individu distinct, il y a génération, même si l'identité de nature communiquée est numérique, même si l'existence des individus distincts est identique. Dans ce dernier cas évidemment, il n'y a ni infériorité, ni postériorité, mais un même être, très simple, infini et éternel.

d) Une dernière objection est relative à la difficulté essentielle des explications de Durand et de ses prédécesseurs : la génération est formellement une *opération de nature* et de rien autre (sinon matériellement), puisqu'elle tend à communiquer la nature et que le terme correspond évidemment au principe; le Fils procède donc, non pas *ratione operationis intellectualis*, mais *ratione naturæ*, bien qu'à la façon du Verbe. C'est bien vrai en un sens et ainsi s'expliquent les hésitations « préthomistes » sur cette question; la nature est principe, *principium quo*, dans la génération, comme on l'explique en traitant des actes notionnels, S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. XLI, a. 4, 5, et comme le prouve l'argument de l'objection. Et cependant la raison formelle et nécessaire du Verbe, c'est l'action intellectuelle de Dieu. Ces deux vérités s'accordent, si l'on dit que le Fils procède formellement comme Verbe et donc *ratione operationis intellectualis*; mais l'action intellectuelle de Dieu, en tant que parfaitement intellectuelle et que divine, exige absolument qu'au Verbe soit communiquée la substance divine elle-même tout entière; et ainsi le principe de la génération du Fils, c'est la nature divine, mais formellement en tant qu'elle est dans le Père *dicens Verbum sibi consubstantiale*. C'est dans l'intime de l'être divin en Acte de Vie intellectuelle que se trouve la raison, mystérieuse pour nous, de cette procession de Verbe intellectuel, distinct et consubstantiel, dit et donc engendré par le Père.

Pour la filiation divine du Verbe incarné, voir JÉSUS-CHRIST.

3° *Le Fils image de son Père.* — Outre les noms de Fils et de Verbe, la deuxième personne de l'auguste Trinité, en a reçu bien d'autres : sagesse, vérité, lumière, vie, image, etc. Cf. Th. Pègues, *op. cit.*, p. 341-348. Beaucoup de ces noms ne peuvent être que des appropriations, voir APPROPRIATION; Fils et Verbe, au contraire, sont des noms personnels, parce qu'ils incluent la relation subsistante distinctive de la deuxième personne. Il en est de même du nom Image.

1. Ce nom est *personnel*, parce que l'image, au sens strict, est une représentation ressemblante; une représentation procédant en quelque sorte de l'objet dont il est l'image, au moins comme de son exemplaire; enfin une représentation semblable en raison de son mode même de production ou d'origine. Il est évident que ces notions ne conviennent en Dieu qu'au Fils; c'est donc bien un nom personnel qu'on trouve dans le texte de saint Paul, Col., I, 15 : *qui est imago Dei invisibilis*, et Heb., I, 3 : *qui cum sit splendor gloriæ et figura substantiæ ejus* (τῆς ὑποστάσεως, non pas l'hypostase évidemment, mais la réalité essentielle, substantielle). Tous les Pères ont merveilleusement tiré parti de ce nom : contre les sabelliens, il prouve la distinction réelle; contre les ariens, il prouve l'identité de nature, car le Fils est évidemment image parfaite du Père. Plusieurs, il est vrai, parmi les grecs, ont aussi appelé le Saint-Esprit image du Fils, voir Petau, *op. cit.*, l. VII, c. VII; de Régnon, *op. cit.*, t. IV, p. 137-139; mais ils prenaient alors image dans un sens large de procédant semblable, d'où que lui vint sa similitude; voir S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. XXXV, a. 2, ad 1um; nous savons d'ailleurs que les grecs n'ont jamais si bien compris que les latins les vrais rapports du Fils et de l'Esprit.

2. *Comment* le Fils est-il l'image du Père? Saint Thomas nous apprend qu'il y a eu des discussions dans les écoles de son temps sur ce sujet. *Ibid.*, a. 2. En effet, Richard de Saint-Victor, croyant que la ressemblance en nature n'expliquait pas la propriété d'image, puisqu'elle est en Dieu une identité plutôt qu'une ressemblance et qu'elle est d'ailleurs dans le Saint-Esprit qu'on ne peut dire image du Père, avait cherché dans la spiration active la raison pour laquelle le Fils est image du Père. *De Trinitate*, l. VI, c. XI, XX. Après Alexandre de Halès, *Summa*, I^a, q. LXI, m. III, a. 2, saint Bonaventure suivit le docteur de Saint-Victor. *In IV Sent.*, l. I, dist. XXXI, p. II, a. 1, q. II, III. D'autres avaient dit, par exemple, Rupert, *De Trinitate*, l. II, c. II, que le Fils seul est image du Père, parce qu'il n'y a pas image d'image, mais image immédiate d'un modèle et d'un seul et que le Saint-Esprit ne vient du Père que par le Fils ou des deux à à la fois. Saint Thomas écarte facilement cette dernière façon de parler qui est tout arbitraire, d'autant que le Père et le Fils ne sont qu'un principe de l'Esprit-Saint. Contre la première opinion, et pour expliquer pourquoi la troisième personne n'est pas image en Dieu, il recourt à la nature de l'image qui doit avoir, non une ressemblance quelconque, mais une ressemblance *in specie vi originis*; or nous savons que seul le Verbe procède en Dieu semblable en nature *vi originis*. Et qu'on ne dise pas que c'est là une notion de l'image forgée à plaisir : c'est la notion vulgaire et traditionnelle. Voir Suarez, *op. cit.*, l. XI, c. VI, n. 7;

de Régnon, *op. cit.*, t. III, p. 320-333 (concept grec de l'image). Quant à la difficulté principale de Richard : l'identité n'est pas la similitude qu'il faut à l'image et par conséquent il y a image de personne et non de nature, il faut répondre en distinguant les choses qui ont entre elles la relation d'image et la formalité qui fait l'une image de l'autre. Il est bien évident, en effet, que le Fils est l'image du Père et non de la nature divine; on ne dit pas qu'une photographie est l'image de notre figure, mais elle est notre image en représentant notre figure. Pour l'image, il faut donc deux êtres distincts et une formalité qui leur soit commune (*vi originis*); que cette communauté soit identité ou ressemblance spécifique, cela ne fait rien à l'image, pourvu qu'il y ait distinction et origine *in similitudinem naturæ*. C'est bien là le sens de toute la tradition, mise surtout en valeur par les grecs : le Fils est l'image parfaite du Père; donc tout ce qu'a le Père de perfection, d'attributs, d'être ou de substance, le Fils le possède, autrement il serait image incomplète. Voir Petau, *op. cit.*, l. VI, c. VI, VII; l. VII, c. VII. Ici encore le P. de Régnon, *op. cit.*, t. III, étude XVIII, p. 309-381, oppose théologie grecque et théologie latine avec quelque excès; lui-même ne comprend bien l'image que si le fils représente, non seulement la nature abstraite, mais les caractères individuels de son père et ceci est, en effet, de langage courant. Voir Vasquez, *In Iam Sum.*, disp. CXIII, § 44. Mais quels sont donc ces caractères individuels du Père? La paternité devra-t-elle donc être communiquée essentiellement au Fils? C'est impossible et absurde. Sera-ce un attribut comme la bénignité, des contingences comme la libre providence actuelle, etc.? Voir de Régnon, *loc. cit.*, p. 345-350. Mais c'est se livrer à son imagination, pour ne rien dire de plus, que d'aller chercher dans l'Être absolu de Dieu, même comme agent libre, des caractères personnels à communiquer au Fils; et c'est là que penche, sans cesse, en effet, ce trop fervent ami des grecs et de leur langue théologique archaïque. Disons plus simplement que le fils tend à reproduire tout son père; ici-bas, il ne le peut pas; mais en Dieu, le Fils reproduit parfaitement son Père, car tout l'être divin très *individuel* que possède le Père, il le donne à son Fils; et parce que cela se fait *vi originis*, le Fils doit être, au delà de toute expression et de tout ce qui se peut voir, imaginer, concevoir parmi les créatures, la parfaite image de son Père.

Une petite question est encore à résoudre : la communauté de spiration active peut-elle cependant être regardée, avec tout le reste, comme contribuant à faire l'image du Père dans le Fils? Saint Thomas semble ne pas l'admettre, *loc. cit.*, parce que ce n'est pas d'après des relations qu'on peut avoir égalité ou ressemblance, mais d'après quelque chose d'absolu. Comme raison principale de ressemblance, c'est évident; mais ne pourrait-on concevoir secondairement le Père et le Fils semblables aussi (similitude d'identique formalité en deux personnes distinctes) par la spiration active? En tout cas, cette similitude ne pourrait entrer dans la notion du Fils image, parce que ce n'est pas *vi originis* que le Fils a cette spiration active, mais plutôt immédiatement, par la mystérieuse exigence de l'action divine volontaire où tout l'intellectuel divin (pouvoir absolu, agir et relations de Père et de Fils) devient, *secundum ordinem naturæ*, principe d'amour absolu et de spiration.

Image, Verbe, Fils ne désignent que la même réalité et non seulement « matériellement », mais encore formellement : c'est toujours le procédant en Dieu, semblable *vi originis*, c'est-à-dire *secundum agere intellectuale*, c'est-à-dire comme Verbe, et parce que ainsi semblable *in natura*, comme Fils. C'est toujours, en définitive, la même réalité divine, l'être très simple et infini, notre Dieu, non pas uniquement pourtant dans son absolu, mais comme relatif de relation substantielle et subsistante évidemment, relatif comme Verbe et donc Fils, relatif au même Dieu comme *dicens Verbum* et donc Père. C'est le même Dieu identique absolument, diversement relatif par des oppositions d'origines. Il y a donc en lui des distinctions entre ces Relatifs réels, des distinctions réelles par conséquent, mais entre ces Relatifs *ut sic*; l'Absolu de ces relatifs qui leur donne toute leur réalité, continuant à être l'identique Réalité très simple et infinie qu'est notre Dieu.

Voilà le mystère du Fils de Dieu, tel que les Juifs le reçurent mêlé de figures et de voiles dans leurs élévations vers la sagesse incréée; tel que Jésus l'affirma clairement, y conduisant peu à peu la foi de ses disciples, mais foi toute nue au mystère sans explication; tel que l'Église dès ses débuts et toujours le vécut sans hésitation, avec ardeur, avec amour, l'amour enthousiaste d'une épouse pour l'Époux son Dieu, repoussant toujours avec horreur loin de sa maison les fils dénaturés qui le méconnaissaient; tel que, depuis saint Paul et saint Jean, qui commencèrent à écarter un peu les voiles du mystère, les docteurs anciens s'efforcèrent tour à tour de le défendre, de le formuler, d'en expliquer ce que peut en comprendre la raison humaine, sans le nier jamais et sans le dénaturer en lui-même (nous parlons des docteurs que l'Église garda dans sa maison), bien qu'avec plus ou moins de clarté, de précision, de cohérence et de justesse dans les détails; tel que la théologie enfin, non sans discussions, est arrivée à le concevoir en analogie toujours et en image, y mettant toutes les lumières de la révélation et toutes celles de la raison humaine comme elles se trouvèrent en un saint Augustin et en un saint Thomas. Depuis celui-ci, on n'a guère fait de progrès en dogme trinitaire. Nous conclurons donc avec saint Augustin, *De Trinitate*, l. XV, c. XXIII, n. 44, *P. L.*, t. XLII, col. 1091 : *Sed hanc non solum incorporalem, verum etiam summe inseparabilem vereque immutabilem Trinitatem, cum venerit visio facie ad faciem quæ repromittitur nobis, multo clarius certiusque videbimus quam nunc ejus imaginem quod nos sumus; per quod tamen speculum et in quo ænigmate qui vident, sicut in hac vita videre concessum est, non illi sunt qui ea quæ digessimus et commendavimus in sua mente conspiciunt, sed illi qui eam (mentem) tanquam imaginem vident, ut possint ad eum cujus imago est quomodocumque referre quod vident et per imaginem quam conspiciendo vident etiam illud videre conjiciendo, quoniam nondum possunt facie ad faciem.*

P. Richard.

FINCKENEIS Basile, théologien bénédictin, mort à Vienne en 1693. Il fit profession en 1669 à l'abbaye de Saint-Lambert en Styrie. Il eut d'abord à remplir les fonctions de maître des novices, puis fut appelé à professer la philosophie à Salzbourg, la théologie à Saint-Georges dans le Tyrol, et au monastère des Écossais de Vienne où il mourut. Ses principaux ouvrages sont : *Conclusiones ex universa philosophia*, in-8°, Salzbourg, 1689; *Problemata et theoremata philosophico-logica, physica et metaphysica*, in-4°, Salzbourg, 1689; *Theologica controversistica tribus controversiis universas fidei controversias comprehendens, quibus decisis decisæ sunt omnes sive certamina hæretico-controversistica pro fide et veritate fidei intellectum sic convincentia, ut quilibet veritatem veræ Ecclesiæ et fidei evidenter videre possit et facili negotio compendioque venire ad agnitionem veritatis*, Vienne, 1693; *Theologia polemico-mystica, atheo-controversistica tribus controversiis præcipuos atheorum errores comprehendens et refellens per oppositas veritates, quibus demonstratis sublatus sit atheismus, sive certamina atheo-theologica et theologico-mystica de existentia Dei, existentia angelorum et animæ immortalitate cum triplici parænesi ad atheos in fine cujuslibet controversiæ*, Vienne, 1693; *Theologia supernaturalis et naturalis complectens selectas dissertationes ac rara problemata de opere sex dierum seu de mundo magno ac parvo*, in-12, Vienne, 1694.

Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. IV, p. 130; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, t. I, p. 326; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 399-400.

B. Heurtebize.

1. FIN DERNIÈRE. La cause finale est la cause des causes. S. Thomas, *Quæst. disp.*, *De veritate*, q. XXVIII, a. 7. Tout, en effet, pour un être quelconque et pour son action, dépend du but où il tend. La fin dernière sera donc pour un être la cause dernière, la raison au delà de laquelle il n'y a plus rien, de tout ce qu'il est et de tout ce qu'il fait. C'est dire l'importance souveraine, absolument première, unique, de la question de la fin dernière; c'est entrevoir aussi les ramifications indéfinies de cette question dans toutes les directions de la pensée humaine.

On ne trouvera ici qu'un travail de coordination avec des références, pour tous les développements, aux articles spéciaux.

Les notions philosophiques sur la finalité en général ont été déjà exposées sommairement à l'art. Cause, t. II, col. 2033-2038. Voici quelques précisions nécessaires à notre sujet.

La fin, c'est en général le terme (bout) de l'action et spécialement le terme (but) où tend l'agent. Ce terme-but intentionnel est précisément la cause finale; il exerce, en effet, une très évidente et très réelle influence sur l'effet produit; car si l'agent ne visait pas tel but, il n'agirait pas et ne produirait pas tel effet. Cette influence n'est pas quelque chose de physique allant de la fin à l'effet, mais quelque chose d'intentionnel et de moral s'exerçant sur l'agent lui-même pour le pousser vers un but à atteindre. But à atteindre, cela signifie : bien voulu par une volonté, *bonum habet rationem finis*; voulu, c'est-à-dire aimé, *causalitas finis est appeti*; aimé et désiré s'il s'agit d'un bien à acquérir, aimé et simplement terme d'intention, *intentum*, s'il s'agit d'un bien à produire. Mais si l'agent n'avait pas ce but à atteindre, s'il ne voulait pas produire ou posséder ce bien, il n'agirait pas. Voir Acte humain, t. I, col. 342-345.

Il y a diverses espèces de fins, parce qu'il y a diverses espèces de biens, termes de tendance. Au point de vue de la subordination des objets, il y a des fins *immédiates*, *intermédiaires*, *dernières*. La fin comme fin, il est vrai, est un terme et par conséquent n'est pas de soi ordonnée à une autre chose; cependant, ce qui est fin dans un ordre peut devenir moyen dans un autre ordre, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive au bien qui est définitivement voulu, non pour un autre, mais pour lui-même. C'est alors une fin dernière, qui se définit par conséquent : le bien auquel on tend pour lui-même absolument et définitivement, et, nous le prouverons plus tard, pour lequel tout autre bien ne peut être que moyen.

A un autre point de vue, celui des divers amours qui regardent le bien voulu, il faut distinguer la *finis qui* et la *finis cui*. La première est le bien lui-même qu'on aime; quand on veut posséder ce bien (amour de concupiscence), la tendance dirigée vers lui a une double formalité : on tend, en effet, soit au bien lui-même, *finis qui*, *objectivus*, *cujus gratia*, soit à sa possession, *finis quo*, *formalis*, *subjectivus*. La *finis cui* est la personne, le sujet à qui nous voulons tel ou tel bien (amour de bienveillance, d'amitié). Voir Charité, t. II, col. 2217; Espérance, col. 621-623. Remarquons qu'on peut vouloir du bien à quelqu'un soit parce que cela lui est utile, soit simplement parce qu'il en est digne.

Enfin, au point de vue des espèces de tendances de l'agent à son bien, il faut opposer d'abord, ceci est fondamental pour notre sujet, la tendance de désir qui veut acquérir un bien, source de perfectionnement, *bonum perfectivum* (en réalité ou en apparence), et la tendance de simple intention ou de volition qui donne et produit et verse de sa surabondance, au lieu de chercher, *bonum producendum*, *communicandum*. Dans le premier cas seulement, la fin est une cause finale, mouvant réellement l'agent par son attraction; elle est appelée pour cela motif ou encore mobile, suivant qu'on considère sa force attractive ou son impression dans l'agent attiré. Mais, dans le second cas, la fin n'est pas proprement cause finale; car ce n'est pas ce bien qui n'existera que par elle, qui peut attirer et mouvoir la cause bienfaitrice; la détermination de celle-ci devra s'expliquer autrement; le bien produit par elle ne sera plus que son terme et non sa cause.

En dernier lieu, laissant de côté le principe de la tendance pour considérer celle-ci en elle-même, on y découvre un complexus de trois éléments : l'agent, son opération, son œuvre : tout cela dirigé en définitive vers une même fin, mais diversement. L'opération d'abord, nous parlons d'opération transitive, non d'opération immanente, laquelle n'est pas nécessairement productrice, voir Immanence, l'opération tend immédiatement à l'effet à produire : l'effet à produire comme tel, c'est donc la *finis operationis* tout simplement. L'effet, à son tour, peut être voulu pour qu'il serve à quelque chose, à un but et non simplement pour qu'il soit; il en est ainsi, en fait, de tout effet, divin ou humain : tout ce qui est fait est fait dans un but, nous le prouverons plus bas. Mais il faut distinguer ici un double but : un but immédiat qui sort de la nature même de l'objet produit : une montre, de soi, est faite pour marquer les heures, c'est la *finis operis*; et le but quelconque immédiat ou éloigné auquel l'agent tend de son côté, par tel ou tel moyen : faire des montres, par exemple, pour gagner de l'argent, c'est la *finis operantis*. C'est à cette dernière seule que s'appliquent les subdivisions diverses indiquées plus haut.

Nous avons dit que le terme d'une tendance ou d'une intention ou d'une volition ne peut être que le bien de l'opérant, principe de cette volition ou de cette tendance; le bien, c'est-à-dire quelque chose de parfait, en relation de convenance, perfective ou non, avec lui. Sur les rapports, très importants, du bien et de ses diverses espèces avec la finalité, voir Bien, t. II, col. 825 sq., spécialement 836-840.

Pour traiter complètement la question de la fin dernière, il faut étudier : 1° la fin dernière absolue de toutes choses; 2° la fin dernière relative, spécialement de l'homme; 3° les applications pratiques principales de ces doctrines.

I. Fin dernière absolue universelle. — La doctrine du magistère catholique ayant été exposée, art. Création, t. III, col. 2181-2183, 2191, nous pouvons entreprendre l'étude théologique.

1. Existence. — 1° Nier une fin dernière absolue de la création entière, ce serait nier *l'ordre universel*. L'ordre, en effet, ne se constitue que par l'inégale réduction de plusieurs éléments à un principe d'unité. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXVI, a. 1, 6. Ce principe d'unité de l'ordre n'est pas précisément la cause efficiente, car un même agent peut produire plusieurs ordres différents; mais c'est la cause formelle pour l'ordre statique et la cause finale pour l'ordre dynamique. Or l'ordre universel est essentiellement, au moins en fait, un ordre dynamique, car les substances sont faites pour agir ou pour être des

natures et l'être n'est qu'une perfection première dont l'action est la perfection définitive, le *bonum simpliciter*. Ce fait est un droit qui s'impose, du moins si nous nous mettons au point de vue de Dieu; nous prouverons plus loin, en effet, que Dieu ne pouvait créer simplement pour que fussent des êtres limités; il devait créer pour que des êtres limités le connussent et l'aimassent : ce qui entraîne tout l'ordre dynamique. L'ordre universel dépend donc essentiellement dans son unité, c'est-à-dire dans son existence, d'une cause finale universelle unique, ou d'une fin dernière absolue identique pour toute la création. Voir CAUSE, t. II, col. 2035.

Or, peut-on nier l'ordre universel absolu? Si on peut tout expliquer par le hasard, oui. Voir HASARD. Ou bien, tout par le panthéisme, en n'importe quelle forme, mais toujours incompatible avec une vraie finalité, oui de nouveau. Voir PANTHÉISME. Ou bien enfin, si on ne veut admettre qu'un ordre définitivement relatif et incomplet, fruit de l'évolution et à compléter par la seule évolution, oui encore. Voir TRANSFORMISME. Mais ces théories sont toutes athées; leur histoire depuis Descartes à nos jours a été faite à l'art. CRÉATION, t. II, col. 2093-2100.

Logiquement on ne peut admettre Dieu sans admettre l'ordre universel absolu. Nous ne parlons pas maintenant de ces ordres partiels, du monde matériel, par exemple, ou du monde organique, fondement de la *quinta via* par laquelle saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. II, a. 3, démontre l'existence de Dieu; ces ordres peuvent, en effet, n'être que partiels et relatifs, accompagnés même de nombreux désordres; il suffit de pouvoir dire : il y a de l'ordre dans le monde matériel, *aliqua... operantur propter finem*, pour conclure à une intelligence, existant hors du monde, cause de cet ordre. L'existence de la finalité à ce point de vue restreint a été démontrée à l'art. CAUSE, t. II, col. 2017-2019. Cf. Garrigou-Lagrange, art. *Dieu*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. I, col. 1063-1074. Mais nous devons considérer ici l'ordre absolu de toute la création : tout être est définitivement dans l'ordre et les désordres eux-mêmes partiels, physiques ou moraux, à un point de vue supérieur, sont tous ramenés nécessairement à l'ordre. Voilà la vérité qui ne peut être démontrée *a posteriori* et qui nous est certifiée par l'existence même de Dieu. En effet, tout ce qui sort des mains de Dieu ne peut être de soi que perfection, être, bien; comme œuvre directe, Dieu ne peut produire l'imperfection, le mal, le néant : il se nierait lui-même, il ne serait plus cause pure et parfaite. La cause comme cause, en effet, ne peut produire que de l'être et de la perfection; lorsqu'un effet est imparfait et mauvais, cela vient ou de l'impuissance de sa cause ou des conditions de la matière. Pour Dieu, pas d'impuissance. Et, dans l'hypothèse d'une matière imposant des imperfections (mal physique ou moral), la cause peut bien permettre ou produire ces imperfections, en produisant la perfection qu'il veut réaliser; mais ce ne sera que *per accidens*, en subordonnant essentiellement toute l'œuvre à cette perfection directement voulue, en ramenant donc finalement tout à l'ordre, à la perfection, au bien, à l'être. La création, œuvre de Dieu, ne peut donc être qu'un ordre universel définitivement absolu. Imaginer un Dieu, principe des êtres à la façon d'une force de jaillissement plus ou moins aveugle, plus ou moins panthéiste, comme probablement le Dieu de « l'évolution créatrice » bergsonnienne, voir J. de Tonquédec, dans les *Études*, 1912, t. CXXX, p. 506-517, c'est encore toujours au fond de l'athéisme. Notre Dieu, être parfait, intelligent et sage, ne peut que mettre de l'ordre parfait dans tout ce qu'il fait.

Il reste donc bien établi que la création entière, en ordre définitif absolu, va tout entière à une fin dernière absolue et c'est parce que tout concourt finalement, à son rang et à sa place, à un but dernier dominant de sa sublimité toutes choses, c'est pour cela même que tout est dans l'ordre. Il y a donc une fin dernière universelle absolue.

2° On peut encore établir cette vérité fondamentale en partant, comme saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. I, a. 2, de ce principe métaphysique : *omne agens agit propter finem*. L'agent ne peut se mettre à agir que s'il est parfaitement déterminé à part lui sur le sens de son action; supposer une action déterminée venant d'un principe indéterminé serait vouloir tirer l'acte de la puissance, l'être du néant; le sens précis, le terme de son action doit donc être prédéterminé dans l'agent et ainsi tout agent n'agit qu'en tendant à un but précis, *propter finem*. Voir Garrigou-Lagrange, *loc. cit.*, col. 998-999, 968-977, *passim*. Ces tendances préordonnées à une fin ne peuvent évidemment venir en dernière analyse que d'une intelligence qui n'est plus déterminée de l'extérieur, mais qui se détermine elle-même de façon immanente; toute action suppose donc une intention intellectuelle et volontaire. Mais vouloir une fin, c'est en dernière analyse aussi vouloir nécessairement une fin dernière, c'est-à-dire un bien qu'on aime pour soi et pour rien autre et pour lequel on aime tout ce qui n'est que relativement aimable. S. Thomas, *ibid.*, a. 4. Enfin pour un même être intelligent et pour tout ce qu'il fait, il ne peut y avoir qu'une seule fin dernière ou un seul bien infini définitif auquel tout bien particulier est ordonné. *Ibid.*, a. 5, 6. Pour Dieu lui aussi, par conséquent et pour toute son œuvre, il y a, dans un sens que nous expliquerons, une fin dernière absolue et une seule.

3° En fait, tout ce qui existe est fait par Dieu : par conséquent, finalement, tout doit être *pour* Dieu : 1. parce que l'œuvre est naturellement pour l'ouvrier : *dicitur esse suum alicujus quod ad ipsum ordinatur*, tout est le bien de Dieu, c'est-à-dire tout est pour Dieu, S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XXI, a. 1, ad 3um; le principe et la fin ne sont-ils pas identiques naturellement? En tout cas, le premier principe et la fin dernière ne peuvent qu'être identiques : car tous deux sont l'absolu, S. Thomas, *Cont. gentes*, l. III, c. XVII-XIX; 2. parce que tout tend nécessairement au bien infini, source de toute perfection et de tout perfectionnement, S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. VI, a. 2; q. XLIV, a. 4; 3. parce que Dieu ne pourrait créer pour un autre qu'en se subordonnant à lui, car la volonté se subordonne toujours à l'objet de son amour, sauf identité absolue; Dieu ne peut donc créer que par amour pour lui-même, pour le bien infini qu'il est et qu'il communique; en d'autres termes, il ne peut aimer, comme il ne peut connaître toutes choses qu'en lui-même; tout ne lui est aimable ou bon, comme tout ne lui est intelligible ou vrai, qu'en relation essentielle de simple participation avec son être infini. Telle est l'explication dernière des rapports du fini et de l'infini, avec la raison dernière, formelle, intime, qui fait que tout n'est définitivement bon que suivant sa relation à Dieu. Or, ce pourquoi une chose est définitivement bonne, *id cujus gratia aliquid est*, est précisément ce qu'on appelle la fin dernière de cette chose. Tout ce qui est a donc une fin dernière absolue, identique, qui est Dieu. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, c. XVII-XIX; art. CRÉATION, t. III, col. 2088-2089, 2166. On trouvera, *ibid.*, col. 2164-2166, les principaux textes scripturaires et patristiques concernant cette question.

II. NATURE. — Il faut faire ici une distinction générale, dont l'omission a, croyons-nous, engendré bien des confusions d'idées et de terminologie en cette

matière. Tout autre, en effet, est la façon de regarder la même fin pour Dieu et pour la créature.

1° *La fin dernière absolue et Dieu.* — 1. Pour Dieu, il n'y *aucune fin au sens strict*, c'est-à-dire aucune cause finale. En effet, rien en dehors de Dieu ne peut le mouvoir, l'influencer, l'attirer; et en Dieu lui-même tout est identité et infinie simplicité. Donc, pour Dieu, pas de cause finale.

a) Par conséquent, pour lui, pas de *finis operationis* strictement, car toute l'action divine est formellement immanente et ne produit d'abord rien en Dieu lui-même (pas même dans la vie de l'auguste Trinité, voir PROCESSIONS DIVINES); puis lorsque, par une surabondance incompréhensible, cette action infinie, formellement immanente, ou dirigée *de soi* au seul Bien infini, se termine intentionnellement à un bien limité pour l'aimer, le vouloir, le créer *ad extra*, ce ne peut être qu'une direction virtuellement transitive. Formellement, l'action divine n'est jamais *de soi* dirigée *ad extra* pour être la perfection de son patient; jamais, de soi, elle ne tend, comme à son terme propre et spécificateur ou à sa fin, à l'effet qu'elle produit; Dieu n'a pas de relation réelle à la créature; de soi, son action ne regarde que l'infini et en lui le fini. Donc en Dieu, il n'y a pas d'opération formellement transitive, pas de *finis operationis* au sens strict. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XLV, a. 3; *Contra gentes*, l. III, c. XXIII, XXXI; pourtant voir une autre explication, CRÉATION, t. III, col. 2134-2135.

Cependant l'action divine, comme toute autre, doit précontenir déterminément son effet, tout l'ordre actuel; celui-ci est donc le terme prédéterminé que regarde de quelque façon l'action divine, terme auquel elle tend, en un certain sens, qui en ce sens est sa fin. Mais ce sens est réellement impropre et ne sert qu'à exprimer imparfaitement le mystère de cette action formellement toute divine, de principe et d'objet, et cependant apte à se rapporter aussi, par une relation de raison, par surabondance d'infinie vertu, à des objets limités contenus dans l'illimité que Dieu aime.

b) En Dieu, strictement, il y a encore moins de *finis operantis*. Ni au dehors, ni au dedans, il n'est pas de bien qui puisse réellement attirer la volonté divine, réellement la pousser à agir : ni *finis qui* ou bien attirant, ni *finis quo* ou possession du bien qui attire, ni *finis cui* ou personne pour l'amour de qui on est mû à vouloir tel bien. Au dedans de Dieu, en effet, tout est simplicité. Au dehors de Dieu, rien ne lui est bon comme un bien qu'il n'aurait pas et qu'il chercherait; rien ne peut ajouter à sa perfection infinie; *non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam... perfectionem suam... condidit creaturam*, comme dit le concile du Vatican. Que Dieu se décide à créer ou à ne pas créer, rien absolument n'est changé pour lui, l'éternel immuable. Il faut donc écarter absolument de Dieu dans la création toute recherche personnelle quelconque; non, Dieu ne recherche pas plus ce bien créé qu'on appelle sa gloire extrinsèque, que tout autre bien créé, *non ad acquirendam perfectionem*. De sa création, Dieu n'est certainement pas *finis cui*, si on définit celle-ci la personne pour l'amour et l'utilité de qui on fait quelque chose; et il faudra bien y prendre garde en expliquant la formule : Dieu a tout fait pour sa gloire. Cette gloire n'est donc pas pour Dieu *finis operantis qui* ou *quo*, bien à acquérir, Dieu ne pouvant se prendre lui-même comme *finis cui utilitatis*. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XIX, a. 5. Sur ces points, la terminologie, au moins, de plusieurs auteurs est défectueuse.

Néanmoins, il faut se rappeler que, dans toute volition, il y a un bien aimé pour lui-même, raison de l'amour de tous les autres biens secondaires et par conséquent raison des actions quelconques qui ont ceux-ci pour objets. C'est de l'essence des choses et cela doit se vérifier en Dieu. Et c'est encore de l'essence de l'amour qu'il y ait une personne, un autre être ou soi-même, pour qui en dernière analyse on veut les divers biens qu'on aime. Oui, tout cela est en Dieu, mais comme cause ou raison formelle, nullement comme cause finale. Tout ce qui chez nous est distinct, bien aimé, personne aimée, personne aimante et conséquemment ce qui est mutuellement cause et effet, fin et attraction, acte et puissance et actuation, tout cela en Dieu devient simple identité formelle d'acte infini. Le bien unique qu'il aime comme son bien propre et pour lequel il aime tout autre bien, c'est lui-même pour lui-même. Ce bien, il le possède et n'a pas à le chercher. Il ne peut rien lui ajouter. Les biens créés ne lui sont donc aimables que pour ce bien infini, non pas pour ce bien à la façon de moyens nécessaires à l'acquérir, mais à la façon de simples reproductions et communications. Dieu n'aime pas la créature parce qu'elle est bonne, car, avant la volition aimante et productrice de Dieu, la créature n'est rien; mais il l'aime simplement pour qu'elle soit et elle est bonne parce que Dieu l'aime et dans la mesure où il l'aime. Comment Dieu la veut-il et l'aime-t-il? Parce qu'elle est chose, partie, participation de son bien infini et pour cela quelque chose d'aimable, objet capable d'être aimé : il est possible, convenable, digne que Dieu s'aime dans ses images. De fait, Dieu s'aime ainsi, si librement cela lui plaît; et il n'y a pas d'autre *raison* à cette libre détermination. Voir ÉLECTION, t. IV, col. 2240. Pour qui aime-t-il alors cette créature? Pour lui-même évidemment, non pour son utilité, mais pour son amour. Et ainsi la volition divine est totalement expliquée, c'est-à-dire analysée; elle n'a pas d'autre cause, fin ou raison. Voir S. Thomas, *Cont. gentes*, l. I, c. LXXXVI, LXXXVII.

2. Il reste à considérer la *finis operis*. — *a*) L'œuvre divine sera parfaite, ordonnée, et conséquemment avec une fin dernière proportionnée essentiellement à la nature même de cette œuvre. Dieu réalisant cette œuvre devra donc la diriger à cette fin, *finis operis*. Diriger une œuvre à sa fin essentielle, c'est simplement la produire totalement et parfaitement; mais ce n'est pas, par le fait même, tendre soi-même à cette fin. Ceci n'est vrai que dans le cas où l'on agit *ad acquirendam perfectionem*. Mais si l'on produit uniquement *ad communicandam perfectionem*, diriger son œuvre à sa fin propre, c'est lui communiquer successivement toute la perfection qu'on a résolu de lui donner et rien autre; ce n'est pas chercher pour soi cette fin de son œuvre : cela semble très clair; la *finis operis* dans ce cas-là n'est donc pas et ne peut pas être *finis operantis*. Et c'est évidemment le cas de l'œuvre divine.

Dieu pourra donc et il devra diriger toute la création à le connaître et à l'aimer ou à le faire connaître et aimer : *finis operis*; lui-même ne le cherche pas, comme une fin personnelle, *finis operantis*, qu'il poursuivrait : *non ad acquirendam, sed ad communicandam perfectionem condidit*. Et c'est le sens de cette lumineuse formule de saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XIX, a. 5 : *Deus non propter hoc vult hoc*, Dieu ne veut pas une chose, la création même tout entière, à cause d'autre chose, par exemple, à cause de la gloire que cette création doit lui procurer, car la volonté divine, cet article de la Somme le démontre, n'a pas de cause; *sed vult hoc esse propter hoc*, il dirige cependant, en ordre, chaque chose à sa fin, à la participation intégrale, décrétée pour elle, du Bien infini que seul finalement Dieu aime. Une difficulté peut être opposée à ces explications : ne cherche-t-on pas couramment les raisons des œuvres divines, par exemple, de l'incarnation, de l'immaculée conception, etc., et si la volonté divine n'a pas de cause, ne peut-elle donc pas

avoir des raisons, raisons non nécessitantes, mais convenances qui rendent raisonnables ses décisions libres? Si on entend par raison un motif, un bien qui d'une façon quelconque influerait, même sans la nécessiter, sur la volonté divine, cela est impossible, voir Création, col. 2146; *Deus non propter hoc vult hoc.* Mais si ces raisons sont simplement des connexions objectives d'où résulte l'ordre voulu par Dieu et que Dieu veut simultanément de la même façon par amour pour lui-même, il y en a et ce sont elles que cherche la théologie, *Deus vult hoc esse propter hoc.*

Tout ce qui va suivre relativement à la *finis operis divini* ne se rapporte donc plus comme tel à la volition divine elle-même et à son explication, *finis operantis*; mais simplement à la fin à laquelle Dieu dirige son œuvre définitivement et absolument : c'est ici la vraie fin dernière absolue de la création. Nous venons de dire comment Dieu veut cette fin dernière en voulant sa création; nous allons expliquer quelle est cette fin dernière.

b) La fin dernière absolue de la création, c'est Dieu. — Pour bien le concevoir, remettons-nous en présence de la volition divine. Dieu l'infini s'aime nécessairement lui seul; il peut s'aimer aussi dans ses images, mais sans que cela introduise le moindre changement dans sa volition éternelle : qu'il aime ou n'aime pas les créatures, telles ou telles créatures, cela ne le touche pas. C'est par pur bon plaisir qu'il choisit de s'aimer en telle création ou de vouloir et d'aimer tel degré de communication divine. Voir Création, col. 2144-2150. Pouvait-il cependant vouloir un ordre immobile et statique de substances sans activités, sans tendances aucunes et donc sans finalité? Peut-être cela répugne-t-il métaphysiquement et faut-il entendre l'adage : *agere sequitur esse*, en ce sens absolu que tout acte quidditatif est aussi opératif ou capable non seulement d'être, mais aussi de se communiquer. En tout cas, en fait, Dieu a voulu un ordre dynamique et pour autant que des êtres intelligents étaient nécessaires à la création, cet ordre était nécessaire. Voir plus loin.

Dans l'ordre dynamique lui-même, Dieu pourrait établir d'un coup tous les êtres de cet ordre en possession de leur fin dernière, et il n'aurait plus dès lors qu'à les y conserver sans avoir à les y diriger. Mais cela encore semble moins convenable que l'ordre où Dieu, par leurs influences mutuelles, leur coopération nécessaire ou libre et sous sa direction, réalise successivement la perfection divine qu'il a décrétée pour le monde, à laquelle par conséquent il dirige celui-ci pendant tout le temps qu'il est *in fieri, in via.*

Si nous considérons alors chaque créature en particulier, Dieu met en elle une tendance nécessaire à agir pour se conserver et pour se développer, c'est-à-dire pour atteindre sa fin ou la perfection totale dont elle est capable abstraitement, concrètement, cette perfection totale dans le degré déterminé par la volonté divine. Car tout vient de Dieu, la fin comme le commencement; et ainsi tendre à sa perfection, c'est nécessairement, pour toute créature, tendre à Dieu, car toute perfection est quelque chose de donné par Dieu et quelque chose de Dieu. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. VI, a. 2; q. XLIV, a. 4; *Cont. gentes*, l. III, c. XVIII, XIX. C'est la belle théorie scolastique : *omnis creatura intendit assimilari Deo.* Et il n'y a pas de vue générale plus profonde et plus formelle que celle-là sur la fin dernière absolue de la création et sur la façon dont cette fin est en Dieu : Dieu par amour veut se communiquer ou répandre sa perfection en tel degré, pour l'ensemble et pour les détails; il le réalise et de son côté c'est tout; la créature tend vers Dieu pour en recevoir ce degré de perfection propre à chacune, d'où résulte la perfection de l'ordre universel : c'est la *finis operis ad quem Deus omnia dirigit.*

c) La fin dernière absolue de la création, c'est la gloire de Dieu. — Ceci est de foi catholique définie. Voir Création, col. 2184, 2191. D'une façon plus concrète, il nous faut entrer dans une nouvelle série de considérations. Dieu réalise les communications et les assimilations, dont nous venons de parler, avec ordre. Il faut déterminer cet ordre, pour déterminer *la fin dernière concrète et en ce sens matérielle* de la création.

Très probablement, d'abord, il faut exclure la convenance divine d'une création purement matérielle; un monde matériel ne semble possible que subordonné à un monde spirituel. A quoi bon des êtres sans conscience de leur propre perfection et sans connaissance de Dieu leur créateur? Voir Création, col. 2168. Dieu se devait donc de réaliser cette perfection d'êtres capables de le connaître et de l'aimer et ainsi de le posséder personnellement à jamais. Les créatures matérielles ne tendent à posséder Dieu que dans ses participations créées. S. Thomas, *Cont. gentes*, l. III, c. XXII, XXIV. Mais les créatures intelligentes tendent à posséder Dieu directement et personnellement en quelque degré. *Ibid.*, c. XXV. Et donc il faudra distinguer deux parties dans la création : les créatures qui passent un instant et puis disparaissent à jamais, qui ne sont par conséquent pas essentielles à l'ordre universel et qui sont dès lors *propter alia provisæ*; et puis les créatures qui dureront éternellement, qui nécessairement font partie de l'ordre universel, qui sont donc *propter se provisæ*. S. Thomas, *Quæst. disp., De veritate*, q. V, a. 4. Pour ramener tout à l'ordre et à l'unité, les premières devront être uniquement pour les secondes, pour les aider à réaliser cet ordre essentiel des perfections éternelles, cette perfection suprême, sommet de la création : Dieu possédé, connu, aimé. Elles le feront soit d'une façon éloignée et matérielle en servant à la vie corporelle de l'homme, soit d'une façon directe et plus formelle en manifestant leur créateur à celui-ci, être intellectuel, capable d'acquérir des idées abstraites.

La participation suprême, sommet auquel tout doit conduire et conduit, c'est Dieu possédé par la connaissance et l'amour; c'est la *finis operis* de la création. Or telle est la gloire de Dieu. En effet, glorifier Dieu, le louer, le chanter, suppose toujours dans l'intelligence une connaissance des excellences divines et dans la volonté une complaisance joyeuse à la vue de ces excellences; glorifier, c'est en principe connaître et aimer et, conséquemment à cet amour qui veut Dieu à sa place première, unique, divine, lui rendre tous les hommages dus : hommages personnels d'admiration, de vénération jusqu'à l'adoration et de reconnaissance ou hommages publics de proclamation de toutes ces excellences et de tous ces actes.

Toute la création tend donc bien finalement, définitivement, absolument à la gloire de Dieu, en donnant à ce mot le sens plénier expliqué. D'ailleurs, Dieu ordonne tout à cette fin, non pas parce que ce serait le seul bien divin que Dieu pourrait *chercher* (*finis operantis*); mais parce que c'est la participation suprême à laquelle tout est dirigé (*finis operis, vult hoc esse propter hoc*). Il n'y a dès lors aucune objection à résoudre sur l'égoïsme « nécessaire » de Dieu. Dieu n'est pas égoïste, car il ne cherche rien. Au contraire, Dieu est pur amour, car il ne crée absolument que pour répandre, donner, communiquer ses divines richesses qu'il aurait pu garder en lui. C'est le Bien infini, lui-même, qu'il aime en toute effusion créée : c'est évident et c'est l'ordre absolu de la justice et de l'amour. Mais qu'il daigne du même amour infini s'aimer et nous aimer en lui, Dieu, c'est une bonté infiniment gratuite et infiniment pure ou désintéressée. Les théories et objections de Moshem, Descartes, Bayle, Kant,

Wegscheider, Hermes, P. Janet, sur ce sujet ne sont que de l'anthropomorphisme. Voir C. Mazzella, *De Deo creante*, n. 177, p. 121; art. Création, col. 2163-2164, avec textes scripturaires et patristiques, col. 2167-2168.

d) La fin dernière absolue de la création, c'est la gloire de Dieu extrinsèque et formelle. — On connaît le sens de ces mots. Voir Création, *ibid.* Or tout dans la création, toute gloire extrinsèque objective, est essentiellement ordonné à cette communication suprême : Dieu connu, aimé, glorifié; c'est la gloire formelle. Donc tout va à la gloire formelle extrinsèque de Dieu.

Un exemple qui sera en même temps l'explication d'une difficulté mettra cette doctrine en lumière. La gloire formelle divine : vénérer, aimer et en partie connaître Dieu, est au libre pouvoir de la créature intelligente, du moins en fait. Dieu aurait pu créer, il est vrai, les hommes et les anges *in statu termini*, dans son nécessaire et immobile amour. Il ne l'a pas choisi dans notre ordre, pour beaucoup de bonnes raisons, esquissées déjà à l'art. Enfer, col. 117, et qui seront développées aux art. Liberté et Prédestination. Et les anges, voir Anges, t. I, col. 1202 sq., 1223, 1237 sq., et les hommes, voir Homme, ont donc été créés *in statu viæ*, dans un état d'épreuve ou de liberté par rapport à la fin dernière concrète elle-même.

Qu'arrive-t-il donc pour les malheureux qui se damnent, qui librement refusent d'aimer, de glorifier, de prendre et de posséder Dieu comme le bien, leur bien infini suprême? Échappent-ils, eux, à la fin dernière absolue universelle de la création qui est la gloire divine formelle? C'est impossible; si c'est une fin absolue et universelle, rien n'y peut échapper et tout y est ramené pour que tout soit dans l'ordre. Seulement nous avons distingué plus haut les créatures *propter se provisæ*, ce sont celles qui constituent la fin dernière concrète elle-même, et les créatures *propter alia provisæ*, ce sont celles qui servent les premières à atteindre la même fin. Or il ne faut pas hésiter avec saint Thomas, *Quæst. disp., De veritate*, q. V, a. 7, à ranger tous les damnés dans cette seconde catégorie. Ils n'ont pas voulu de la participation personnelle formelle à la fin dernière universelle; pour être ramenés à l'ordre, ils ne peuvent plus être que des instruments, comme les astres, les animaux, etc., de cette participation dans les autres. Et c'est ce qu'on exprime quand on dit que, sortis de l'ordre de l'amour, ils sont tombés dans l'ordre de la justice. Voir Enfer, col. 115-117. C'est le *omnia propter electos*, non de saint Paul, car II Tim., II, 10 signifie autre chose, mais de la tradition, ou, de saint Paul, du moins implicitement, le *omnia cooperantur in bonum...*, τοῖς κλητοῖς οὖσιν, Rom., VIII, 28, et le *omnia propter vos* de I Cor., III, 23.

Dieu aurait-il pu vouloir un ordre où toutes les créatures libres se seraient damnées? D'après ce que nous venons de dire, c'est la même question que celle-ci : Dieu pouvait-il créer un monde totalement irrationnel? Nous avons dit que cela ne convenait pas à sa sagesse. La présente hypothèse conviendrait évidemment moins encore à sa bonté et à son amour.

e) Fin naturelle et surnaturelle. — Cette perfection suprême de connaissance et d'amour, sommet et fin dernière, *finis operis*, de la création, peut être naturelle ou surnaturelle.

Elle peut être naturelle : c'est théologiquement certain, comme l'est la possibilité de l'état de nature pure. La nature de l'état de terme ou de fin dernière dans l'ordre naturel est la fixité dans la félicité ou dans la damnation, suivant le choix libre de la vertu ou du péché; il n'y a pas de péché philosophique, en effet, mais dans tout ordre le péché est essentiellement théologique : choix ou rejet de Dieu lui-même, l'unique fin dernière concrète en n'importe quel ordre.

La fin dernière peut être surnaturelle; elle l'est en fait. Cela sera prouvé ailleurs. Voir Grâce. La perfection suprême surnaturelle, fin de notre création, est donc : Dieu donné en vision intuitive et en pur amour glorifiant et béatifié corrélatif. Mais tout cet exposé n'apparaît-il pas ici comme inconsistant, croulant par sa base? L'union hypostatique, ou Dieu substantiellement possédé en unité de personne, n'est-elle pas une participation divine supérieure à la vision intuitive elle-même? Et ne devrait-elle pas être par conséquent la fin de la création? Nullement. L'union hypostatique et la vision intuitive sont dans des ordres totalement différents : la première est la communication divine suprême dans l'ordre quidditatif et statique; la seconde est la communication divine suprême dans l'ordre opératif, dynamique, dans l'ordre du perfectionnement intrinsèque et formel des natures, donc dans l'ordre de la finalité. L'humanité du Christ elle-même n'aurait pas atteint sa fin dernière si elle n'avait reçu cette divinisation intrinsèque formelle de la grâce, de la vision et de la charité.

Cependant ces deux ordres de l'union hypostatique et de la divinisation formelle des natures créées, totalement différents, ne sont pas séparés. L'Homme-Dieu doit nécessairement être la tête de toute la création surnaturelle, de toute la création non seulement comme Dieu, mais aussi comme homme; la tête, c'est-à-dire la cause exemplaire d'inépuisable richesse, la cause efficiente distributrice et méritoire s'il le faut, enfin la cause finale. En fait, c'est bien ainsi que tout vient du Christ de quelque façon, tout est régi par le Christ, tout va au Christ. Le texte cité : *omnia propter vos*, I Cor., III, 23, ajoute *vos autem Christi.* Mais il faut conclure : *Christus autem Dei*; car le Christ, comme homme, bien que fin de toute la création, n'en peut être la fin dernière absolue; celle-ci, c'est Dieu seul, le Dieu unique et infini qu'adore, aime, possède, glorifie avec toute la création, plus que toute la création et au nom de toute la création, l'humanité déifiée de Jésus-Christ. Voir Mgr Gay, *Vie et vertus chrétiennes*, t. I, p. 20-32, 64-68; F. Anizan, *En lui*, 2e édit., Paris, 1913, c. I, XV.

f) Fin et voie. — C'est évidemment en fonction de la notion de fin dernière que doit s'établir et s'analyser la notion d'état de voie, par opposition à l'état de terme. L'état de voie, c'est précisément l'état de tendance à sa perfection, ou à sa « finition » (*per-fectio*) ou à sa fin; un état d'ébauche, de croissance, d'enfance. L'état de terme, c'est la fixité dans la vie parfaite, pleinement développée, finie, c'est-à-dire dans la fin dernière. On étudiera ailleurs la constitution et les rapports de ces deux états. Voir Liberté.

2° *La fin dernière absolue et les créatures.* — Dieu considère et veut la fin dernière de la création, non pas *finis operantis* ou fin cherchée par lui, mais *finis operis*, fin essentielle à laquelle il dirige son œuvre en lui donnant les tendances connaturelles proportionnées. Ce sont ces tendances ou la façon pour les créatures d'aller à leur fin dernière, que nous devons maintenant considérer en elles-mêmes. Sans nous arrêter à toutes les analyses abstraites qui ont été esquissées plus haut et qu'il serait facile de transposer à ce nouveau point de vue, nous prendrons concrètement la distinction des créatures irrationnelles *propter alia provisæ* et des créatures intellectuelles *propter se provisæ.*

1. *Le monde irrationnel.* — Il faut distinguer dans ce monde deux espèces de finalité, toutes deux essentielles, toutes deux ayant une fin dernière : une finalité intrinsèque ou immanente et une finalité extrinsèque. — *a) Finalité intrinsèque.* — Chaque être est dirigé à une fin propre, individuelle, proportionnée à sa

propre essence, c'est-à-dire à sa nature. La « nature », au sens technique du mot, est précisément ce principe substantiel premier et intrinsèque d'agir *ad finem*, soit par la tendance, soit par le repos dans la possession. Aristote, *Physic.*, l. II, c. I. Cf. A. Mansion, *La notion de nature dans la physique aristotélicienne*, dans les *Annales de l'Institut supérieur de philosophie*, 1912, t. I; D. Mercier, *Ontologie*, 5e édit., Louvain, 1910, p. 460-487.

Cette fin propre, individuelle de chaque être de la nature, c'est sa perfection intégrale possible, à conserver ou à développer dans la mesure où il en est susceptible. Cette mesure de développement est évidemment bien diverse dans un minéral, un végétal, un animal, un homme, un ange. Mais toujours un être parvenu à sa fin, ou un être fini, parfait (*per-fectum*, τέλειον) sont synonymes. Aristote le constatait déjà : τέλειον δέ, τὸ ἔχον τέλος. *Metaphys.*, l. IV, 24. Cf. Mercier, *op. cit.*, p. 521-524.

Et c'est ainsi, c'est par ce finalisme immanent de tous les êtres de la nature, que tout va à Dieu, en allant à la participation complète de Dieu, possible à chacun; pour la création matérielle, en allant aux biens créés que Dieu distribue et fait acquérir par chaque individu de cette création. C'est de cette tendance à un état cosmique parfait qu'il faut entendre le beau texte de saint Paul, Rom., VIII, 19-22, *omnis creatura ingemiscit*.

Cette thèse de la finalité intrinsèque de la nature est fondamentale dans la cosmologie et la biologie scolastiques, et essentiellement opposée au mécanisme matérialiste comme au mécanisme spiritualiste ou finalisme occasionaliste (Descartes, Leibniz, etc.). Sa démonstration a été esquissée pour la biologie à l'art. CAUSE, t. II, col. 2017-2019, 2036. Voir D. Nys, *Cosmologie*, 2e édit., Louvain, 1906, p. 469-485; D. Mercier, *op. cit.*, p. 509-521; A. Farges, *L'idée de Dieu*, 4e édit., Paris, 1900, p. 125-190; E. Hugon, *Cursus philosophiæ thomisticæ*, Paris, 1908, t. VI, p. 193-205; E. Thamiry, *Les deux aspects de l'immanence*, 2e édit., Paris, 1908, c. I, II.

b) *Finalité extrinsèque.* — La création matérielle ne pouvant atteindre par elle-même la perfection suprême, but concret nécessaire de la création, c'est-à-dire la gloire formelle de Dieu, a une deuxième fin essentielle : servir les êtres qui atteignent cette gloire formelle. C'est la finalité de la subordination essentielle des ordres inférieurs aux ordres supérieurs. Ainsi les forces physico-chimiques sont subjuguées et pliées à sa fin propre par la vie, la vie végétative par la vie sensitive, l'animalité par l'âme spirituelle; ainsi concrètement les végétaux se servent des éléments minéraux, les animaux des végétaux, l'homme de toute créature matérielle, non seulement de fait, mais de plein droit. Sans cruauté inutile, mais aussi sans ridicule apitoiement, l'homme a donc le droit pour son utilité de faire souffrir les animaux, de les tuer, c'est-à-dire de les priver de la perfection et de la fin individuelle à laquelle ils tendent. Et c'est ainsi que l'homme est le roi de la création sensible et en un sens sa fin dernière.

Mais l'homme lui-même étant pour Dieu, de nouveau à un autre point de vue, tout va à Dieu, à le faire connaître, aimer, glorifier par l'homme, roi et prêtre du cosmos. Voir HOMME. Rappelons seulement, contre Origène, que tout cet ordre n'est pas un ordre accidentel, comme si le monde corporel n'existait que pour être la prison des esprits déchus, mais un ordre essentiel fondé sur la nature substantielle elle-même de l'homme. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, Is, q. LXVII, a. 2; ENFER, col. 57 sq.; ORIGÉNISME.

C'est un ordre admirablement beau, mis en lumière par les philosophes, voir Aristote, *Physic.*, l. II, avec le commentaire de saint Thomas; Cicéron, *De natura deorum*, l. II; Fénelon, *De l'existence et des attributs de Dieu*, part. II; P. Janet, *Traité des causes finales*, l. I, c. I-V; A. Farges, *loc. cit.*; Mercier, *op. cit.*, p. 574-580; analysé par les savants, par exemple, dans ces excellentes et toutes récentes études de L. Murat, *L'idée de Dieu dans les sciences contemporaines*, 2 vol., Paris, 1911, 1912; d'Élie de Cyon, *L'oreille*, Paris, 1911; de J.-H. Fabre, *Souvenirs entomologiques*, 10 vol.; chanté enfin par les poètes et mieux encore par les âmes religieuses. Voir de beaux développements patristiques dans Mgr Landriot, *Le Christ de la tradition*, t. I, conf. I, II; t. II, appendice; Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, c. IV; Faber, *Le saint sacrement*, l. I, sect. I, III; l. III, sect. II, IV; *Bethléem*, part. II, c. VI; Mgr Gay, *Vie et vertus, la foi, passim.*

2. *Le monde spirituel.* — Dieu dirige tout à une fin dernière; il y pousse tout. Il a le plan de l'ordre universel qui résulte de cette universelle direction et poussée. Ce plan, avec son exécution si on veut, c'est la providence; cette poussée universelle à la fin, c'est la loi éternelle. L'homme aussi doit tendre, être poussé à la fin dernière, être dirigé par la providence, participer à la loi éternelle; mais évidemment d'une façon proportionnée à sa nature. Quelle est cette façon spéciale? D'un mot, c'est la loi morale, l'obligation morale. L'attitude de l'homme en face de sa fin dernière, sa façon d'y tendre, c'est l'obligation imposée à sa liberté.

a) *Moralité et fin dernière.* — *a.* La question des relations de la moralité avec la fin dernière soit abstraite, soit concrète, c'est-à-dire avec le bien et le bonheur infinis, avec Dieu à connaître, aimer, posséder, glorifier, est capitale dans la controverse moderne; kantisme, pragmatisme, sociologisme, immanentisme : tout système de « morale indépendante » ou d'autonomie pose, en effet, fondamentalement l'homme comme une fin en soi, sans fin dernière divine obligatoirement imposée. Voir Aug. Valensin, *Criticisme kantien*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, 1910, t. I, col. 742-749, 755-760; G. Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, Paris, 1909; A.-D. Sertillanges, *Les sources de la croyance en Dieu*, c. VII, p. 239-293; L. Ollé-Laprune, *Le prix de la vie*, 12e édit., Paris, 1904; A. de Poulpiquet, *L'objet intégral de l'apologétique*, Paris, 1912, part. II, c. II, p. 343-375; A. Farges, *La liberté et le devoir*, Paris, 1902, p. 346-518. Appuyées, au contraire, sur la raison évidente et sur la foi, la théologie et la philosophie catholiques affirment que, pour quiconque ne veut pas se payer de mots, il n'y a pas de véritable morale, de véritable obligation pour notre liberté, s'il n'y a pas de fin dernière absolue

b. Quelques-uns, il est vrai, prétendent d'abord pouvoir analyser la moralité, la distinction entre le bien et le mal, sans recourir à la fin dernière. Voir Cathrein, *Philosophia moralis*, 7e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1911, n. 100 sq., p. 74 sq., surtout thes. XIII, p. 91 sq. Cette position nous semble très inconsistante : la nature des essences, quelles qu'elles soient, est fondement de relations de convenances intrinsèques physiques; mais il n'y a pas d'ordre vraiment moral sans obligation absolue pour la liberté et, de l'avis à peu près unanime et pour nous absolument certain, l'obligation, unique fondement de toutes les autres, c'est celle de Dieu, fin dernière. Voir V. Cathrein lui-même, *op. cit.*, n. 211 sq., p. 155 sq.; L. Billot, *Disquisitio de natura peccati*, 3e édit., Rome, 1911, c. I, v. 1-4.

c. On n'est pas d'accord, il est vrai encore, pour préciser sous quel aspect formel l'obligation morale descend de Dieu sur la liberté créée : est-ce de Dieu créateur et moteur universel, de Dieu législateur imposant sa loi, de Dieu essence, type de toutes les essences physiques et morales, de Dieu bonté infinie et fin dernière nécessaire de toute tendance créée? Il y a là peut-être plusieurs questions de mots. En distinguant avec soin la question de la route à suivre et la question de la raison obligatoire de suivre telle route, c'est-à-dire du terme nécessaire de cette route, il semble qu'on pourrait donner cette solution, qui met chaque chose à sa place : l'essence divine, ce qu'on appelle abstraitement la nature des choses, est la source dernière de toutes les essences physiques et morales; l'intelligence divine précise formellement ces essences, les essences morales, dans ce qui est le premier élément de la loi éternelle, *ordinatio rationis;* la volonté divine réalise ces essences, suivant leur nature, en les créant ou en les imposant par une promulgation décisive, *promulgata*. Mais dans ces essences morales, venues de l'être fondamentalement, de l'intelligence exemplairement, de la volonté créatrice et législatrice de Dieu formellement, se trouve toujours pour l'homme ce rapport fondamental à Dieu bien infini, fin dernière de tout, de toute action libre de l'homme; en sorte que dans cet agir libre ou moral, l'homme essentiellement et précisément, de par la nature des choses, réalisée en obligation absolue seulement par la volonté divine, n'est qu'un être fait pour connaître, aimer, ainsi posséder et glorifier Dieu dans le service d'ici-bas et dans la vie éternelle finalement. Voir Billot, *loc. cit.*; M.-S. Gillet, *Les jugements de valeur et la conception théologique de la morale*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, juillet 1912, p. 433-465; S. Thomas, *Cont. gentes*, l. III, c. CXV.

d. Toute cette question est enfin diversement traitée, suivant qu'elle est posée à un point de vue analytique ou à un point de vue synthétique. Analytiquement, plusieurs essaient de remonter et de l'obligation et de la moralité, prises comme faits d'expérience, à Dieu, fin dernière postulée par cette expérience. Voir L. Ollé-Laprune, *Le prix de la vie*, 12e édit., Paris, 1904, c. X-XVI, p. 103-205; A.-D. Sertillanges, *Les sources de la croyance en Dieu*, Paris, 1908, c. VII, p. 239-293; A. Farges, *L'idée de Dieu*, 4e édit., Paris, 1900, p. 216-221, etc.; cf. DIEU, t. IV, col. 917-918, où l'on cite parmi les théologiens Hontheim et Schiffini; y ajouter B. Bœdder, *Theologia naturalis*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1911; R. Garrigou-Lagrange, art. *Dieu*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, 1910, t. I, col. 1061-1063. Mais la difficulté est ici précisément dans la question préalable d'établir les faits invoqués : moralité, obligation, en voie purement analytique, c'est-à-dire sans supposer aucunement Dieu. Les prendre comme opinion reçue, c'est transformer cet argument en argument *ad hominem*, plutôt dangereux s'il n'a pas de valeur absolue. Voir *Ami du clergé*, 1905, p. 249-252. Pour beaucoup, en effet, et c'est notre avis, la voie analytique indiquée est impossible : pas de fait moral, d'obligation vraie sans Dieu présupposé. Voir Billot, *De Deo uno et trino*, thes. IV, n. 6; *Ami du clergé*, 1904, p. 598 sq.; J. Halleux, *A propos d'un livre sur l'existence de Dieu*, dans la *Revue néo-scolastique*, 1907, p. 28-36; N. Balthasar, *Le problème de Dieu d'après la philosophie nouvelle*, *ibid.*, 1908, p. 96-99. Essayer de ramener ces arguments à la métaphysique finaliste de la puissance ordonnée à l'acte, voir Garrigou-Lagrange, *loc. cit.*, nous semble insuffisant pour passer de l'ordre physique à l'ordre de l'obligation morale; c'est de plus une pétition de principe : la liberté est-elle une puissance faite pour le devoir et telle fin dernière, c'est la question. Enfin ramener le tout à la métaphysique de la contingence et de l'imparfait causé par le parfait est légitime; mais il ne s'agit plus alors d'obligation morale comme telle, car celle-ci n'a pas encore été démontrée; il s'agit simplement d'être humain ayant telles impressions accusant en lui de l'imperfection. Évidemment toutes ces discussions prennent une allure spéciale lorsque les faits en question sont intégrés dans un système ou même dans une méthode d'immanence. Voir IMMANENCE.

e. Le point de vue synthétique semble donc le seul légitime dans cette question. C'est celui de la théologie morale fondamentale. Que ce traité, *De fine ultimo*, soit fondamental pour toute la morale, tous l'accordent. Cependant la plupart des théologiens moralistes supposent ce fondement établi ailleurs en éthique naturelle ou en théologie dogmatique dans les traités *De Deo elevante*, *De novissimis*, etc. Voir Konings, Ærtnys, d'Annibale, Bucceroni, Marc, Génicot, Haine, Gury, Bonal, Lehmkuhl. Avec le VIe congrès de l'*Alliance des grands séminaires*, Paris, 1911, rapport sur la théologie morale par M. Parpaillon, *Compte rendu*, p. 135-137, et vœux du congrès, p. 152, nous croyons cette méthode imparfaite. L'éthique traite, en effet, de la fin dernière à un point de vue purement philosophique et la théologie dogmatique la considère en soi, alors qu'il s'agit de l'étudier théologiquement dans ses rapports avec l'action morale des hommes. On ferait donc mieux, semble-t-il, de suivre ici saint Thomas, *Sum. theol.*, Is IIe, q. I-V, avec ses anciens commentateurs Cajetan, Billuart, etc.; Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis*, 2e édit., Bruges, 1890, p. 141-165; Ad. Tanquerey, *Synopsis theologiæ moralis*, 3e édit., Paris, 1908, t. II; J. Didiot, *Cours de théologie, Morale surnaturelle fondamentale*, Paris, 1896, c. I, p. 23-89; E. Janvier, *Exposition de la morale catholique*, Paris, 1903, t. I, Ire et IIe conférences.

b) *Intention ou amour de la fin dernière absolue.* — La première obligation fondamentale, source et essence de toutes les autres, pour la créature intellectuelle, est d'aller à Dieu, sa fin dernière, pour le connaître, l'aimer, le posséder, le glorifier, suivant le degré déterminé par lui-même, c'est-à-dire suivant les capacités d'agir mises par lui dans cette créature. Aller à Dieu, c'est déjà l'aimer; on va à lui pour l'aimer éternellement; on peut aimer de diverses manières; comment faut-il aimer la fin dernière?

a. Nous pouvons aimer Dieu notre fin dernière comme notre bien à nous, comme un bien en soi aimable, enfin comme le bien en soi aimable et aimable par-dessus tout, par-dessus nous-mêmes. Voir CHARITÉ, t. II, col. 2217-2225; ESPÉRANCE, col. 620-626. Supposant légitime l'amour d'espérance, voir plus loin, est-il suffisant pour remplir l'obligation de tendre à notre fin dernière?

Il est d'abord insuffisant pour l'ordre absolu et complet. Dieu est, en effet, aimable en lui-même pour lui-même et plus que tout au monde. L'ordre ne sera donc parfait, absolu, dans l'ordre de nos amours comme dans l'ordre ontologique, que lorsque Dieu sera à la première place, qui est sa place. Y a-t-il donc obligation d'aimer notre fin dernière de cet amour désintéressé qui est la charité parfaite? Et ne suffit-il pas de la poursuivre par amour pour nous-mêmes? Dans l'état de terme où tout sera parfait, définitivement ordonné, cela ne suffira pas. Mais dans l'état de voie, de vie terrestre, qu'en est-il?

Il faut envisager deux hypothèses : l'hypothèse de Dieu créant lui-même dans l'âme l'ordre parfait, définitivement nécessaire pour être établi dans la fin dernière, et l'hypothèse de la créature devant réaliser ce même ordre par elle-même, *ex opere operantis*. Dans la première hypothèse, l'ordre ne sera réalisé que *habitu* ou dans des dispositions habituelles, non pas *actu*, ou dans l'action libre elle-même. Mais ceci ne semble possible que dans un état surnaturel où l'ordre parfait consiste essentiellement dans des *habitus* de grâce et de vertus infuses, Dieu pouvant alors

infuser ces grâces et ces vertus, s'il le veut bien, par exemple, au moyen de sacrements *ex opere operato*, dans toute âme vide des oppositions à sa grâce. Voir ATTRITION, t. I, col. 2244-2249. Dans la deuxième hypothèse, l'amour parfait désintéressé de la fin dernière est absolument nécessaire de nécessité de moyen. Voir CHARITÉ, col. 2251; CONTRITION, t. III, col. 1684-1686.

Dans la première hypothèse elle-même, en laissant de côté les enfants morts avant l'usage de leur raison et les adultes qui mourraient de suite après une justification sacramentelle, sera-t-il loisible aux hommes, dans le cours ordinaire de leur vie, de ne jamais s'élever jusqu'à cet acte d'amour désintéressé qui seul nous met totalement dans l'ordre moral en nous subordonnant à Dieu, notre fin dernière? Cela ne leur est pas loisible, car il y a un précepte d'aimer Dieu pour lui-même imposé à tous. Voir CHARITÉ, col. 2252-2256, 2246-2250.

Telle est la meilleure et la plus radicale réponse à l'objection d'égoïsme, d'utilitarisme, etc., tant de fois ressassée contre la morale catholique. Voir d'autres explications, ESPÉRANCE, col. 672-675.

b. Nous avons répété jusqu'ici que notre fin dernière est de posséder Dieu, ou de participer à cette perfection suprême communiquée au monde par Dieu : Dieu vu, aimé, possédé. Et cela est précisément la gloire de Dieu. Posséder Dieu, en effet, c'est le connaître, c'est-à-dire le voir en vérité comme le bien infini, le premier aimable, le seul aimable même en un sens, pour qui seul toute la création est définitivement aimable. Posséder Dieu, c'est l'aimer, c'est-à-dire c'est acquiescer de la volonté à cette vision de l'être infiniment aimable, en s'y complaisant et s'y reposant définitivement, mais d'un acquiescement, d'une complaisance, d'un repos qui emportent en un élan immense tout ce que la volonté a de force et d'énergie. Et c'est ensuite laisser librement, dans le même élan, se presser dans le cœur et la volonté ces flots d'actes d'adoration, d'admiration, de vénération, de louange uniques, réclamés par l'infini aimé. Ainsi Dieu est glorifié parfaitement; ainsi la fin dernière absolue de l'homme et de toute la création est atteinte.

c) Fin dernière et moyens. — Les moyens qui nous conduisent à la fin dernière sont, d'une façon prochaine et formelle, nos actes (dans l'ordre surnaturel élevés par la grâce) et, d'une façon matérielle et éloignée, les multiples biens de la création, objets de ces actes.

a. Tout est pour la fin dernière; tout doit donc être volontairement rapporté par l'agent libre à cette fin dernière. Est bon ce qui nous conduit à la fin dernière et rien que cela; est bon, et lui seul, l'usage des créatures, quelles qu'elles soient, naturelles ou surnaturelles, qui, par celles-ci, comme par des moyens, conduit à la fin dernière. Voir un saisissant exposé de cette vérité dans J. Tissot, *La vie intérieure simplifiée*, 9e édit., Paris, 1903, part. I, l. I, c. VI-X, p. 60-89.

Cependant il est légitime et licite de tendre à sa fin dernière par un amour intéressé; il n'est donc pas nécessaire, il n'est pas possible, d'y tendre toujours par pur amour de charité. Voir ESPÉRANCE, col. 648-676; BAIUS, t. II, col. 83 sq., 90-92; QUIÉTISME. On peut ainsi rendre à Dieu ces devoirs essentiels d'adoration, de vénération, de culte, de glorification pour des motifs inférieurs à la charité, par religion, par obéissance, par crainte, etc. Et cela suffit pour qu'ils soient remplis, bien que d'une façon imparfaite et possible seulement *in statu viæ*. Faut-il pourtant de temps en temps, et d'abord au principe de sa vie morale, diriger celle-ci toute entière, du moins virtuellement, à Dieu par charité? Voir CHARITÉ, t. II, col. 2253-2255.

Faut-il même, sous peine de péché, rapporter explicitement, par charité ou autrement, tous ses actes à la fin dernière? Non; un rapport implicite suffit, comme le démontrent tous les moralistes en traitant des éléments de la moralité de l'acte libre. Du moins, pour le mérite surnaturel, cela est-il requis ou faut-il une intention surnaturelle actuelle à tout acte méritoire? Non encore; une intention virtuelle, qui de nouveau peut-être explicite ou implicite, suffit, intention probablement de charité, Voir CHARITÉ, col. 2246-2250; MÉRITE.

b. Sont bons tous les moyens qui, diversement employés, conduisent à la fin dernière, c'est-à-dire qui y conduisent de par leur nature ou du moins de par leurs aptitudes, et non de par la seule intention de l'agent : la fin, en effet, ne justifie pas les moyens; une chose intrinsèquement mauvaise reste telle et donc défendue, quelles que soient mes intentions. Voir G. Goyau, *Fin justifie les moyens*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. II, col. 10-17.

Parmi les moyens aptes à conduire à la fin, il faut distinguer les moyens de *précepte* et les moyens de *conseil*. En effet, certaines routes peuvent être nécessaires pour arriver à un but; et d'autres peuvent être non nécessaires, mais plus faciles, plus utiles, plus sûres, etc., et dès lors simplement conseillées; il n'y a pas d'obligation à prendre le parti le plus sûr en général, ni même à prendre un moyen dont la nécessité est vraiment douteuse. Comme le précepte cependant, le conseil tire toute sa moralité ou sa bonté morale de sa relation à la fin dernière, bien que relation non nécessaire. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CVIII, a. 4; ASCÉTIQUE, t. I, col. 2037-2041; CONSEILS, t. III, col. 1176-1182; A. Hamon, *Ascétisme*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. I, col. 296-300. Cette question des rapports de la fin dernière et de la perfection avec les conseils et les préceptes a été très obscurcie par le protestantisme et le jansénisme. Voir PERFECTION; Denifle, *Luther et le luthéranisme*, trad. Paquier, Paris, 1911, t. I.

c. Tout ce qui est moralement bon l'est par sa relation à la fin dernière; par conséquent aussi tout ce qui est moralement mauvais est tel parce que opposé à l'ordre de la fin dernière. Cependant il faut se garder des exagérations luthériennes, baianistes et jansénistes et ne pas transformer tout péché en péché mortel. Est péché mortel l'acte qui détruit l'ordre à la fin dernière obligatoire, en ordonnant l'homme à une autre fin dernière que Dieu. Est péché véniel l'acte qui ne va pas à la fin dernière obligatoire, lorsque tout doit y aller et qui cependant laisse intacte la volonté habituelle de cette fin obligatoire. Enfin est imperfection le refus d'une invitation positive, mais nullement imposée, *ad melius*. Voir IMPERFECTION, PÉCHÉ.

d. Telles sont les relations abstraites des moyens et de la fin. Concrètement, l'homme *en tous ses actes tend-il nécessairement à une fin dernière?* Pour saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. I, a.6; q. VIII, oui sans aucun doute. Voir le *Commentaire littéral* du P. Pègues, Paris, 1911, t. VI. Toute volition est volition du bien complet, adéquat de la volonté, du bien aimé pour soi, c'est-à-dire de la fin dernière, ou volition d'un bien imparfait, inadéquat et dès lors non aimé pour soi, mais aimé pour le bien parfait; en effet, seul le bien adéquat peut mettre en branle, en acte nécessairement la volonté; celle-ci ne pourra donc se porter à tout bien particulier qu'en vertu de cette première motion et actuation contenant virtuellement toute volition particulière. Et c'est d'expérience universelle : au fond, tout ce que nous voulons ici-bas, nous sentons ne le vouloir que pour être heureux, parfaits, etc., sans restriction. Et nous voudrions plus que ne nous donnent les biens présents; mais il faut prendre ce qu'ils donnent, en attendant et pour arriver à mieux, au

mieux définitif, absolu, chacun selon son idéal. Voir A.-D. Sertillanges, *Les sources de la croyance en Dieu*, c. IX-XII, p. 327-412; M. Sérol, *Le besoin et le devoir religieux*, Paris, 1908, c. I-IV, p. 9-119. Scot attaqua autrefois cette doctrine, Cajetan lui a répondu. Voir ACTE HUMAIN, t. I, col. 343-345.

Une grosse difficulté contre cette conception du dynamisme volontaire humain est tirée du péché véniel. Nous avons dit qu'il respecte l'ordre à la fin dernière et cependant ne lui est ni rapporté, ni rapportable. Cette difficulté a été diversement résolue : possibilité de deux fins dernières concrètes, l'une positive, l'autre négative (Suarez); toutes deux positives, mais l'une virtuelle (Gotti); une seule fin dernière diversement atteinte par l'amour habituel et le péché véniel actuel; enfin une seule fin dernière concrète qui reste inchangée, mais qui n'est pas et ne peut être la fin d'aucun péché; le péché véniel dès lors, acte spécial, possible seulement dans une psychologie abstractive, n'aurait pas de fin dernière concrète, mais seulement la fin dernière abstraite, du bien, du bonheur. Voir Pègues, *op. cit.*, p. 42-45; L. Billot, *De natura peccati*, Rome, 1911, *De peccato veniali*; S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXXXVIII, a. 1, ad 2um, 3um; IIaIIæ, q. XXIV, a. 10, ad 2um; PÉCHÉ VÉNIEL.

II. FIN DERNIÈRE RELATIVE. — Dieu, premier principe, ramène tout à lui, fin dernière, fermant ainsi un cercle ineffable qui contient dans l'infini toutes choses. C'est l'ordre divin ou absolu que tout soit définitivement pour Dieu; et nous avons expliqué jusqu'ici en quoi consiste cet ordre.

Nous avons dit aussi que toutes les créatures matérielles ne rapportant rien à Dieu, sont tout entières, finalement, dans l'ordre de la *finis cui utilitatis*, pour la perfection et le bonheur des créatures spirituelles. Cette affirmation toute philosophique n'a aucun rapport avec l'hypothèse géocentrique des anciens. En effet, Dieu est pure bonté et ne peut créer que pour répandre sa bonté, ses perfections, son bonheur. L'ordre divin, absolu, de gloire objective ou de gloire formelle, est précisément fait de ces effusions de la bonté divine et ne peut être fait d'autre chose. Créer, pour Dieu, c'est faire le bien. Tout ce qui est est donc bien, perfection venant du pur amour de Dieu. Et tout est bien, perfection d'abord pour soi évidemment. Ensuite tout tend à sa plus grande perfection possible. Là les créatures se divisent en deux catégories : les unes tendent à leur propre perfection et ne sont en cela subordonnées à aucune autre créature; les autres sont subordonnées, êtres périssables, aux créatures spirituelles.

Mais pour celles-ci, il n'y a plus de subordination dans l'ordre de la perfection personnelle. Après leur avoir donné un certain degré d'être, Dieu les dirige à en recevoir encore davantage, suivant leurs capacités; et quand elles en auront atteint le summum, la plénitude fixée par Dieu, ce sera leur fin dernière. Elles ne pourront y parvenir, il est vrai, qu'en voyant, aimant, glorifiant Dieu comme l'unique parfait à aimer pour lui seul : subordination dans l'ordre de la *finis cujus gratia*. Mais elle sera leur perfection et leur perfection consciente, donc leur bonheur; perfection et bonheur en quelque sorte infinis, puisqu'il s'agit de Dieu lui-même à posséder.

C'est ce qu'on appelle la fin dernière secondaire ou relative de la créature spirituelle : fin dernière qu'il est très légitime d'aimer comme telle, c'est-à-dire comme perfection personnelle. Voir CRÉATION, t. III, col. 2164-2171.

Il faut la considérer en deux ordres distincts : l'ordre d'intention et l'ordre d'exécution, que la liberté créée, défectible, rend parfois bien différents. Nous nous occuperons surtout de l'homme; pour les anges, voir ANGES, t. I, col. 1190, 1202-1205, 1223-1225, 1227, 1235-1241.

1° *Ordre intentionnel.* — C'est l'ordre de ce qui doit être, ou de ce que Dieu veut de volonté antécédente et de ce que nous devons vouloir. On peut essayer d'étudier cet ordre analytiquement ou synthétiquement.

1. *Voie analytique.* — *a) Aspirations à l'infini, comme fin dernière : les faits.* — C'est un fait d'universelle expérience : tout être pauvre, capable d'avoir mieux, s'efforce de tout son pouvoir vers ce mieux. Et plus l'être est grand par nature, plus il est pauvre en un sens, car plus grandes sont ses capacités, encore vides des biens qui doivent les remplir et qu'il doit acquérir ou conquérir. L'homme, né pauvre, aspire essentiellement à quelque bien parfait qui le satisfera pleinement.

Il faudrait plutôt étudier la nature et la portée de ces aspirations universelles. On sait combien a été fouillé ce sujet dans l'apologie religieuse contemporaine. Il a été touché plusieurs fois ici à des points de vue divers : APOLOGÉTIQUE, t. I, col. 1533-1580, *passim*; BÉATITUDE, t. II, col. 497-515; DIEU, t. IV, col. 788-806, 810-823, 853-871, 876 sq., 905-923; EXPÉRIENCE RELIGIEUSE, t. V, col. 1787-1804, 1806-1814, 1823-1828, 1841-1847. Pour une étude plus directe, voir IMMANENCE (*Méthode d'*). On consultera spécialement S. Thomas, *Sum. theol.*, IaIIæ, q. II-V; *Cont. gentes*, l. III, c. XXV-XLVIII; A. D. Sertillanges, *Les sources de la croyance en Dieu*, c. IX-XIII, p. 327-434, etc.

En résumé, soit par expérience universelle, soit par expérience et étude d'introspection personnelle, les faits suivants sont certains. Tous nous voulons vivre toujours. Tous nous voulons être heureux, mais d'une béatitude sans mélange, complète : avec la lumière dans notre intelligence sur tous les problèmes qui nous troublent, sur toutes les questions qui nous intéressent; avec la rectitude d'un empire moral pleinement libéré et intégralement ordonné dans notre volonté; avec cette félicité immense d'un cœur (volonté et facultés sensitives) en possession du bien, du beau, de ce quelque chose d'idéal qui le remplit enfin. Tous nous le voulons incoerciblement, dans un élan « fatal » qui part des profondeurs les plus intimes de notre nature. Nos aspirations à la béatitude intégrale ont ainsi trois caractères : profondeur et nécessité qui tiennent à notre nature même; immensité dans la durée que nous voulons stable, immortelle; immensité dans l'étendue en quelque sorte indéfinie, infinie.

Ce dernier caractère a besoin d'être mis en relief. Pratiquement, *rien* de tout ce que nous pouvons avoir ici-bas ne nous satisfait, faute de stabilité et surtout d'étendue : ni les biens extérieurs, matériels, comme les richesses, ou sociaux comme les honneurs et la gloire, le pouvoir, l'amour et l'amitié; ni les biens intérieurs en quelque sorte à notre personnalité : corporels comme la santé, les plaisirs, les voluptés, ou spirituels comme la science et la vertu. Ces deux derniers biens, il est vrai, semblent pouvoir s'étendre à l'infini; mais sur la façon dont on peut les posséder ici-bas, il faut remarquer que plus on les possède, moins on est satisfait, non par dégoût comme pour les voluptés, par exemple, mais par désir de mieux; plus nous savons, plus nous comprenons le peu que nous savons; plus nous sommes vertueux, plus notre misère morale éclate à nos yeux. Ce désir de mieux est d'ailleurs le compagnon imposé de toutes nos satisfactions humaines. Sauf à des moments plus ou moins longs de distraction ou de surexcitation passionnelle, notre état intérieur est un état de malaise. On s'y résigne et l'habitude le rend parfois comme inconscient. Mais qu'on y fasse attention, le malaise est là, sourd ou aigu; des satisfactions, des jouissances, nous en

avons; la félicité, le bonheur, le plein contentement, nous ne les avons jamais. Et plus on avance dans la possession de n'importe quel bien, surtout s'il est noble, comme l'amour, la science, la vertu, plus l'aspiration au mieux s'élargit et le malaise du présent insuffisant augmente. Enfin, si on se demande un jour distinctement ou confusément : Mais que veux-tu donc, ô mon âme? cela te suffirait-il? Si haut qu'on porte l'idéal proposé, l'âme répondra toujours : Non, cela ne suffit pas, à moins que ce soit l'infini.

Il y a des pessimistes, c'est vrai, des désespérés, des blasés, des suicidés. Mais tous ceux-là ne font que prouver plus fortement l'immensité de désirs que rien ici-bas ne peut combler. Il y a encore des médiocres, en nombre incalculable, ceux qui ne semblent jamais avoir pensé aux sublimités d'idéal décrites plus haut. Mais il suffit que chaque homme, dans la mesure où il monte, c'est-à-dire où il devient homme et développe les potentialités de sa nature, développe fatalement dans la même mesure ses aspirations, jusqu'à la conscience enfin explicite de leur infinité, pour que nous devions proclamer partie du fond essentiel de la nature humaine cette poussée incoercible montant peu à peu vers l'infini.

b) Valeur de ces faits. — Il ne s'agit ici que de leur valeur critériologique ou démonstrative; leur valeur morale est évidemment considérable et capitale. Mais dans l'ordre intellectuel, de telles aspirations à l'infini comme fin dernière, en démontrent-elles la réalité et l'existence? Sur ce sujet, voir Dieu, *loc. cit.*, spécialement, col. 853-871, 905-923, 946-948; Expérience religieuse, col. 1828-1847; Immanence. Entendre la croyance engendrée par ces aspirations dans un sens qui exclurait l'intellectualisme serait une hérésie; dans un sens qui exclurait toutes les autres preuves de l'existence de Dieu, ce serait au moins une erreur. Se fier à ces aspirations sans en faire la critique rationnelle, pour croire en Dieu fin dernière de toute notre vie morale, est insuffisant et cela est théologiquement certain, d'après tous les documents qui ont proclamé nécessaire une démonstration rationnelle des fondements de la foi. Voir Dieu, t. iv, col. 929-930; Bautain; Bonnety. Critiquement enfin, devant la raison intellectualiste, que vaut cette inférence : l'homme aspire naturellement à l'infini; donc l'infini existe. Indépendamment de tout système, il faut dire, nous semble-t-il, qu'elle n'est pas absolument légitime. Le principe de finalité, en effet, n'est métaphysique que de la *finis operationis* : *omne agens agit propter finem*. Mais que tout soit en ordre absolu dans le monde, ce n'est pas une nécessité métaphysique. En fait, il y a beaucoup de mal dans le monde et nous avons dit que, pour prouver l'existence de Dieu, il suffisait de partir de ce fait : il y a de l'ordre dans le monde. Mais que tout soit en ordre inéluctable, et donc que toute tendance, même naturelle, ait son objet, ici-bas ou dans une autre vie, je le saurai si je sais que Dieu existe; pas avant.

2. *Voie synthétique.* — La fin dernière relative, au point de vue synthétique, a été exposée historiquement à l'art. Béatitude, t. ii, col. 497-515; voir spécialement l'énoncé des thèses de saint Thomas, col. 510-513. Voici la démonstration sommaire de cette doctrine.

On peut donner l'explication synthétique des tendances humaines à l'infini souverain bien, notre fin dernière, d'abord en les réduisant aux causes profondes philosophico-théologiques d'où elles viennent; ce travail a été fait à l'art. Expérience religieuse, t. v, col. 1815-1823, qui montre dans la similitude entitative spécialement intellectuelle, dans l'assimilation morale progressive, dans l'action immanente de Dieu, dans le goût naturel ou surnaturel du bon et du divin, enfin dans les grâces et faveurs surnaturelles, l'explication de cette aspiration ascendante de l'âme vers Dieu.

On peut aussi procéder *a priori*, en partant des principes de la raison et de la foi. Voici l'exposé de ce procédé, exposé que nous abrégeons parce qu'il ressemble en plusieurs points à l'exposé précédent.

a) Existence de la fin dernière relative : souverain bien, souveraine perfection de la créature. — *a. Nécessité absolue ou divine.* — A ne pas tendre à la perfection, il n'y a que l'Être parfait et bienheureux par essence, ou des êtres fixés dans leur fin dernière enfin acquise, ou des êtres incapables d'agir. Dieu seul est sa béatitude. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. xxvi; *Cont. gentes*, l. I, c. c-cii. D'autre part, toute créature peut agir et tout ici-bas est imparfait, plus large en capacités que rempli en perfections. Donc tout dans le monde est en élan, en aspirations, en « appétit naturel » vers la perfection. De plus, à mesure que la créature s'élève, ses facultés d'agir et ses capacités, de par la sagesse divine, doivent naturellement s'étendre. Elles s'étendront donc à l'infini dans une créature spirituelle; car, par essence, l'action intellectuelle, cognitive, volitive, libérée de toute entrave matérielle, s'élance vers l'être; et l'être, c'est l'infini. Voilà donc pourquoi nécessairement l'homme doit aspirer à remplir ses potentialités, ses capacités de perfection; pourquoi il aspire à sa perfection, à sa béatitude et pourquoi celle-ci doit être en quelque sorte infinie.

b. Licéité morale. — Si c'est une nécessité physique que l'homme tende à se développer, tende à sa perfection et à son bonheur, peut-il proposer le même but à son agir moral, à son intention libre? Évidemment, puisque c'est un bien, notre bien et dans l'ordre divin lui-même, pourvu seulement que cet ordre, soit respecté. A l'objection stoïcienne : l'égoïsme est immoral et chercher sa béatitude est de l'égoïsme, répondons en forme. Chercher sa béatitude est de l'égoïsme, si on la cherche comme fin dernière absolue à laquelle tout est subordonné, oui, et cela est immoral; nous avons dit que, *actu* ou *habitu*, il faut avoir Dieu pour fin dernière absolue. Chercher sa béatitude est de l'égoïsme, quand on la cherche comme fin secondaire, implicitement ou explicitement subordonnée à l'autre, non, ce n'est pas de l'égoïsme, c'est-à-dire de l'amour désordonné de soi. Pour plus de détails, voir Espérance, t. v, col. 648-675; Attrition, t. i, col. 2237-2242.

c. Nécessité morale. — Tendre à *son* souverain bien est non seulement licite et physiquement nécessaire, mais c'est encore moralement nécessaire. D'abord, en ce sens que nous ne pouvons rien aimer, pas même Dieu, qui ne soit présenté à nous comme notre bien; c'est une condition essentielle de notre action, comme de toute action volontaire; condition, disons-nous, non pas motif. Voir Charité, t. iii, col. 2220-2223; Espérance, t. v, col. 621-626. Et puis, en ce sens surtout que l'homme, tous les hommes plus ou moins, mais l'immense majorité des hommes plus que moins, ne peut se passer dans sa vie morale de ces motifs intéressés qui lui font espérer son bonheur final ou craindre de le perdre. Voir Espérance, *loc. cit.*, et col. 611-612, 674-675.

b) Nature de la fin dernière relative. — Il faut distinguer ici la fin dernière objective ou le souverain bien, objet de la béatitude, et la fin dernière subjective ou la prise de possession par la créature de son souverain bien.

a. Dieu lui-même est le souverain bien de notre nature spirituelle et intellectuelle. A qui conçoit le bien infini, à qui cherche la première cause, rien de limité, rien de créé ne peut suffire, que ce soit bien matériel ou bien spirituel. Cependant si Dieu est

l'objet essentiel de notre béatitude considérée en sa substance, il faut à nos diverses facultés inférieures ou exercices inférieurs de facultés tous les objets, tous les biens créés requis pour que toute potentialité soit en nous comblée, satisfaite, intégralement perfectionnée : biens du corps et biens de l'âme. Voir Béatitude, t. ii, col. 511-512.

La prise de possession de tous ces biens se fait en conformité avec la nature de chaque faculté. Le souverain bien spécialement est directement saisi par l'intelligence et par la volonté aimante et jouissante. Quel est l'acte qui constitue formellement la perfection ultime, la béatitude de l'homme? C'est la vision de Dieu; car c'est par elle que Dieu est formellement possédé; l'amour ne possède pas, mais abstrait de la possession; la jouissance suppose la possession réalisée. Voir Béatitude, col. 514.

b. Tout cela peut être réalisé dans un ordre naturel ou dans un ordre surnaturel. Que serait la béatitude dans un ordre naturel? Voir Appétit, t. i, col. 1697-1699.

En fait, notre fin dernière, notre perfection ultime est surnaturelle; cette thèse fondamentale de plusieurs traités théologiques pourrait être démontrée ici. Elle le sera mieux à l'art. Grace, puisque c'est la substance même de la grâce d'être l'élévation à un ordre de fin surnaturelle. La nature de cette fin surnaturelle enfin sera dans sa substance étudiée à l'art. Intuitive (*Vision*); dans son intégration secondaire, elle l'a été aux art. Ciel, Corps glorieux.

Tous les hommes sont, en droit, dans l'ordre intentionnel, d'après la volonté antécédente de Dieu, destinés à cette fin dernière surnaturelle. L'existence de cette volonté salvifique universelle, c'est-à-dire d'universel salut surnaturel, non seulement pour l'homme primitif, mais encore pour l'homme déchu et racheté, est une certitude théologique. Voir Prédestination, Réprobation.

2° *Ordre d'exécution.* — Pourquoi faut-il distinguer en Dieu, pour certains êtres, une volonté conditionnelle antécédente et une volonté absolue conséquente, diverses l'une de l'autre? Pourquoi, en fait, dans l'exécution du plan providentiel, certaines créatures n'atteignent-elles pas la fin dernière, relative du moins, à laquelle elles étaient destinées? Uniquement parce que, mises dans un premier état de voie et d'épreuve pour leur liberté, librement elles n'ont pas voulu choisir, aimer Dieu, objet obligatoire de leur fin dernière relative et façon obligatoire d'aller à leur fin dernière absolue. Alors la volonté, qui les dirigeait comme créatures à cette fin dernière de perfection, de béatitude et de gloire de Dieu, ne peut plus que les ramener, comme pécheresses librement détournées de cette fin et d'une façon irrémédiable, à l'ordre du bien absolu par la justice.

La notion et la doctrine de l'état de voie est donc capitale pour bien se rendre compte de la manière dont on tend concrètement à la fin dernière. Voir Liberté, Mérite, Péché. Quant à l'état de terme qui est précisément la fixation dans la fin dernière relative librement choisie, et conséquemment la fixation dans une des diverses relations à la fin dernière absolue, il peut être considéré dans chaque individu, dans l'ensemble de l'humanité, dans le cosmos tout entier.

1. *Eschatologie individuelle.* — *a) Constitution de l'état de terme.* — *a.* La fixité définitive des créatures intellectuelles n'existe pas d'abord pour les hommes, ici-bas, voir Endurcissement, col. 16-24; mais la mort est le moment où elle se produit pour eux. Voir Mort, Métempsycose. Pour les anges, cette fixité fut déterminée par leur premier acte libre. Voir Anges, t. i, col. 1235-1237. Formellement, pour toute créature, pour toute intelligence, l'état d'immutabilité définitive est constitué par cette psychologie intuitive qui atteint tout concrètement et dès lors ne peut avoir comme *summum bonum* et premier principe de volition que le bien concret aimé comme fin dernière. La question est cependant controversée entre théologiens. Voir Enfer, col. 96-97; Liberté, Obstination.

b. Du côté de Dieu l'état de terme est déterminé par un jugement individuel portant sur l'histoire de l'état de voie. Voir Jugement particulier.

b) États concrets divers in termino. — *a.* L'état de terme est en soi absolument définitif et immuable et dans son ensemble il l'est toujours sans exception. Cependant, accidentellement, fini l'état de voie, il peut n'arriver à sa dernière constitution qu'à la suite de quelques transformations.

Un homme meurt dans l'amour de Dieu, donc en possession éternelle de sa fin dernière de perfection et de béatitude divine; cependant il n'est pas totalement purifié; il ira se purifier en purgatoire. Voir Purgatoire.

Un homme meurt dans l'amour de Dieu; il arrive à être totalement purifié; mais le ciel n'est pas encore ouvert, pour de très sages raisons, Dieu ne voulant réaliser la rédemption humaine que dans le cours du temps et n'admettant à la béatitude qu'après cette rédemption accomplie, ce juste reste en ce qu'on a appelé les limbes des justes de l'Ancien Testament. Voir Abraham (*Sein d'*), t. i, col. 111-115; Dam, t. iv, col. 21-22; Limbes.

b. Un autre cas, accidentel encore, mais très spécial, est plus difficile à expliquer. C'est le cas des enfants morts sans baptême. Comme tous les hommes, ils furent ordonnés à la fin dernière surnaturelle; leur voie fut uniquement constituée par l'élévation et puis la chute d'Adam, leur premier père, leur chef naturel et surnaturel. Cette voie aboutit à la perte de la fin dernière surnaturelle, mais uniquement en tant que surnaturelle, car Dieu donne à tous la nature immédiatement et sans condition. D'autre part, rien n'a pu leur redonner leur fin surnaturelle, ni choix libre, ni sacrement, et rien n'a pu les détourner de Dieu comme fin naturelle. Quel sera leur état? Matériellement, la fin naturelle; formellement, la damnation surnaturelle. Voir t. ii, col. 364-378; Limbes.

c. Enfin restent les deux états concrets normalement et essentiellement possibles de la fin dernière librement choisie : le ciel et l'enfer. En fait, Dieu les a voulus ou permis tous deux. Pour l'enfer, voir Dam, Enfer, Feu de l'enfer. Pour le ciel, voir Ciel, Corps glorieux, Intuitive (*Vision*), Résurrection.

2. *Eschatologie collective.* — Nous avons placé la résurrection dans l'eschatologie individuelle. Elle est, en effet, essentiellement constitutive de la béatitude ou perfection individuelle intégrale. Cependant la façon dont elle se fera, simultanée pour tous à la fin des temps, a permis à beaucoup de critiques et d'historiens d'en faire le premier élément de l'eschatologie collective.

En tout cas, outre la conclusion particulière donnée à chaque voie individuelle, il faut et il y aura une conclusion publique à l'histoire de l'humanité : ce sera le jugement général dont la doctrine est d'une importance pratique capitale pour l'Évangile. En ses différents éléments, ce sera avant tout la proclamation publique, par tous approuvée de gré ou de force, de l'unique fin dernière : Dieu à posséder et à aimer comme l'unique bien. Et cette vérité éclatera alors : à tous ceux qui aimeront Dieu, le bien de la perfection complète, de la béatitude dans l'ordre divin absolu; à tous ceux qui n'aimeront pas Dieu, nul bien, nulle béatitude, le désordre complet et définitif, malgré les

ardentes aspirations d'une nature faite pour l'ordre, le bien, la béatitude; sans compter comme corollaires, pour les premiers la possession de tous les biens créés, et pour les seconds le châtiment venant de ces mêmes créatures autrefois objet d'affreux abus. Et tous, d'une façon ou d'une autre, formellement par amour ou matériellement comme spectacle d'ordre divin, chanteront Dieu, pendant l'éternité.

3. *Eschatologie cosmique.*—Les créatures *propter alia provisæ* ou le monde matériel, lorsque le monde spirituel sera au ciel ou en enfer ou aux limbes, que deviendront-elles? Quelle sera la fin dernière du monde matériel? Saint Paul a dit que ce monde est, lui aussi, en état de voie, attendant une glorification, Rom., VIII, 22; saint Pierre, II Pet., III, 7-13, a annoncé une transformation, qui aboutira à des cieux nouveaux et à une terre nouvelle. Cf. Apoc., XXI, 1 sq. Voir FIN DU MONDE.

III. APPLICATIONS PRATIQUES. — Étant à la base de la morale, la doctrine de la fin dernière est évidemment une doctrine éminemment pratique. Logiquement, nous aurions pu indiquer plus haut les plus importantes de ses applications en traitant précisément de la fin dernière fondement de la morale; mais cet exposé aurait interrompu nos développements doctrinaux. Nous allons en esquisser ici quelques-unes.

1° *Vie individuelle.* — 1. *Vie morale et ascétique.* — *a) Tout est pour la fin dernière.* — Il faut bien comprendre cette proposition. D'abord, rien ne doit être fait contre la fin dernière, rien contre Dieu, pas de péché quelconque. Et puis, il faut tendre positivement vers cette fin, vers Dieu. Mais nous avons vu qu'on peut être attiré à sa fin dernière par pur amour de charité ou par amour « intéressé » d'espérance; et de plus, que l'intention de la fin peut être explicite ou implicite. Il est donc exagéré de dire que toute la perfection ascétique découle du principe de la fin dernière bien compris. Comme principe et comme devoir, la fin dernière est la base, qui exige la fuite du péché mortel et du péché véniel; elle n'est pas l'édifice de la perfection. La perfection cependant consistera dans une union de plus en plus complète, moralement complète ici-bas, absolument complète dans l'autre vie, avec Dieu. Or notre fin dernière, qu'est-ce, sinon Dieu parfaitement communiqué, donné, uni? La fin dernière est donc le but de tout travail de perfection, non pas comme but obligatoire, mais comme but à réaliser plus ou moins parfaitement. Et ne suffit-il pas de penser sérieusement que nous pouvons « prétendre » à Dieu, pour nous dégoûter de tout le reste et pour nous animer d'une ardeur grandissante vers le sommet des communications divines, vers la perfection de l'amour de Dieu, vers la perfection de notre fin dernière?

b) Objet essentiel de vie morale et de vie ascétique, la fin dernière doit en être encore la principale source. On prend des résolutions pour éviter le péché, pratiquer la vertu; et puis on oublie de se procurer la force de tenir ces résolutions. Or où est la principale source de cette force? La force de la volonté est dans son amour, c'est-à-dire dans le bien qui l'attire et la soulève. On peut aimer la vertu, la perfection comme son bien, il est vrai; mais au fond, cette ascétique de la perfection personnelle, puissante à ses jours, bonne dans son ordre, n'est pas l'ascétique de la sainteté. La perfection est un bien créé, en définitive, que d'autres biens créés peuvent contrebalancer. Il faut monter plus haut et travailler à l'ascétique de l'amour de Dieu, à l'ascétique de la fin dernière parfaite. Là est la force qui soulève et sanctifie. Voir W. Faber, *Le créateur et la créature*, l. III, c. IV.

2. *Activités inférieures.* — *a)* Évidemment, l'homme n'a, en droit, qu'une fin dernière, absolue et relative. Il n'est pas, d'autre part, un animal ni un ange, il est un homme. Impossible donc de concevoir une séparation qui laisserait la préoccupation de Dieu, de la fin dernière, de la religion, etc., à l'ange immortel qu'est notre âme, pendant que dans son ordre on donnerait à « notre animal » tout ce qu'il désire. Sans aller même jusqu'à ce principe de séparation absolue, il est impossible de ne pas admettre cet autre principe absolu d'union et de subordination : rien qui soit contre la fin dernière, rien qui ne soit pas pour la fin dernière, avec les nuances exposées plus haut.

Rien qui ne soit pour la fin dernière : qui ne voit l'intransigeance d'un pareil dogmatisme, et les conséquences infinies qu'elle doit entraîner? Et cependant quel catholique, quel philosophe logique le pourrait contester?

b) Toutefois le principe ou plutôt l'idée plus ou moins précise de séparation entre la fin dernière et quelque chose en nous qui serait pour nous définitivement, ou du moins, l'aspiration à cette séparation, n'est-elle pas le fond de toute cette mentalité libérale, source de presque toutes les erreurs de doctrine et de conduite des catholiques, depuis la Révolution et ses formules « émancipatrices »? Tout est subordonné à la fin dernière; donc tout, en tant qu'il doit aller à la fin dernière, est subordonné essentiellement à la morale, à la religion, à l'Église. Voir LIBÉRALISME.

c) Tout est subordonné à la morale, à la religion, à la fin dernière? Qu'est-ce donc que ces théories de l'art pour l'art, de la science pour la science, de la vertu même pour la vertu dont beaucoup ont tant de peine à se débarrasser? Incohérence et contradiction toujours, car c'est, avec la foi en une fin dernière, vouloir associer l'idée d'une partie de nous-mêmes émancipée, autonome, fin en soi : faculté esthétique, perfection intellectuelle et même perfection morale partielle. Le kantisme, le rationalisme ont donné aux contemporains cette hantise de l'homme fin en soi, ayant quelque part des droits absolus, pleine liberté, enfin autonomie. Par leur objet formel, l'art et la science ou même telle vertu de bienfaisance, de chasteté, etc., n'ont pas à s'occuper de la fin dernière, c'est vrai, et à ce point de vue on peut donner un sens acceptable aux formules : l'art pour l'art, la science pour la science, surtout lorsqu'elles sont opposées à un grossier utilitarisme. Voir, par exemple, H. Poincaré, *La valeur de la science*, part. III, c. XI. Mais l'exercice privé ou social qu'en fait l'homme, comme l'homme lui-même, est subordonné essentiellement à la fin dernière. Concrètement, l'homme ne peut donc faire de l'art exclusivement pour faire de l'art; ni des recherches scientifiques, historiques, etc., exclusivement pour savoir; *a fortiori*, il ne peut publier tout cela exclusivement pour manifester telle beauté ou telle vérité; enfin il ne peut pas plus vouloir être chaste exclusivement pour être chaste, comme les bonzes bouddhistes; tout cela est pour la fin dernière, pour Dieu explicitement ou implicitement. Voir *Ami du clergé*, 1912, p. 449 sq., 529 sq., 625 sq.; Dr Oscar Renz, *Die Synderesis nach dem heiligen Thomas von Aquin*, Munster, 1911, p. 108, 123; A. D. Sertillanges, *L'art et la morale*, Paris, 1900; F. Brunetière, *Discours de combat*, Paris, 1900, Ire et IIe conférences; F. Klein, *Autour du dilettantisme*, 3e édit., Paris, 1895; J. H. Newman, *The idea of a university*, 6e édit., Londres, 1886, c. V, p. 99-124.

2° *Théologie pastorale et apologétique appliquée.* — 1. La *pastorale* est la science ou l'art de conduire les hommes à leur fin dernière. Chaque art, plus ou moins scientifique, a quelque fin particulière. A diriger les hommes à leur fin dernière, il y a la morale et l'ascétique au point de vue individuel et la pastorale au point de vue social. Celle-ci a donc comme centre doctrinal : la doctrine de la fin dernière avec ses multiples applications; comme centre moteur : la préoccupation constante, universelle de la fin dernière. « C'est ce retour continuel à la dernière fin qui donne à la pastorale sa grandeur : quoi de plus grand que de toujours s'élever jusqu'au sommet de toutes choses; sa beauté : quoi de plus beau que de tout ordonner en vue du bien suprême; sa force : quoi de plus fort que de toujours redire à l'homme qu'il doit être homme; sa douceur : quoi de plus doux que de s'adresser toujours aux instincts les plus intimes du cœur humain! » A. Desurmont, *La charité sacerdotale ou leçons élémentaires de théologie pastorale*, Antony, 1899, t. I, p. 24. Le grand art, le grand moyen de la pastorale sera donc de faire aimer, désirer, vouloir résolument la fin dernière, comme la justice, la vérité, le bonheur et l'amour sans lesquels rien n'est absolument juste, vrai et bon, mais tout est définitivement et éternellement corruption, désordre, malheur, haine. D'ailleurs, c'est un fait que l'homme est toujours profondément sensible et ému à cette pensée de la fin présentée avec conviction et force. Bien maladroits et bien malheureux ceux qui négligent ces sources profondes de vie morale et religieuse, pour ne faire appel qu'à des considérations superficielles, vagues et impuissantes. Voir un beau traité pastoral de la fin dernière dans A. Desurmont, *op. cit.*, c. III, p. 71-102, et puis dans les deux volumes de tout l'ouvrage, informé constamment des principes expliqués dans ce chapitre.

2. *L'apologétique*, science de la crédibilité de notre religion, conduit partiellement à la foi, par la présentation des motifs intellectuels de croire. Voir CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2227-2228. Mais la foi, au moins, la foi catholique, suppose essentiellement l'intervention de la volonté. Voir CROYANCE, col. 2382-2395; A. de Poulpiquet, *L'objet intégral de l'apologétique*, part. II, c. I. La volonté, d'autre part, dépend de nos dispositions morales diverses; amener à la foi supposera donc toujours un travail sur ces dispositions morales, sur la volonté; et là encore la grande force qui soulèvera l'homme incrédule ou impie sera le besoin, le désir, l'intention, la conviction de plus en plus précis et puissants de quelque chose au-dessus des biens créés, de la fin dernière. L'apologétique, en elle-même, si son objet intégral est d'amener totalement à la foi, voir A. de Poulpiquet, *loc. cit.*, ou dans son application, comme la pastorale, devra donc essentiellement se préoccuper de la fin dernière.

3° *Histoire.* — 1. Si la providence n'est pas un mot, tout doit être en ordre dans l'évolution de l'humanité comme dans l'évolution cosmique; de façons diverses, puisque les facteurs sont divers, nécessaires ou libres; mais aussi réellement, aussi parfaitement. Voir S. Thomas, *Quæst. disp., De veritate*, q. V, a. 5, 7. Or, l'ordre vient de l'unité de la cause finale. Toute l'humanité est donc dirigée par Dieu vers une même fin dernière, l'humanité non seulement comme agrégat d'atomes humains, mais comme société universelle et famille du genre humain. Cette vérité seule permettra à l'histoire, si elle le fait jamais, de donner la science du développement humain, c'est-à-dire de devenir elle-même une science. Les rationalistes finissent par l'avouer. Sans finalisme transcendant, pas de lois, par d'ordre, dans l'humanité, pas de science historique. Voir Max Nordau, *Le sens de l'histoire*, trad. S. Jankelevitch; A. Laborde-Milaa, *La notion de loi historique*, dans la *Revue des études historiques*, mai-juin 1909, p. 304.

2. De plus, telle fin, tels moyens, telle marche, telle direction. Si la fin présente est surnaturelle, toute l'histoire de l'humanité sera donc essentiellement surnaturelle; nous disons toute, puisque tout est pour la fin. Mais tout n'est pas synonyme de total; dans l'action créée, tout est de la créature, mais non totalement; et tout est de Dieu, mais non totalement en un sens. Avec la providence tout entière surnaturelle dans notre ordre, dans notre histoire, il y aura donc l'action créée naturelle d'abord; puis cette action divinement aidée et surélevée ordinairement; et il pourra enfin y avoir des actions spéciales divines, interventions sans concours direct créé quelconque, bien que non sans préparation peut-être. En tout cas, parmi ces divers éléments, quelque chose restera constamment surnaturel : la direction à la fin surnaturelle. Concrètement de plus, nous avons dit que, sous la fin surnaturelle absolue, une autre fin surnaturelle subordonnée avait été donnée à l'humanité : Jésus-Christ.

Il pourra donc être difficile parfois de reconnaître pratiquement, dans tel ou tel ensemble d'événements, la direction à la fin surnaturelle, c'est-à-dire la connexion avec l'œuvre surnaturelle de Dieu dans le monde. Mais, en définitive, cette difficulté ne pourra pas être si grande qu'on ne puisse à peu près nulle part voir la providence surnaturelle dans l'histoire de l'humanité, même en ce qui touche plus immédiatement à Jésus-Christ, le surnaturel incarné, comme le judaïsme, l'Église, etc. Ce serait affirmer que la fin surnaturelle n'a, au fond, à peu près rien modifié à la nature des choses : ce qui est absurde lorsque l'on songe à la révélation divine continue, à l'incarnation, à l'Église, aux sacrements, à la grâce sanctifiante, etc.

La grande erreur est ici le *naturalisme historique*, malheureusement trop à la mode. Non pas qu'il faille chercher partout des « coups d'État divins »; il y en a eu, et de suffisamment éclatants, comme la libération d'Israël de la captivité égyptienne, comme la vie et la mort du Christ au milieu du judaïsme, comme l'établissement du christianisme dans le monde romain, etc., sans parler des miracles particuliers très caractérisés, nombreux à travers tous les siècles. En tout cas, en tout il y a une direction providentielle, une poussée d'événements, de préparations et de concours naturels eux-mêmes dans un sens qui, à la longue, est manifeste. Voir Battifol, *L'Église, l'histoire et le libéralisme*, dans *Conférences pour le temps présent*, Toulouse, 1903, VIIe conf., p. 235-256; J.-B. Aubry, *Essai sur la méthode des études ecclésiastiques*, Lille, 1890, part. II, c. XV, p. 446-479; *Vie de dom Guéranger*, Paris, 1909, t. II, p. 138 sq., 162 sq., 176 sq.

Conclusion. — Nous avons parcouru à grands pas le domaine de la fin dernière : c'est l'universalité des choses. Tout est le domaine absolu de la fin dernière, car tout est le domaine de l'ordre et de Dieu. En résumé, Dieu est le premier principe, la cause des causes, non seulement dans l'ordre de l'efficience, mais encore et surtout dans l'ordre de la finalité; *finis est causa causarum*. Tout va à Dieu; dans notre ordre, tout va à la possession par les élus de la vie intime de Dieu elle-même, par Jésus-Christ et en Jésus-Christ : ordre admirable que s'efforce de mettre en lumière pas à pas chaque partie de la science sacrée; mais qu'on ne peut qu'entrevoir ici-bas, même avec la foi et les dons et les grâces extraordinaires du Dieu d'amour.

I. OUVRAGES GÉNÉRAUX. — S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. I-V, XCI-XCIV; Ia, q. VI, XLIV, a. 4; q. CIII, a. 2; *Contra gentes*, l. III, c. I-LXIII; *In II Physic.*, c. III; *In V Metaph.*, c. II; *In I Ethic.*; les commentateurs des deux Sommes de saint Thomas : Cajetan, Medina, Sylvius, Ferrariensis, Billuart, etc., spécialement Jean de Saint-Thomas, *In Summam*, Paris, 1885, t. V, p. 1-157; J. Capréolus, *Defensiones theologicæ*, dist. I, q. III; dist. XLIX, Tours, 1900, t. I, p. 95-117; t. VII, p. 134-259; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. VIII, *De ultimo fine*; tr. IX, *De beatitudine*, disp. I, VI, t. V, p. 1-187, 206-273, 373-400; Th. Pègues, *Commentaire littéral de la Somme théologique*, *loc. cit.*, spécialement,

t. VI, p. 12-56; Suarez, *De ultimo fine hominis*, Paris, 1856, t. IV, p. 1-156; Lessius, *De summo bono*, l. I, c. I-IV. Le temps des Sommes et de leurs commentaires fini, on sépara la théologie en traités dogmatiques et moraux divers. Pour exposer d'ensemble la doctrine de la fin dernière, il n'y eut bientôt plus que les conférenciers : P. Janvier, *Conférences*, t. I, *La béatitude*, Paris, 1903, avec index détaillés; Mgr d'Hulst, *Conférences*, Paris, 1891, *Les fondements de la moralité*, spécialement conf. IV et V et retraite; P. Félix, *La destinée*, 4e édit., Paris, 1898; de Ravignan, *Conférences*, LIIe conf., Paris, 1860, t. III, p. 367-391.

II. Notions philosophiques — Aristote, II *Physic.*, c. III; V *Metaphysic.*, c. II; I *Ethic.*; S. Thomas, *loc. cit.*, spécialement commentaires de ces passages d'Aristote; les commentateurs d'Aristote et de saint Thomas, cités plus haut et de plus Sylvester Maurus sur Aristote; Jean de Saint-Thomas, *Philosophia naturalis*, part. I, q. XIII, Paris, 1883, t. II, p. 241-257; Cosmo Alamanno, *Summa philosophiæ, Physic.*, q. XII, Paris, 1891, t. II, p. 115-124. Parmi les manuels modernes, D. Mercier, *Ontologie*, 5e édit., 1910, p. 460-487, 509-524, 574-580; E. Hugon, *Cursus philos. thomisticæ*, Paris, 1907, t. VI, tr. IV, q. II, a. 6, 7, p. 179-205; Th. de Régnon, *La métaphysique des causes*, Paris, 1886, l. VI, p. 393-444, etc. Voir aussi G. Fonsegrive, *Éléments de philosophie*, 3e édit., Paris, t. II, *La morale*, leçons II, III, IX; Th. Harper, *The metaphysics of the school*, Londres, 1884, t. III, part. II; Sully-Prudhomme et Ch. Richet, *Le problème des causes finales*, 3e édit., Paris, 1907; P. Janet, *Traité des causes finales*; N. Kaufmann, *Étude de la cause finale et s[on] importance au temps présent*, trad. Deiber, Paris, 1898.

III. Dogme. — Les théologiens dogmatiques, étudient tous la fin dernière naturelle dans le traité *De Deo creante*, et la fin surnaturelle à propos de l'état dans lequel l'homme a été créé, par exemple, L. Janssens, *De Deo creatore*, Fribourg-en-Brisgau, 1905, p. 48-65; D. Palmieri, *De Deo creante et elevante*, Rome, 1878, thes. IX-XI, p. 95-118; C. Mazzella, *De Deo creante*, 2e édit., Rome, 1880, disp. I, a. 9, p. 116-138; disp. IV, a. 7, p. 589-638; disp. VI, a. 1, 2, p. 826-860; H. Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, 11e édit., Inspruck, 1903, t. II, p. 211 sq.; J. Hermann, *Institutiones theologiæ dogmaticæ*, Rome, 1897, t. II, part. I, c. II; M.-J. Scheeben, *La dogmatique*, l. III, c. II, t. III, p. 55-74; J.-B. Terrien, *La grâce et la gloire*, t. II, l. IX-XI (béatitude surnaturelle concrète), p. 137-357, etc. Voir la bibliographie de l'art. Création.

IV. Morale et pastorale. — Ad. Tanquerey, *Synopsis theologiæ moralis*, 3e édit., Paris, 1908, t. II, p. 2-39; J. Didiot, *Morale surnaturelle fondamentale*, Paris, 1896, c. I, p. 23-89; Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis*, 3e édit., Bruges, 1903, p. 141-155; *Fin des actes humains*, dans le *Dictionnaire de théologie morale* de Migne, t. I, col. 1128-1138; cf. De la Barre, *La morale d'après S. Thomas et les théologiens scolastiques*, part. II, Paris, 1911; Dr. W. Stockums, *Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastiken Ethik*, Fribourg-en-Brisgau, 1911 (de S. Augustin aux nominalistes). Tous les manuels de philosophie morale ont un premier chapitre sur la fin ultime, par exemple, Goudin, *Philosophia moralis*, Paris, 1869, t. IV, p. 6-53; Cosmo Alamanno, *op. cit., Moralis*, t. III, p. 13-18; Schiffini, *Disputationes philosophiæ moralis*, 1891, t. I, p. 11-71; Meyer, *Institutiones juris naturalis*, Fribourg-en-Brisgau, 1885, t. I, p. 35-80; Costa-Rossetti, *Philosophia moralis*, Inspruck, 1886, p. 3-54; Cathrein, *Philosophia moralis*, 7e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1911, part. I, c. I. Voir encore A. Farges, *La liberté et le devoir*, Paris, 1902, p. 221-251; Kauffmann, *La finalité dans l'ordre moral*, dans la *Revue néo-scolastique*, 1899, p. 280-299, 351-370; S. Deploige, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, 2e édit., Louvain, 1912. Pour la pastorale, voir A. Desurmont, *La charité sacerdotale*, part. I, c. III; Hurter, *op. cit.*, p. 218-221; A. Nègre, *Cursus theologiæ dogmaticæ*, Paris, 1898, t. II, p. 510-511.

V. Ascétique. — J. Tissot, *La vie intérieure simplifiée*, 9e édit., Paris, 1903, p. 25-253; A. Hamon, *Ascétisme*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, 1909, t. I, col. 293-300; Saint-Jure, *L'homme spirituel*, part. II, c. III; *De la connaissance et de l'amour de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, l. I, c. I; Le Gaudier, *De la perfection de la vie spirituelle*, part. V, sect. VI; Guillemon, *La vie chrétienne*, part. I, l. I, c. II; part. II, l. I, c. II, et les premières méditations de Chaignon, des *Exercices* de saint Ignace, etc.

VI. Apologétique. — Pour l'histoire, Le Bachelet, *Apologétique et apologie*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, 1909, t. I, col. 191-223; Ad. Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ*, 14e édit., Paris, 1911, t. I, p. 26-58; J. Martin, *L'apologétique traditionnelle*, Paris, 1905; Zöckler, *Geschichte der Apologie des Christentums*, Gutersloh, 1907; G. Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, Paris, 1909. — Pour l'étude de la doctrine, voir Janvier, *op. cit.*, IIIe conférence et retraite; Garrigou-Lagrange, *Dieu*, dans le *Dictionnaire apologétique*, t. I, col. 1058-1061; A. de Poulpiquet, *L'objet intégral de l'apologétique*, Paris, 1912; A.-D. Sertillanges, *Les sources de la croyance en Dieu*, Paris, 1908, c. VII-XIII, p. 239-434; abbé de Broglie, *La morale sans Dieu*, Paris, 1886; *Les preuves psychologiques de l'existence de Dieu*, Paris, 1905; L. Ollé-Laprune, *Le prix de la vie*, 12e édit., Paris, 1904; M. Sérol, *Le besoin et le devoir religieux*, Paris, 1908; X. Moisant, *Dieu et l'expérience en métaphysique*, Paris, 1907; L. Roure, *En face du fait religieux*, Paris, 1908; Gondal, *Religion*, Paris, 1890, p. 53-93; Ad. Tanquerey, *op. cit.*, p. 88-95; A. Weiss, *Apologie du christianisme*, trad. Collin, Paris, 1894, t. I, p. 311-336; t. II, p. 247-369. Voir la bibliographie de l'art. Expérience religieuse, col. 1866-1868.

P. Richard.

2. FIN DU MONDE. L'Église catholique croit et enseigne que le monde actuel, tel que Dieu l'a formé et tel qu'il existe, ne durera pas éternellement. L'ensemble des créatures visibles, qui a été créé par Dieu dans le temps, voir t. III, col. 2042 sq., cessera d'exister et prendra fin, transformé qu'il sera en une création nouvelle. — I. Certitude. II. Mode. III. Époque.

I. Certitude. — Elle résulte de différentes preuves, affirmée qu'elle est par l'Écriture, la tradition et la théologie catholiques et confirmée par la science moderne.

1° *Preuves scripturaires.* — Indiquée déjà dans l'Ancien Testament, la fin du monde actuel est clairement enseignée dans le Nouveau.

1. *Ancien Testament.* — La fin des principales créatures du monde visible est signalée en passant en quelques endroits de l'Ancien Testament. Job, XIV, 12, dit que l'homme, une fois mort, ne s'éveillera pas et ne sortira pas de son tombeau « tant qu'il y aura des cieux » ou, selon la traduction de saint Jérôme, « jusqu'à ce que le ciel soit broyé. » L'expression hébraïque marque une longue durée, une durée indéfinie. L'auteur ne parle ici que du retour à la vie première dans les conditions passées, qui n'aura jamais lieu; il ne nie donc pas la résurrection des morts, qu'il espère ailleurs, XIX, 25; il dit seulement que, tant que les cieux actuels existeront, l'homme dormira du sommeil de la mort. On peut en conclure qu'à son sentiment, quand les cieux ne seront plus, les hommes ressusciteront. H. Lesêtre, *Le livre de Job*, Paris, 1886, p. 101; J. Knabenbauer, *Comment. in librum Job*, Paris, 1886, p. 124. Un psalmiste, PS. LXXI, 5, 7, annonce prophétiquement que la dynastie davidique dans sa descendance messianique durera autant que le soleil et la lune, de génération en génération, et que la justice et l'abondance de la paix apparaîtront aux jours du Messie jusqu'à ce que la lune soit détruite. Éthan rapporte les paroles que Dieu a dites à David dans une vision : Dieu a promis à ce roi d'établir sa race pour la suite des siècles et son trône « pour les jours des cieux, » c'est-à-dire pour une durée sans limites. PS. LXXXVIII, 30. Il est vrai que le Seigneur, leur créateur, a établi pour toujours et pour les siècles des siècles le soleil et la lune, les astres lumineux, les cieux des cieux ou les cieux sidéraux et les eaux qui sont au-dessus du ciel atmosphérique; il leur a posé des lois et il ne passera pas outre. PS. CXLVIII, 3-6. Mais il s'agit encore de leur durée indéfinie et de la persévérance des lois naturelles, qui ne s'opposent pas à la transformation de ces créatures célestes à la fin des temps. H. Lesêtre, *Le livre des psaumes*, Paris, 1883, p. 687. Un autre

psalmiste dit dans le même sens que Dieu a établi la terre sur son fondement et qu'elle est inébranlable de siècle en siècle. PS. CIII, 5. Il ne parle que de la stabilité de la terre, comme Jérémie, XXXI, 35, 36, de la permanence des lois de la nature. Cf. J. Knabenbauer, *Comment. in Jeremiam prophetam*, Paris, 1889, p. 395. Quand l'auteur de l'Ecclésiaste, I, 4, dit que la terre demeure perpétuellement, il ne veut pas plus parler de son éternité que de son immobilité apparente; il signale — les versets 5-8 le montrent clairement — l'immutabilité permanente de la loi qui préside à la marche du monde et sur laquelle l'homme ne peut rien : les générations passent, tandis que la terre demeure, que le soleil, le vent et les eaux continuent leur course perpétuelle et constante. A. Motais, *L'Ecclesiaste*, Paris, 1883, p. 136; G. Gietmann, *Comment. in Ecclesiasten*, Paris, 1890, p. 70-71; E. Podechard, *L'Ecclésiaste*, Paris, 1912, p. 236-237. Plus loin, III, 11, 14, il parle de l'immutabilité des lois que Dieu a tracées aux choses de ce monde et de l'impuissance de l'homme à les comprendre et à les changer. A. Motais, *op. cit.*, p. 146; G. Gietmann, *op. cit.*, p. 164-165; E. Podechard, *op. cit.*, p. 78, 236, 295, 298-299. L'auteur de l'Ecclésiastique, XVI, 27 (Vulg.), parle encore de la perpétuité et de la constance de l'ordre que Dieu a établi dans le monde au moment de la création, et il décrit l'obéissance que les astres donnent inflexiblement aux lois que le créateur leur a imposées. H. Lesêtre, *L'Ecclésiastique*, Paris, 1884, p. 102; J. Knabenbauer, *Ecclesiasticus*, Paris, 1902, p. 193-194. Aucun de ces textes n'enseigne donc l'éternité du monde actuel.

Du reste, un psalmiste de l'époque de la captivité d'Israël à Babylone affirme explicitement que la terre et les cieux, qui sont l'œuvre des mains du Seigneur, périront, tandis que leur créateur est éternel. « Ils s'useront comme un vêtement; vous les changerez comme un habit, et ils changeront de forme. Mais vous, vous êtes toujours le même, et vos années n'auront point de fin. » PS. CI, 26, 27. C'est l'enseignement formel de la non-éternité du monde actuel et de sa transformation par la volonté de Dieu. Le psalmiste fait de l'éternité l'attribut exclusif de Dieu, et il affirme là caducité de la terre et des cieux en même temps que leur transformation future.

On peut se demander si cette transformation future du monde matériel est prédite et décrite par les prophètes d'Israël qui annoncent par de grandes images soit la restauration future de Jérusalem, la capitale de leur peuple, soit les bienfaits futurs du règne messianique, soit même la consommation céleste de ce règne. Les Pères et les théologiens, nous le verrons, ont souvent entendu de la transformation finale les textes d'Isaïe, LI, 16; LXV, 17; LXVI, 22, qui parlent de la création de nouveaux cieux et d'une nouvelle terre, et le P. Knabenbauer leur donne ce sens. *Comment. in Isaiam prophetam*, Paris, 1887, t. II, p. 490-492, 520. Mais cette interprétation n'est pas certaine. Elle l'est moins encore celle qui reconnaît des traits descriptifs de ce nouveau monde dans les passages métaphoriques d'Isaïe, XXX, 26; LX, 19, 20, et de Zacharie, XIV, 6, 7, 20, 21. Isaïe y parle d'événements particuliers, qu'il envisageait dans la perspective d'un jugement exercé sur le monde entier. Cf. L. Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 77-78. Les passages de Zacharie en particulier n'ont aucun rapport avec le monde renouvelé.

Enfin, les livres de l'Ancien Testament parlent souvent de la fin des jours et des derniers jours, Gen., XLIX, 1; Num., XXIV, 14; Deut., IV, 30; XXXII, 29; Ose., III, 5; Mich., IV, 1; Is., II, 2; Jer., XXX, 24; Ezech., XXXVIII, 16, sans préciser toutefois les limites de cette dernière période de temps, qui embrasse parfois l'époque messianique entière, sinon sa terminaison. Ces formules indiquaient, du moins, qu'Israël ne subsisterait pas éternellement et que, pour lui, le temps prendrait fin.

2. *Nouveau Testament.* — *a*) *Notre-Seigneur.* — Dans le discours sur la montagne, il affirme incidemment la fin du monde. Parlant de l'immutabilité de la loi, il déclare solennellement que « jusqu'à ce que le ciel et la terre passent, pas un iota ni un trait de la loi ne passeront. » Matth., V, 18. Cf. Luc. XVI, 17. Le ciel et la terre passeront donc un jour, mais, tant qu'ils dureront, la loi sera accomplie. Dans les paraboles de l'ivraie et du filet, il est question de la consommation des choses. La moisson de la première de ces paraboles symbolise la consommation du monde. Alors, l'ivraie, qui représente les fils du malin, sera ramassée et jetée dans la fournaise de feu, tandis que les justes, la bonne semence, brilleront comme le soleil dans le royaume de leur Père. Matth., XIII, 39-43. Dans la seconde, il est dit qu'à la consommation du monde les anges feront le triage des bons et des mauvais poissons, recueillis dans le filet du pêcheur. Matth., XIII, 47-50. Il y aura donc une συντέλεια αἰῶνος, à laquelle auront lieu la récompense des bons et la punition des méchants. Aussi les disciples, instruits par Jésus, étaient-ils en droit de lui demander quel serait le signe de cette consommation du siècle. Matth., XXIV, 3. Il est très difficile de discerner dans la réponse du Sauveur, telle qu'elle est rapportée par les trois Synoptiques, quels seront les signes de la consommation du monde, parce qu'ils sont placés dans la même perspective que ceux de la ruine de Jérusalem. Voir plus loin. Dans la suite du même discours eschatologique, Jésus déclara solennellement que le ciel et la terre passeront, mais que ses paroles sur son second avènement ne passeront pas et s'accompliront certainement. Matth., XXIV, 35; Marc., XIII, 31; Luc., XXI, 33. Après sa résurrection, il promit aux Onze d'être avec eux tous les jours jusqu'à la consommation du siècle. Matth., XXVIII, 20. Le ciel et la terre passeront donc et le siècle présent aura une fin. Cette fin viendra quand l'Évangile aura été prêché dans la terre entière à toutes les nations. Matth., XXIV, 14. Notre-Seigneur dit aussi qu'il ressuscitera au dernier jour ceux qui font sa volonté et qui croient en lui, Joa., VI, 39, 40 (et c'était la foi de Marthe que Lazare ressusciterait au dernier jour, Joa., XI, 24) et qu'il jugera le monde au dernier jour. Joa., XII, 48. — *b*) *Les apôtres.* — Saint Paul enseigne aussi aux Corinthiens que la fin viendra quand Jésus ressuscité aura assuré à son Père la domination sur toutes choses et qu'il aura détruit tous ses ennemis. I Cor., XV, 24, 25. Cf. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1912, t. II, p. 523-525. Il constate que la figure de ce monde passe, I Cor., VII, 31 : ce qui signifie non pas que les choses de ce monde sont passagères de leur nature, mais que leur état extérieur est en train de changer et de subir des transformations, qui sont le signe et le prélude de sa transformation finale. L'auteur de l'Épître aux Hébreux, I, 11, 12, cite la parole du ps. CI, 27, et redit avec le psalmiste que la terre et les cieux, qui sont l'œuvre des mains de Dieu, passeront tandis que le Seigneur demeurera, qu'ils vieilliront comme un vêtement et que Dieu les changera comme un manteau usé et hors de service. Saint Pierre dit que la fin de toutes choses approche et il en tire une leçon de prudence et de vigilance. I Pet., IV, 7. Saint Jean dit aussi que le monde passe avec ses convoitises. I Joa., II, 17. Après avoir assisté en

esprit au jugement dernier, il voit un ciel nouveau et une terre nouvelle, car le premier ciel et la première terre ont disparu, et il n'y a plus de mer. Apoc., XXI, 1. Les apôtres parlent aussi des derniers temps, I Pet., I, 5, 20; Jud., 18; I Tim., IV, 1, des derniers jours, Act., II, 17; II Tim., III, 1; Heb., I, 2 (grec); II Pet., III, 3, de la dernière heure, I Joa., II, 18, de la plénitude des temps, Gal., IV, 4; Eph., I, 10, de la fin des temps, I Cor., X, 11, et de la consommation des siècles. Heb., IX, 26. Cette dernière période est déjà commencée et elle comprend tous les temps messianiques; sa durée est indéterminée, mais elle n'est pas éternelle. Cf. Atzberger, *op. cit.*, p. 371-372.

2° *Enseignement des Pères et des théologiens.* — Les Pères apostoliques parlent des derniers temps presque dans les mêmes termes que les écrivains du Nouveau Testament. Dans la *Didaché*, XVI, 2, 3, Funk, *Patres apostolici*, 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 34, 36, le dernier temps et les derniers jours sont ceux de la fin du monde, distincts des siècles précédents. Pour le pseudo-Barnabé, IV, 9; VI, 13, *ibid.*, p. 48, 56, ils sont déjà commencés et Dieu y a déjà accompli la seconde création. Dans la *IIa Cor.*, XIV, 2, *ibid.*, p. 202, ils datent de l'apparition du Sauveur Jésus. Pour saint Ignace, les choses ont une fin, *Ad Magn.*, V, 1, p. 234, et les derniers temps sont arrivés. *Ad Eph.*, XI, 1, p. 222. Selon Hermas, *Pastor, Sim.*, IX, XII, 3, p. 598, le Fils de Dieu est apparu aux derniers jours de la consommation. Cependant, le dernier jour n'est pas encore venu et les pécheurs peuvent faire pénitence jusqu'à lui. *Vis.*, II, II, 5, p. 426. Cf. L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 99-100. Les Pères apologistes sont plus précis. Saint Justin parle de la σύγχυσις καὶ κατάλυσις, du monde entier. *Apol.*, II, 7, *P. G.*, t. VI, col. 456. Tatien mentionne la fin de toutes choses, qui aura lieu, non pas périodiquement, comme le prétendent les stoïciens, mais une fois seulement au jugement, *Orat. adv. Græcos*, 6, *ibid.*, col. 817; il parle aussi du jour de la conflagration finale. *Ibid.*, 17, col. 841. Il dit avec plus de précision que le monde finira et sera dissous, 12, col. 832, qu'il n'est pas indissoluble, mais qu'il ne sera dissous qu'une fois et non plusieurs fois, comme l'enseignent quelques philosophes, 25, col. 861. Cf. L. Atzberger, *op. cit.*, p. 162. Saint Irénée connaît la consommation universelle. *Cont. hær.*, II, XXII, n. 2, *P. G.*, t. VII, col. 782. Le firmament, le soleil, la lune et les étoiles dureront tant que le voudra leur créateur, II, XXXIV, n. 3, col. 836. De même que Jérusalem a été détruite, ainsi l'état actuel du monde entier sera détruit, quand le temps en sera venu, et il s'appuie sur Marc, IV, 1, sur saint Paul, I Cor., VII, 31, sur le ps. CI, 26, 27, et sur Isaïe, LI, 6. *Ibid.*, IV, IV, 3; III, 1, col. 982, 980. Ni la substance ni la matière de la création ne seront anéantis, car leur fondement est réel et solide; seul l'état du monde sera détruit, parce qu'il a été le théâtre de la transgression des hommes. Le monde présent n'a donc été créé que pour un temps. *Ibid.*, V, XXXVI, 1, col. 1221, 1222. Cf. L. Atzberger, *op. cit.*, p. 262. Selon Tertullien, la fin du monde est proche et elle sera pour le globe entier la cause d'une violence extrême. *Apolog.*, 32, *P. L.*, t. I, col. 447. Dans cette dernière tempête, le monde sensible périra. La terre disparaîtra avec le monde entier. *De resurrectione carnis*, 26, t. II, col. 833. Toute la sagesse terrestre sera détruite et confondue avec le monde actuel. *De patientia*, 1, t. I, col. 1251. Cf. L. Atzberger, *op. cit.*, p. 331. Clément d'Alexandrie parle de la consommation du siècle ou des choses, *Quis dives salvetur*, 42, *P. G.*, t. IX, col. 652; *Cohort.*, 9, t. VIII, col. 196, mais aussi d'un monde futur. Le monde actuel durera jusqu'au dernier jour, puis il cessera d'exister, et un nouveau monde commencera. *Pæd.*, I, 6, t. VIII, col. 285. Cf. L. Atzberger, *op. cit.*, p. 365. Origène sait par l'enseignement ecclésiastique que, de même que le monde a été créé et a commencé dans le temps, ainsi il doit être dissous *pro ipsa sui corruptione*. *De princ.*, l. I, præf., 7, *P. G.*, t. XI, col. 119. Cette consommation du siècle a été promulguée à tous dans l'Écriture. *Ibid.*, III, 5, 1, col. 326-327. Aux païens, qui niaient la fin du monde, il déclare qu'elle fait partie de la révélation chrétienne. *In Matth.*, tom. XIII, 1, *P. G.*, t. XIII, col. 1088. Il la nomme τέλος τῶν πραγμάτων et συντέλεια τοῦ αἰῶνος. *Ibid.*, tom. X, 2, col. 840. Cf. L. Atzberger, *op. cit.*, p. 451-452. Saint Cyprien reconnaît de son temps des signes visibles de la fin du monde, qui chancelle et marche vers sa ruine. *De mortalitate*, 6, *P. L.*, t. IV, col. 586. Sa fin approche, tout l'indique. *De unitate Ecclesiæ*, 16, col. 512. Le monde a vieilli et il porte en lui-même des marques de sa décrépitude. *Ad Demetrianum*, 3, 5, col. 546-548. La fin du monde est proche; il faut s'y préparer. *Ibid.*, 23, col. 561. Nous ne devons plus rien attendre de ce monde qui est mourant. *Epist.*, LVIII, 2, t. III, col. 974. Cf. L. Atzberger, *op. cit.*, p. 542.

Quelques autres Pères ou écrivains ecclésiastiques postérieurs ont cru découvrir à leur époque des signes visibles de la fin du monde. Les maux de l'Église et même les misères temporelles leur apparaissaient être des avant-coureurs de la consommation finale. Ils en profitaient pour exhorter les chrétiens à la pénitence, à la conversion ou à la patience. Ils trouvaient dans ces considérations un moyen efficace de régénération morale, et ils envisageaient la catastrophe finale elle-même comme la condition nécessaire de la purification physique du monde actuel. Si les théologiens n'ont pas généralement reconnu dans les événements de leur époque les signes avant-coureurs de la fin du monde, ils ont emprunté aux Pères leur doctrine sur la nécessité de purifier le monde ancien, théâtre des péchés des hommes. Durant les trois premiers siècles du christianisme, la fin du monde était un objet de l'enseignement courant dans l'Église, fondé qu'il était sur la révélation chrétienne. Plus tard, les Pères et les écrivains ecclésiastiques ont fait valoir souvent le caractère passager des choses de ce monde, parce qu'elles sont des créatures. Nous rapporterons leurs témoignages en traitant de la manière dont se fera la consommation des choses. Voir en particulier S. Maxime le Confesseur, *Epist.*, I, *P. G.*, t. XCI, col. 377; Hézychius, *In ps. CI*, 27, *P. G.*, t. XCIII, col. 1280.

3° *Confirmation fournie à la révélation chrétienne par les philosophes et les savants modernes.* — Les philosophes font ressortir, eux aussi, le caractère contingent, fini, borné, transitoire et passager des créatures matérielles. De même que ce caractère prouve qu'elles ont eu un commencement, voir t. III, col. 2101-2108, ainsi montre-t-il qu'elles auront une fin; puisqu'elles sont caduques, elles ne peuvent être éternelles.

Les savants qui s'occupent des sciences de la nature enseignent aussi que le monde ne persévérera pas toujours dans son état actuel et que l'ordre visible des choses aura une fin. La vie cessera un jour sur terre, et la terre ferme elle-même sera, de par sa nature, entraînée dans la ruine de l'univers. Les cieux aussi, ou le monde planétaire, que les anciens croyaient incorruptibles, ne sont pas infiniment stables au point de vue mécanique. Les planètes, en effet, sont le siège d'actions qui, en accumulant leurs effets, aboutiront d'abord à allonger la durée

de la rotation de ces planètes sur elles-mêmes au point de la rendre égale à celle de leur révolution, puis en raison de la résistance du milieu dans lequel elles se meuvent à les précipiter finalement dans le soleil, dont elles ne sont que des portions détachées de la nébuleuse primitive. Si le soleil est lui-même le satellite d'une étoile plus puissante que lui, il subira le même sort que les planètes qui dépendent de lui. Tous les astres de l'univers passant par les mêmes phases se confondront finalement en un seul et même corps. H. Poincaré, *Sur la stabilité du système solaire*, dans l'*Annuaire pour l'an 1898, publié par le Bureau des longitudes*, B, p. 1-16. Il est donc scientifiquement démontré que l'univers aura une fin. Voir X. Stainier, *La fin du monde*, dans la *Revue des questions scientifiques*, 2e série, Bruxelles, 1898, t. XIV, p. 379-413.

II. Mode. — La fin du monde ne sera pas l'anéantissement du ciel et de la terre; elle consistera seulement dans la cessation des conditions actuelles de leur existence et de leur ordonnance. Le cours présent des choses disparaîtra et le monde ancien sera remplacé par un monde nouveau, qui ne sera que la restauration du précédent.

1. Enseignement de la révélation divine. — Les deux éléments qui caractérisent la fin du monde ont été annoncés dans la Bible. — 1° *La dissolution du monde actuel.* — 1. *Dans l'Ancien Testament.* — Beaucoup de Pères et de commentateurs ont vu sa prédiction dans l'oracle d'Isaïe, XXIV, 1-4, 18-20. Après avoir prédit les jugements particuliers de Dieu, d'abord contre Juda et Israël coupables, I-XII, puis contre les nations païennes, XIII-XXIII, le prophète aurait décrit prophétiquement le jugement dernier et universel, le sort final des bons et des méchants et même la fin du monde. La terre entière ne sera pas seulement dépeuplée et dévastée, elle périra et le ciel avec elle, XXIV, 1-4. Ses fondements s'ébranleront; elle tombera en éclats; elle sera secouée et elle chancellera comme un homme ivre; elle tombera pour ne plus se relever, 18-20. Cf. J. Knabenbauer, *Commentarius in Isaiam prophetam*, Paris, 1887, t. I, p. 449-454, 460. Mais le contexte montre clairement qu'il ne s'agit que de la terre de Juda, qui sera dépeuplée et dévastée en punition de ses crimes. On a vu aussi une annonce de la dissolution finale dans l'oracle contre toutes les nations païennes, dans lequel Jahvé, indigné contre elles toutes, les voue au carnage et déclare que toute l'armée des cieux se désagrégera, que les cieux seront roulés comme un livre et que toute leur armée tombera comme tombent les feuilles de la vigne et celles du figuier. Is., XXIV, 4. Cf. J. Knabenbauer, *loc. cit.*, p. 582. Mais le massacre universel des païens sur terre n'a jamais été regardé par la tradition chrétienne comme un événement des derniers temps. Aussi les images de la chute des étoiles et de l'enroulement des cieux ne pourraient, si elles concernent la fin du monde, avoir qu'une signification métaphorique; on ne devrait guère les prendre à la lettre. L'auteur de la Sagesse termine sa description du jugement dernier par un trait qui dépeint le dépeuplement de la terre entière, réduite en désert par la destruction des impies, V, 24. Cf. R. Cornely, *Commentarius in librum Sapientiæ*, Paris, 1910, p. 208. Il paraît exagéré d'en conclure, avec M. Lesêtre, *Le livre de la Sagesse*, Paris, 1884, p. 55-56, que la terre ne sera pas anéantie, mais seulement transformée, après le jugement dernier. L'auteur de la Sagesse ne parle que du sort final des hommes, bons ou mauvais; il ne dit rien du sort de la terre elle-même. Ainsi donc aucun texte de l'Ancien Testament ne nous renseigne directement sur la catastrophe finale.

2. *Dans le Nouveau Testament.* — *a) Notre-Seigneur.* — Dans son discours apocalyptique, Jésus a décrit, par des images empruntées aux prophètes d'Israël, Is., XIII, 10; XXIV, 21, 23; Ezech., XXXII, 7, 8; Joël, II, 10, 30, 31; III, 15, plutôt les signes précurseurs de la fin du monde, que cette fin elle-même : le soleil s'obscurcira, la lune ne donnera plus sa lumière, les étoiles tomberont du ciel et les puissances qui sont dans les cieux seront ébranlées. Matth., XXIV, 29; Marc., XIII, 24, 25; Luc., XXI, 25, 26. M. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1908, t. II, p. 430-431, y reconnaît l'annonce du bouleversement de l'univers et de la chute des étoiles qui sera la conséquence de tout l'ébranlement du ciel. Mais, selon la juste remarque du P. Lagrange, *L'avènement du Fils de l'homme*, dans la *Revue biblique*, 1906, p. 388; *Evangile selon S. Marc*, Paris, 1911, p. 322, « on se place moins au point de vue des phénomènes cosmiques naturels qu'à celui du salut. Au moment où tout paraissait perdu, c'est l'intervention divine, c'est le ciel qui s'ébranle, c'est le Fils de l'homme qui vient. Les élus sont sauvés. Il ne s'agit donc point de prodromes marqués par les transformations des astres, mais de fortes images pour marquer que Dieu entre en scène. » Ces images étaient courantes chez les anciens prophètes et dans les apocalypses juives. Voir *Apocalypse de Moïse*, X, 5, dans Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tubingue, 1900, t. II, p. 327. Elles sont demeurées en usage chez les Juifs. Voir J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, p. 49-50; C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, Giessen, 1909, p. 106-108. Ce n'étaient que des métaphores appliquées par Isaïe à la chute de Babylone et d'Édom et par Ézéchiel à celle de l'Égypte. Elles ne décrivent donc pas la catastrophe finale, et il n'est nullement nécessaire de les expliquer par la chute des météores, dont le grand nombre obscurcirait le soleil et la lune. Cf. J. Knabenbauer, *Evangelium secundum Matthæum*, Paris, 1893, t. II, p. 338-339; *Evangelium secundum Marcum*, Paris, 1894, p. 350.

Jésus décrit ensuite sa venue. Marc., XIII, 26, 27; Matth., XXIV, 30, 31; Luc., XXI, 27. Saint Matthieu ajoute la description du jugement dernier, XXV, 31-46. Le discours apocalyptique du Sauveur ne contient donc rien sur la consommation finale et la dissolution du monde.

b) Les apôtres. — Saint Pierre est le seul écrivain du Nouveau Testament qui, dans sa IIe Épître, III, 3-13, parle expressément de la manière dont se fera la dissolution finale du monde et du moyen par lequel elle se fera, le feu. Son témoignage est difficile à interpréter et on discute sur sa signification aussi bien que sur son origine.

La section qui contient ce témoignage n'a pas un lien étroit avec celle qui précède. Dès le début, l'auteur se réfère à une lettre précédente, dans laquelle il a rappelé à ses lecteurs, comme il va le faire encore, les prédications des saints prophètes et l'enseignement des préceptes du Seigneur donné par les apôtres. Cf. I Pet., I, 10-12. Or, la première vérité prédite par les prophètes et prêchée par les apôtres, dont il veut raviver le souvenir, est qu'aux derniers jours surgiront des railleurs, qui demanderont ce qu'est devenue l'annonce de l'avènement du Seigneur. On attendait une catastrophe; or, les pères des chrétiens actuellement vivants, les hommes de la première génération chrétienne sont morts et tout reste comme au début de la création. Telle est l'objection. Voici la réponse. Ces moqueurs qui opposent à la consommation finale l'immutabilité de l'univers, font semblant d'ignorer qu'il y a eu autrefois des cieux et une terre tirée de l'eau et formée de l'eau par la parole de Dieu, cf. Gen., I, 6-10, et que le monde d'alors

périt submergé par l'eau. Gen., VI, 9-VIII, 14. Or les cieux et la terre de maintenant sont conservés comme un trésor par la même parole, réservés qu'ils sont au feu pour le jour du jugement et de la ruine des hommes impies. Cf. II Pet., II, 4, 9. Donc ils périront de même que le monde a déjà été détruit une première fois par le déluge, alors que, recouvert par l'eau d'où il avait été tiré par la parole divine, cf. Heb., XI, 3, il était pour ainsi dire retourné au chaos primitif. Gen., I, 2. Si une nouvelle destruction du monde ne s'est pas produite jusqu'ici, c'est que la parole de Dieu, qui a créé les cieux et la terre anciens, détruits par le déluge, maintient les cieux et la terre actuels, ceux qui sont postérieurs au déluge et il les réserve jusqu'au jour du jugement, où ils seront détruits non plus par l'eau, mais par le feu. Cf. Calmes, *Épîtres catholiques, Apocalypse*, Paris, 1905, p. 62-65.

La catastrophe finale, annoncée par le Christ, a donc eu un précédent, le cataclysme diluvien. Cf. Matth., XXIV, 37-39; Luc., XVII, 26-27. Or, en comparant ces deux ruines du monde, saint Augustin et à sa suite les théologiens scolastiques qui croyaient que les cieux étaient incorruptibles et indestructibles, ont cherché à déterminer par analogie avec la première quelle serait la nature de la dernière. Elle aura le même sujet que la première : le κόσμος, comprenant les cieux et la terre. Mais comme le déluge n'a submergé que la terre et une partie de l'atmosphère en s'élevant de quinze coudées au-dessus des plus hautes montagnes de la terre, Gen., VII, 17-20, saint Augustin et les théologiens scolastiques ont conclu que le feu de la conflagration universelle aurait le même théâtre et purifierait seulement la terre et le ciel atmosphérique à une hauteur au moins égale à celle des eaux diluviennes. L. Atzberger, *Die christliche Eschatologie*, p. 375. Et pour confirmer cette interprétation, ils ajoutaient que les deux événements avaient pour but, en punissant les coupables, de purifier le théâtre de leurs crimes, la terre souillée par la malice des hommes, une première fois par l'eau, Gen., VI, 5-7; II Pet., II, 5, une dernière fois par le feu, comme les villes de Sodome et de Gomorrhe ont été réduites en cendres pour servir d'exemple aux impies. II Pet., II, 6. Le κόσμος, réservé au feu, pour le jour de la perdition des impies, II Pet., III, 7, était donc le κόσμος ἀσεβῶν comme le κόσμος ἀρχαῖος atteint par le cataclysme diluvien. II Pet., II, 5. Ces théologiens ajoutaient que, le déluge n'ayant pas anéanti la terre, mais ayant bouleversé seulement sa surface, la conflagration finale n'anéantira pas non plus le monde, mais en changera seulement la figure et la forme extérieure.

Mais les commentateurs rationalistes modernes, qui voient dans ce passage un simple emprunt fait à une doctrine étrangère à la révélation du Christ, pensent que l'auteur de la IIe Épître de saint Pierre englobe dans l'embrasement final la création entière, comprenant les cieux et la terre. Sa cosmologie embrasse le ciel et la terre; si l'ancien monde a péri, submergé par les eaux, les cieux et la terre d'aujourd'hui sont destinés au feu. Il s'agit des cieux qui, pour les Juifs, étaient multiples, et non pas de l'atmosphère. D'ailleurs, au jour du Seigneur, les cieux se dissiperont avec fracas, les éléments embrasés se dissoudront et la terre sera consumée avec toutes les œuvres qu'elle renferme. II Pet., III, 10. C'est donc le monde entier qui sera la proie des flammes.

Pour connaître exactement la pensée de l'auteur, cherchons à déterminer, d'après son Épître elle-même, ce qu'étaient pour lui le κόσμος et les οὐρανοί. Pour lui, le κόσμος, c'est la terre, et les chrétiens doivent fuir la corruption de la convoitise, qui y règne, I, 4. L'ἀρχαῖος κόσμος, le monde d'avant le déluge, celui donc qui datait du commencement et à qui Dieu n'a pas pardonné, sinon au juste Noé, était un monde d'impies, II, 5; c'est donc encore la terre qui a été inondée par le déluge. Il est parlé enfin des miasmes ou des convoitises du monde que les chrétiens avaient abandonnées et qui rendraient leur condition pire que la première s'ils s'y engageaient de nouveau, II, 20. Le κόσμος désigne donc, en tous ces passages, la terre habitée par les hommes, cf. I Pet., V, 9, et par des hommes pécheurs. Le κόσμος d'autrefois, qui a été submergé par le déluge, II Pet., III, 6, était donc la terre, habitée par les hommes corrompus. Quant au ciel, saint Pierre parle d'abord du ciel de Dieu, d'où sortait la voix qui, à la transfiguration, rendit témoignage au Fils du Père céleste et que lui-même entendit sur la sainte montagne, I, 18. C'est dans ce ciel que Jésus est remonté et qu'il est à la droite de son Père, I Pet., III, 22, et où un héritage immortel, incorruptible et inaltérable est réservé aux chrétiens, I, 4. Mais les cieux désignent aussi le ciel des astres, qui était anciennement, dès la constitution du monde, I Pet., I, 20, et qui a été formé de l'eau. Or, tandis que le κόσμος ancien, c'est-à-dire la terre habitée par les pécheurs, a été seul submergé par le déluge, les cieux et la terre d'à présent sont réservés pour le feu au jour du jugement. Comme vraisemblablement le ciel de Dieu ne doit pas périr par le feu, les cieux, réservés au feu aussi bien que la terre, semblent bien être les cieux des astres plutôt que le ciel atmosphérique. La comparaison de la conflagration universelle avec le déluge ne porte pas sur le théâtre commun des deux catastrophes, qui est, du reste, expressément distinct par l'emploi du terme κόσμος pour désigner le théâtre du déluge et des termes οὐρανοί et γῆ pour indiquer les créatures réservées au feu. Celles-ci, qui sont primitivement sorties de l'eau, périront finalement dans le feu. L'opposition porte exclusivement sur le moyen de la ruine : au déluge, l'eau, au jour du jugement, le feu. La comparaison avec le déluge permettrait toutefois, si on ne considère qu'elle, de déterminer la nature de la ruine prédite : ce ne sera pas un anéantissement complet, pas plus que la terre primitive n'a complètement péri sous la submersion du déluge : ce sont ses habitants coupables qui ont péri sous l'eau, cf. I Pet., III, 20; ce seront surtout les hommes impies qui périront dans l'embrasement universel du jour du Seigneur. II Pet., III, 7. Le feu, qui est un moyen de purification, cf. I Pet., I, 7, n'embrasera le monde que pour le purifier de la corruption produite en lui par la présence des pécheurs et des impies. D'ailleurs, si la prédiction du Seigneur ne s'est pas encore réalisée, ce n'est pas qu'elle soit différée; le Seigneur use plutôt de longanimité à l'égard des chrétiens pour que personne d'entre eux ne périsse et pour que tous arrivent à la pénitence, II Pet., III, 9, échappant ainsi à la ruine des impies au jour du jugement.

Le jour du Seigneur, d'autre part, viendra comme un voleur, et en ce jour, « les cieux se dissiperont avec fracas, les éléments embrasés se dissoudront et la terre et les œuvres qui sont en elle seront consumées. » Ce sera une dissolution de toutes ces choses. Au jour de Dieu, « les cieux enflammés se dissoudront et les éléments embrasés se fondront. » Et selon la promesse divine, il y aura des cieux nouveaux et une nouvelle terre, où la justice habitera. II Pet., III, 10-13. Ces versets décrivent les effets de la conflagration finale. Chaque trait de la description a besoin d'être expliqué. Le feu est l'agent qui produit ces effets. Les cieux, d'abord distincts des éléments et de la terre, sont les cieux des astres que les Hébreux croyaient multiples. Or, ces cieux se dissiperont avec fracas. Ils se dissiperont sous le crépitement de la flamme et ils se dissoudront sous l'action du feu qui

les embrasera. Les verbes employés indiquent la nature de l'action du feu sur eux : le feu les dissoudra et les détruira. Les στοιχεῖα, dont il est ici question, sont différents des στοιχεῖα τοῦ κόσμου, dont parle saint Paul. Gal., IV, 3, 9; Col., II, 8, 20. Ils ne désignent pas les astres, car l'emploi de l'expression στοιχεῖα οὐράνια est postérieur à l'ère chrétienne et ne remonte qu'au IIe siècle, ni les « esprits élémentaires », ou les anges qui conduisent les astres ou veillent à la conservation des éléments du monde. Ils désignent les éléments dont se composent les corps matériels. Platon aurait le premier employé le mot στοιχεῖα en ce sens et Empédocle passe pour avoir fixé le nombre des éléments corporels à quatre : le feu, l'air, l'eau et la terre. Cette signification du mot avait été adoptée par l'école juive d'Alexandrie. Sap., VII, 17; XIX, 17; Philon, *De incorruptione mundi*, 21, *Opera*, Londres, 1742, t. II, p. 508. Elle était usitée chez les Juifs de la dispersion. Saint Pierre l'adopte ici. Cf. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1912, t. II, p. 156-164. Or, à la conflagration générale, ces éléments eux-mêmes, embrasés par la flamme, se fondront et se dissoudront. Le monde corporel périra par le feu jusque dans les éléments qui composent tous les corps. Quant à la terre et à toutes les œuvres qu'elle contient, elles seront consumées et brûlées. L'embrasement final produira donc, selon saint Pierre, la dissolution complète du monde corporel et de l'univers matériel. Toutefois, cette dissolution ne sera probablement qu'une transformation, puisqu'il y aura des cieux nouveaux et une nouvelle terre, vraisemblablement produits de la dissolution des anciens. Voir plus loin.

Quelle est maintenant l'origine de cette doctrine sur la conflagration universelle, qui est spéciale à l'auteur de la IIe Épître de saint Pierre? Comme on ne la trouve expressément formulée dans aucun autre livre de l'Ancien et du Nouveau Testament, plusieurs critiques rationalistes en concluent qu'elle ne fait pas partie de l'enseignement de Jésus ni de la révélation chrétienne, qu'elle n'est pas cependant une doctrine originelle, inventée par cet auteur, mais qu'elle a été empruntée par lui, à la fin du Ier siècle (après 90), à une tradition perse ou babylonienne ou juive. Cf. Böklen, *Die Verwandschaft der jüdisch-christlichen mit der persischen Eschatologie*, 1902, p. 119-125; W. Bousset, *Die Religion des Judenthums*, 2e édit., p. 323-324, 573-574, 583, 588; *Der Antichrist*, 1896, p. 159-165. Les Iraniens attendaient un torrent de flamme qui devait purifier le monde entier et les stoïciens enseignaient que le monde actuel finirait par une conflagration. Cf. Arnim, *Vetera stoïcorum fragmenta*, Leipzig, 1803, t. I, p. 32; t. II, p. 183-191; Sénèque, *Ad Marciam de consolatione*, *Opera*, édit. F. Haase, Leipzig, 1852, t. I, p. 138-139. Sénèque rapportait l'origine de cette idée aux Babyloniens. *Natur. quæst.*, III, 29. Saint Pierre n'a emprunté directement sa doctrine de la conflagration finale ni aux Babyloniens ni aux Perses ni aux stoïciens, dont la doctrine est différente, ainsi que l'ont bien remarqué les saints Pères. Voir plus loin. Cf. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, Giessen, 1909, p. 127-128. S'il y a emprunt, il vient plutôt de la tradition juive, qui a peut-être subi elle-même l'influence des doctrines étrangères antérieures. Cf. Clemen, *op. cit.*, p. 125. Il est donc nécessaire de comparer son texte avec la tradition juive sur la destruction de l'univers par le feu. M. Windisch en trouve des traces obscures dans les Psaumes de Salomon, dans le livre d'Hénoch et dans le IVe livre d'Esdras, puis des descriptions claires dans les oracles sibyllins, dans Josèphe et dans la *Vie d'Adam et d'Ève*. *Die katholischen Briefe*, dans *Handbuch zum Neuen Testament*, Tubingue, 1911, t. IV, p. 100.

Mais le *Livre d'Hénoch*, dans les *Paraboles*, LII, trad. Martin, Paris, 1906, p. 105-107, par l'image des montagnes de fer, de cuivre, d'argent, d'or, d'étain et de plomb qui, après l'établissement du royaume des justes sur terre, seront devant l'Élu « comme la cire devant le feu et comme l'eau qui tombe d'en haut sur ces montagnes » et qui « s'amolliront à ses pieds, » ne décrit pas la dissolution des montagnes à la fin du monde. Ces montagnes semblent symboliser les différents royaumes qui précéderont le règne du Messie, ou les puissances qui existeront sur la terre quand ce règne s'établira, et leur amollissement signifie que ces puissances seront abattues devant le Messie et que les métaux dont elles sont formées seront sans valeur à ses yeux. Les versets 7-9 indiquent clairement cette signification symbolique. Cf. J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, p. 93. Le *Psaume de Salomon*, XV, 6, 7, n'a rien de commun avec la conflagration finale. Le juste qui, dans ses tribulations, invoque le Seigneur et chante un psaume de joie « ne sera jamais ébranlé par le malheur; la flamme du feu et la fureur des méchants ne le toucheront pas, quand elles viendront de la face du Seigneur sur les pécheurs, pour anéantir toute la substance des pécheurs. » J. Viteau, *Les Psaumes de Salomon*, Paris, 1911, p. 329. Si « la flamme de feu » était prise au propre, elle désignerait le feu du jugement plutôt que le feu de la conflagration; mais le sens figuré est plus probable : cette flamme de feu, c'est la méchanceté des impies qui voudraient dévorer les justes; l'image est traduite au propre par l'expression qui suit : « la fureur des méchants. » L'homme que l'auteur du IVe livre d'Esdras (fin du Ier siècle de notre ère) voit, dans sa sixième vision, III, 5-11, monté de la mer et attaqué par une grande multitude, ne tue pas ses adversaires en les frappant de son bras ou d'une épée ou de toute autre arme, mais comme d'un souffle de feu, expiré par sa bouche, d'un esprit de flamme émis par ses lèvres et d'étincelles et de tempêtes produites par sa langue; ces trois choses, réunies en une, fondent sur la multitude des ennemis et les brûlent tous en sorte qu'il n'en reste plus que des cendres et une odeur de fumée. L'explication qui est donnée ensuite de la vision, 25-38, en indique clairement le sens : le Messie, fils de Dieu, venu sur terre pour délivrer les bons, c'est-à-dire les Israélites, détruira les nations conjurées contre lui et contre Sion, et s'il n'a point d'armes, s'il les frappe par des flammes, cela veut dire qu'il leur imposera des tourments symbolisés par ces flammes, et qu'il les détruira sans fatigue par une loi qui est assimilée à du feu. Cf. Kautzsch, *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, t. II, p. 395-397. La doctrine de l'embrasement final du monde n'apparaît donc pas dans la littérature juive apocryphe, antérieurement à l'ère chrétienne.

L'historien juif Josèphe, en parlant des colonnes de Seth, rapporte incidemment qu'Adam avait prédit qu'à la fin des temps une partie des hommes périrait par la force du feu et une autre partie par la violence et l'abondance de l'eau. *Ant. jud.*, I, II, n. 3, *Opera*, Amsterdam, 1726, t. I, p. 11. Cette donnée se retrouve dans la *Vie d'Adam et d'Ève*, 49, 50, dans Kautzsch, *op. cit.*, t. II, p. 528. Mais il ne s'agit que de la ruine du genre humain. Le IVe livre des *Oracles sibyllins*, que les critiques actuels attribuent à un juif et dont ils placent la composition vers l'an 80 après Jésus-Christ, parle pour la première fois de la conflagration universelle : πῦρ ἔσται κατὰ κόσμον ὅλον, 172; puis, après en avoir indiqué les signes, il en décrit les effets : φλέξει δὲ χθόνα πᾶσαν, ἅπαν δ' ὀλέσει γένος ἀνδρῶν καὶ πᾶσας πόλιας ποταμούς θ' ἅμα ἠδὲ θάλασσαν ἐκκαύσει δέ τε πάντα, κόνις δ' ἔσετ' αἰθαλόεσσα. Après

cela, quand tout sera réduit en poussière, Dieu ressuscitera tous les hommes et procédera au jugement, 172-182. J. Geffcken, *Die Oracula sibyllina*, dans *Die griechischen christlichen Schriftsteller*, Leipzig, 1902, p. 101-102. Cf. J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, p. 64. Du Ve livre de ces *Oracles*, qui est de la fin du Ier siècle, il ne faut pas citer les vers 155-161, ni les vers 206-213, qui visent, les premiers la ruine de Rome et de l'Italie au moyen d'une étoile qui tombera du ciel, Geffcken, *op. cit.*, p. 111-112, les seconds la ruine de l'Inde et de l'Éthiopie par un incendie allumé du ciel. *Ibid.*, p. 114. Mais d'autres passages annoncent directement la fin du monde. Les méchants se cacheront; ἔσται δ' ἐκ νεφέων ὄμβρος πυρὸς αἰσθομένοιο, et il n'y aura plus de moisson tant que le genre humain n'aura pas reconnu Dieu qui gouverne tout. Alors les Hébreux seuls recueilleront les fruits de la terre, 274-285. *Ibid.*, p. 117. Il s'agit donc de bonheur temporel pour les Juifs. La finale du livre décrit le conflit des astres à la fin des temps. Le ciel lui-même s'ébranlera et jettera en bas les étoiles, qui incendieront l'océan et la terre, et l'éther demeurera sans astre, 512-531. *Ibid.*, p. 129. Des notions astronomiques sont mêlées à la vision prophétique. Cf. J. Lagrange, *op. cit.*, p. 100-101. Ces descriptions n'ont rien de commun, en dehors du fait même de la conflagration générale, avec celle de saint Pierre, qui, s'il n'est pas original, ne leur a emprunté du moins aucun trait.

Mais il y a lieu de se demander si l'apôtre n'est pas l'interprète de la pensée des prophètes et de celle de Notre-Seigneur. En effet, dans les avertissements qu'il donne à ses lecteurs, il se propose expressément de leur rappeler les prédictions des saints prophètes et le commandement du Seigneur, transmis par les apôtres. Pour résoudre l'objection des moqueurs qui se raillent de la promesse de Jésus au sujet de son second avènement, il fait constamment appel à l'Ancien Testament. En parlant de la création et du déluge, il se réfère visiblement à la Genèse. Le jour du Seigneur est une expression prophétique qui est revenue sur les lèvres de Jésus. Pour expliquer le retard de la parousie, il cite, III, 8, le ps. LXXXIX, 4. Ses allusions aux paroles du Maître et à l'enseignement des apôtres ne sont pas moins nombreuses. L'existence elle-même des moqueurs des derniers jours a été annoncée par les apôtres, Jud., 18; ils sont les fauteurs de troubles et d'hérésies mentionnés dans les Épîtres pastorales. I Tim., IV, 1; II Tim., III, 1. La longanimité du Seigneur en vue du salut des hommes est salutaire, « comme notre bien-aimé frère Paul vous l'a écrit selon la sagesse qui lui a été départie, » 9, 15, et elle est conforme à la volonté divine de sauver tout le monde, I Tim., II, 4, même les Juifs rebelles. Rom., IX-XI. Le jour du Seigneur, qui viendra comme un voleur, est une parole de saint Paul, I Thess., V, 2, fondée sur une comparaison employée par le Maître lui-même. Matth., XXIV, 43. Cf. Apoc., III, 3; XVI, 15. La leçon de saint Pierre se termine par une exhortation à la vigilance, III, 17; c'est précisément la grande leçon qui résulte du discours eschatologique de Notre-Seigneur et qui se résume en ces mots : Veillez et tenez-vous prêts. Et on voudrait que dans une exposition, si nourrie d'Écriture, III, 16, sur le point précis de l'objection des moqueurs, l'auteur, quel qu'il soit, ne fût-il pas même l'apôtre saint Pierre, comme les critiques rationalistes le prétendent, ait introduit sur l'embrasement final du monde un enseignement étranger à la doctrine des prophètes, de Jésus et des apôtres, qu'il aurait emprunté aux Babyloniens, aux Perses, aux stoïciens ou même aux Juifs de son temps! Les moqueurs auraient eu beau jeu alors de se railler de la réponse donnée à leur objection. Tout emprunt à une source non scripturaire paraît donc invraisemblable, sans compter qu'on ne peut en faire la preuve directe. Il est dès lors plus rationnel de conclure que saint Pierre a interprété, au sujet même de la conflagration dernière, les prédictions des anciens prophètes et l'enseignement du Maître et des autres apôtres.

Et, de fait, on trouve dans les Écritures assez d'indices, qui ont servi de fondement à l'annonce de la ruine finale du monde par le feu. L'agent de la dissolution de l'univers, le feu, est symboliquement mentionné dans l'Ancien Testament. Plusieurs jugements de Jahvé contre les ennemis d'Israël sont décrits par les prophètes comme des théophanies et des jugements dans et par le feu de la colère divine. Voir FEU DU JUGEMENT, col. 2239. Tous ces oracles, fussent-ils purement métaphoriques, ont pu servir de base à la doctrine de saint Pierre sur le jugement et la purification du monde par un feu réel. Cette conclusion, rendue vraisemblable déjà par cette considération précédemment exposée, que l'apôtre appuie tout ce passage sur l'Écriture, le devient bien davantage encore, lorsque nous constatons qu'en matière d'eschatologie générale, il emprunte à Isaïe, LI, 16; LXV, 17; LXVI, 22, les termes de « nouveaux cieux » et de « nouvelle terre », où la justice habitera, III, 13. L'apôtre saint Paul, d'autre part, auquel saint Pierre se réfère expressément à propos de la longanimité salutaire de Notre-Seigneur dans le retard de sa parousie, avait dit que le Seigneur Jésus se manifestera ἐν πυρὶ φλογός, II Thess., I, 8, et que le jour du Seigneur, ce jour que saint Pierre nomme, III, 10, manifestera les œuvres de chacun par le feu qui les éprouvera. I Cor., III, 18. Je n'ignore pas que le premier de ces passages peut s'entendre, comme ceux de l'Ancien Testament, d'un feu métaphorique et que le second est interprété de différentes manières. Il reste à tout le moins que l'image du feu demeure attachée à la manifestation des jugements de Dieu sur les hommes et sur leurs œuvres. Ayant à parler du dernier jugement de Dieu sur le monde entier, saint Pierre a adopté les paroles des prophètes et de l'apôtre saint Paul, il les a prises à la lettre et il les a entendues d'un feu réel, qui doit dissocier toutes choses, même les éléments des êtres matériels; il a interprété ainsi, d'après la tradition orale, connue et reçue dans le milieu des destinataires de sa lettre, les oracles prophétiques et l'enseignement apostolique, et son interprétation devait être suffisamment fondée pour qu'elle ait pu concourir à résoudre les objections des moqueurs de son temps, qui ne devaient rien trouver à y opposer. Il a introduit cette donnée nouvelle dans une eschatologie qui est celle des Évangiles synoptiques et qui diffère de celle de l'Apocalypse, où le jugement dernier doit être précédé et annoncé par toute une série d'événements, XIX, 11-XX, 15, quoiqu'il se rencontre avec saint Jean au sujet de la création de nouveaux cieux et d'une nouvelle terre. Apoc., XXI, 1. Une parole de Notre-Seigneur, Luc., XVII, 26, lui a fourni la comparaison avec le déluge. La doctrine sur la conflagration générale n'est donc pas étrangère à la révélation chrétienne et elle a été reçue dans l'Église, nous le verrons plus loin, comme faisant réellement partie de cette révélation.

2° *La rénovation du monde ancien.* — La dissolution du monde corporel par le feu sera le commencement de l'éternelle consommation de toutes choses. Dans cet état permanent, l'univers matériel n'aura pas été anéanti; sous l'action du feu, instrument purificateur mis en œuvre par la volonté de Dieu, ce monde sera purifié, transformé, rénové. Nous avons déjà entendu le prophète Isaïe, saint Pierre et saint Jean après lui, annoncer la création de nouveaux cieux et d'une nouvelle terre pour remplacer les anciens. Dans leurs oracles, le verbe « créer » ne doit pas être pris à la lettre et entendu d'une création *ex nihilo*. Isaïe, qui a fourni le terme, employait un langage poétique, imagé, qui indiquait par cette création un simple renouvellement du passé, du royaume messianique, d'Israël ou des justes au ciel. Le texte plus rigoureux de saint Pierre ne doit pas être entendu d'une destruction complète du monde corporel; les éléments des corps matériels seront sans doute dissociés par la chaleur de l'incendie universel, ils ne seront pas anéantis, et on peut penser qu'ils rentreront, comme nous dirions en termes modernes, dans la composition chimique et physique des nouveaux cieux et de la nouvelle terre, qui seront conformes à l'état des justes ressuscités, leurs habitants.

Ce renouvellement de la création matérielle à la fin des temps est annoncé dans d'autres passages de l'Écriture. La παλιγγενεσία, dont parle Notre-Seigneur, Matth., XIX, 28, et dans laquelle il récompensera ses apôtres qui ont tout quitté pour le suivre, désigne la rénovation générale qui suivra le jugement dernier et qui sera introduite par le bouleversement où s'abîmera le monde actuel. Cf. A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1908, t. II, p. 221. Dans un discours prononcé au temple de Jérusalem après la guérison du boiteux, saint Pierre a déclaré que Jésus-Christ était remonté aux cieux jusqu'aux temps de la restauration de toutes choses dont Dieu a parlé par la bouche de ses anciens prophètes. Act., III, 21. Cette ἀποκατάστασις πάντων est l'instauration physique et morale du monde entier dans son état de perfection auquel il est destiné. Crelier, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1883, p. 44; H. J. Holtzmann, *Die Apostelgeschichte*, 3e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 41-42; H. Wendt, *Die Apostelgeschichte*, Gœttingue, 1899, p. 111-112. Une interprétation fondée voit la raison de la restauration finale de toutes choses exposée par saint Paul, Rom., VIII, 19-22. Toute la création matérielle attend et désire d'être délivrée de la corruption à laquelle elle a été assujettie, pour un temps et malgré sa nature, par Dieu qui a maudit le monde et l'a soumis à l'altération et au dépérissement à cause du péché d'Adam. Cette création, personnifiée par l'apôtre, garde l'espérance d'être affranchie de cette servitude et d'avoir part un jour à la liberté et à la gloire des hommes devenus fils adoptifs de Dieu. De corruptible qu'elle était, elle deviendra incorruptible. En attendant la réalisation de son espérance, elle gémit et elle souffre les douleurs de l'enfantement; mais elle formera plus tard un monde nouveau, incorruptible et glorieux. Beelen, *Comment. in Epist. S. Pauli ad Romanos*, Louvain, 1854, p. 251-257; R. Cornely, *Comment. in Epist. ad Romanos*, Paris, 1896, p. 423-434; F. Godet, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, Neuchatel, Paris, 1890, t. II, p. 180-191; B. Weiss, *Der Brief an die Römer*, Gœttingue, 1899, p. 360-366; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 527-528; C. Toussaint, *Épîtres de saint Paul*, Paris, 1913, t. II, p. 209, 223-224. Plusieurs commentateurs entendent encore dans le sens de la rénovation future du monde entier la restauration que Dieu voulait faire de toutes choses en Jésus-Christ. Eph., I, 10. Cf. L. Atzberger, *op. cit.*, p. 372-374.

II. ENSEIGNEMENT TRADITIONNEL. — 1° *Pères apostoliques.* — Il ne semble pas que la tradition apostolique de la fin du monde et de la rénovation future ait été fixée dans tous ses détails de façon à imposer à tous les chrétiens un enseignement absolument uniforme. Le pseudo-Barnabé entend le changement du soleil, de la lune et des étoiles dans le sens millénariste et il voit dans le septième jour de la création un symbole de ce règne terrestre dans un monde renouvelé. *Epist.*, XV, 5, Funk, *Patres apostolici*, t. I, p. 84. L'auteur de la *IIe Cor.*, XVI, 3, *ibid.*, p. 204, fait remarquer à ses lecteurs que le jour du jugement vient déjà comme une fournaise ardente, et il ajoute, en s'inspirant d'Isaïe, XXXIV, 4, et de saint Pierre, II Pet., III, 10 : καὶ ταχήσονται τινες τῶν οὐρανῶν καὶ πᾶσα ἡ γῆ ὡς μόλιβος ἐπὶ πυρὶ τηκόμενος. Il restreint déjà, si la leçon τινες est authentique, la désagrégation des cieux à quelques-uns seulement. Hermas avait vu une bête ayant sur la tête quatre couleurs : du noir, du feu et du sang, de l'or et du blanc. *Vis.*, IV, I, 10, *ibid.*, p. 460. Or, la vierge qu'il rencontra ensuite lui expliqua la signification de ces quatre couleurs : le noir représente le monde et la couleur de feu et de sang indique que ce monde périra par le sang et le feu, III, 2, 3, p. 464. Dans sa Ire vision, III, 4, p. 422, il avait retenu une parole que lui avait dite la femme descendue du ciel : le créateur du ciel et de la terre transfère les cieux, les montagnes, les collines et les mers et il aplanit toutes choses pour les élus, afin de réaliser les promesses qu'il leur avait faites. Cf. L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie*, p. 109-110.

2° *Pères apologistes.* — Ils enseignent que le monde doit périr par le feu. Il y aura donc, à la fin des temps, un embrasement universel. Saint Justin sait que la consomption de toutes les choses périssables par le feu a été annoncée par la Sibylle et par Hystaspe. *Apol.*, I, 20, *P. G.*, t. VI, col. 357. Mais Moïse, Deut., XXXII, 22, Malachie, IV, 1, et Isaïe, XXX, 28, 30, ont aussi prédit cet embrasement futur. S. Justin, *Apol.*, I, 60, col. 420; S. Théophile d'Antioche, *Ad Autolyc.*, I. II, 38, col. 1117. Les Pères apologistes connaissaient la doctrine stoïcienne sur la conflagration finale, mais ils ne l'adoptaient pas, quand elle était en désaccord avec la doctrine chrétienne. Ainsi, alors que les stoïciens croyaient que le monde serait purifié par le feu à diverses périodes, Tatien remarque que la conflagration générale n'aura lieu qu'une fois. *Adversus Græcos*, 6, col. 817. Pour les stoïciens, l'embrasement du monde était, à chaque période, la conséquence nécessaire de la loi du cours variable des choses, saint Justin l'attribuait directement à Dieu et le considérait comme une punition du monde. *Apol.*, II, 7, col. 456. Quelques stoïciens pensaient que Dieu lui-même serait dissous par l'embrasement du monde. Saint Justin, *Apol.*, I, 20, col. 357, savait bien que Dieu était inaltérable. Le même docteur semble dire, dans sa IIe Apologie, 7, que le feu du jugement détruira tout pour faire disparaître les impies, anges et hommes, comme le déluge, qui n'a laissé aucun homme en vie, sauf Noé et sa famille. Il s'inspirait de saint Pierre et non pas des stoïciens, mais, quand il dit que, pour sauver les chrétiens, la conflagration universelle est reculée, *Apol.*, I, 28, 45; II, 7, col. 372, 396, 456, il n'entend pas que l'embrasement final entraînait la ruine totale du monde. D'ailleurs, il sait que Dieu le Père renouvellera le ciel et la terre par le Christ, *Dialogus cum Tryphone*, 113, col. 737, mais peut-être est-ce seulement pour le règne de mille ans. Il voit encore dans la nuée du désert une figure d'un nouveau peuple. *Ibid.*, 131, col. 780-781. Athénagore pense que, dans le monde glorifié, il n'y aura plus d'êtres inintelligents et inanimés. *De resurrectione*, 10, col. 992. Saint Théophile d'Antioche semble dire, au contraire, que tous les animaux reviendront à leur première nature et qu'ils seront inoffensifs et qu'ainsi l'homme sera ramené à son premier état et qu'il ne pèchera plus. *Ad Autol.*, I. II, 17, col. 1080-1081. Cf. L. Atzberger, *op. cit.*, p. 162-163.

Aux témoignages des apologistes joignons celui des *Actes de Paul*, œuvre catholique composée vraisemblablement à Antioche de Pisidie de 160 à 170. L'apôtre exhorte Longus et Cestus à se convertir et à se sauver « du feu qui accourt contre le monde entier. » Heureux l'homme qui croira en Dieu et qui vivra dans l'éternité, « quand ce Dieu viendra brûler en la purifiant cette terre. » *Martyre de S. Paul*, IV, L. Vouaux, *Les actes de Paul et ses lettres apocryphes*, Paris, 1913, p. 298-301.

3° *Les Pères du IIe au IVe siècle.* — Saint Irénée fait périr l'Antechrist et ses affidés par le feu, avant l'établissement du royaume terrestre du Christ. De même qu'il y a eu, aux jours de Noé, un déluge d'eau, il y aura alors un *diluvium ignis. Cont. hær.*, l. V, c. XXIX, n. 2, *P. G.*, t. VII, col. 1201-1203. Cf. c. XXX, n. 4, col. 1207-1208. A la fin des temps, il y aura un incendie. *Ibid.*, l. IV, c. XX, n. 11, col. 1041. On peut se demander s'il est différent du premier. Quoi qu'il en soit, l'évêque de Lyon sait que le monde ne sera pas anéanti, mais qu'il changera seulement de figure et de forme. Voir plus haut, col. 2507. Les nouveaux cieux et la nouvelle terre seront appropriés à l'état nouveau de l'humanité, et cet ordre de choses durera sans fin. *Ibid.*, l. V, c. XXXVI, n. 1, col. 1222. Pour saint Hippolyte, le monde sera renouvelé à la fin des temps au point de vue physique. L'agent de cette rénovation sera le feu. Empédocle et les stoïciens l'enseignaient, *Philosophoumena*, l. I, 3, *P. G.*, t. XVI, col. 3028, aussi bien qu'Héraclide, l. IX, 10, col. 3375. David en parle aussi au ps. XVIII, 7, et personne ne peut échapper aux rayons de cette flamme. *De Christo et Antichristo*, *P. G.*, t. X, col. 784. Hippolyte s'était proposé de parler de la conflagration finale au cours de son traité, *ibid.*, 5, col. 733; mais il se borne à dire, *loc. cit.*, que le Christ, à son avènement, allumera cet incendie et fera le jugement contre ceux qui n'ont pas cru en lui. Cf. H. Achelis, *Hippolyt's kleinere exegetische und homiletische Schriften*, dans *Die griechischen christlichen Schriftsteller. Hippolytus*, Leipzig, 1897, t. I, p. 44.

Pour Tertullien, le monde vieilli et tout ce qui est né en lui périront par le feu. *De spectaculis*, 30, *P. L.*, t. I, col. 660. Ce feu est un feu de jugement et de punition qui atteindra tout ce qui a servi au péché. *De baptismo*, 8, *P. L.*, *ibid.*, col. 1209; cf. *Adv. Marcionem*, l. III, c. XXIV, t. II, col. 313. Il sera aussi un feu de purification, qui renouvellera et rajeunira toutes choses. Le monde sera donc renouvelé, et sa ruine ne sera qu'un changement, *transactio. De anima*, 55, t. II, col. 744. Dans le monde futur, il n'y aura que le mal qui aura disparu; l'état primitif de l'innocence sera rétabli; les animaux domestiques paîtront avec les animaux sauvages et les enfants joueront avec les serpents. *Adversus Hermogenem*, 11, *ibid.*, col. 207.

Clément d'Alexandrie relate que les païens, surtout les stoïciens, Héraclide et Platon, ont su que le monde devait périr et qu'il serait renouvelé par un grand embrasement. *Strom.*, V, 1, *P. G.*, t. IX, col. 21, 24. Origène enseigne la conflagration finale. Il distingue le déluge d'eau, raconté dans la Genèse, VII, 6, du futur déluge de feu. *Selecta in Genesim*, *P. G.*, t. XII, col. 105. Le premier est la figure du second. *In Gen.*, homil. II, 3, *ibid.*, col. 167. Pour disculper les filles de Lot, il remarque qu'elles avaient éprouvé quelque chose de ce qui se passera à la fin du monde par le feu et qu'elles ne savaient pas qu'après la destruction de Sodome par le feu, le monde durerait longtemps encore. Elles avaient entendu dire qu'à la fin du monde la terre et tous les éléments seraient embrasés dans la flamme du feu. Elles crurent que cet événement était arrivé et qu'elles voyaient le feu, ses flammes et la dévastation de l'univers. *In Gen.*, homil. V, n. 4, col. 191; *Cont. Celsum*, l. IV, n. 45, t. XI, col. 1102. Celse prétendait que les chrétiens avaient mal compris les idées païennes relatives à des déluges et à des incendies périodiques et qu'ils se représentaient Dieu comme un bourreau, armé de feu, descendant sur terre à la fin du monde. Origène lui répond que les philosophes grecs ont appris de Moïse, qui était bien plus ancien qu'eux, la doctrine de l'embrasement du monde. *Cont. Celsum*, l. IV, n. 11, col. 1040-1041. Les chrétiens n'attribuaient ni le déluge ni la conflagration de l'univers aux courses des étoiles; ils en trouvaient la cause dans le péché. Comme le mal a pris sur terre une grande extension et une grande puissance, la terre en sera purifiée par l'eau ou par le feu. *Ibid.*, n. 12, col. 1041. Origène, il est vrai, restreint le mal aux hommes et à leurs œuvres et aussi sa purification par le feu, et il ne dit pas expressément que le monde corporel sera détruit par ce feu. *Ibid.*, n. 13, col. 1044. Ce feu brûlera, mais ne consumera pas, l. V, n. 14-17, col. 1201-1205; l. VIII, n. 72, col. 1624-1625. Origène se demande si le monde sensible doit être anéanti ou s'il changera simplement de forme. Les passages bibliques de saint Paul, I Cor., VII, 31, du psalmiste, ps. CI, 27, et d'Isaïe, LVI, 28, lui paraissent favoriser le second sentiment. Il ne comprendrait pas d'ailleurs comment des natures immortelles pourraient vivre sans corps, puisque seules les personnes de la sainte Trinité ont la propriété d'être indépendantes de toute matière. D'autres pourront prétendre qu'après la consommation universelle toute la matière corporelle sera purifiée et deviendra aussi pure que l'éther céleste. Mais Dieu seul sait ce qu'il en sera. *De princ.*, I, VI, 4, *P. G.*, t. XI, col. 169-170. Cf. L. Atzberger, *op. cit.*, p. 452. Il est très difficile de déterminer exactement ce qu'il adviendrait de la création matérielle dans l'ἀποκατάστασις universelle imaginée par Origène, *ibid.*, p. 453-456. Voir ENFER, t. V, col. 57-60. Mais ce n'est qu'une spéculation personnelle du catéchète alexandrin, sans attache avec la tradition ecclésiastique. Voir ORIGÈNE.

Saint Méthode d'Olympe dit d'abord que le monde périra par le feu. *Convivium decem virginum*, X, 4, *P. G.*, t. XVIII, col. 200. Mais on ne peut pas dire que tout sera détruit, que la terre, l'air et le ciel n'existeront plus. Le monde entier sera brûlé pour être purifié et renouvelé, il sera inondé par un feu destructeur, mais l'incendie ne l'anéantira pas et ne le détruira pas complètement. *De resurrectione*, col. 273. La création restera, puisqu'elle sera devenue meilleure et plus belle et qu'elle se réjouira de la résurrection des fils de Dieu, qu'elle attend maintenant comme la délivrance de la corruption. Is., LII, 2; Rom., VIII, 22, 23; Is., LVI, 22; XLV, 18. Ce n'est pas pour les anéantir que Dieu a créé toutes choses; c'est pour les conserver toujours. C'est pourquoi le ciel et la terre existeront encore après l'incendie et la révolution qu'ils auront subis. *Ibid.*, 8, col. 274-277. Qu'on n'en appelle pas à Matth., XXIV, 35, et à ps. CI, 27, pour soutenir la destruction de tout, c'est une particularité de l'Écriture de nommer destruction l'amélioration et la glorification du monde, et ce langage est vrai, puisque l'ancien état de choses n'existe plus après que tout a été embelli. Saint Paul a dit : « La figure de ce monde » et non pas « ce monde » passe. I Cor., VII, 31. C'est un perfectionnement comme le passage de l'enfance à l'âge d'homme parfait. I Cor., XIII, 11, *Ibid.*, 9, col. 276-277. Cf. L. Atzberger, *op. cit.*, p. 490.

Dans la partie chrétienne des Oracles sibyllins, la ruine du monde par le feu est plusieurs fois décrite, l. II, 253-255. Geffcken, *Die Oracula sibyllina*, p. 40. Les justes passeront rapidement par ce feu et sans

douleur, l. II, 330-338. *Op. cit.*, p. 44. Le feu se répandra comme une inondation et détruira tout. Les méchants qui brûleront ne pourront plus regarder le ciel, qui ne sera plus rempli d'étoiles, mais plein de feu. Ils ne disparaîtront pas, mais ils s'affaisseront éternellement dans leurs corps et ils brûleront dans leurs âmes; ils verront ainsi que la loi de Dieu ne trompe pas, l. VII, 120-129. *Op. cit.*, p. 139. Le feu dévorera d'abord tout et les sommets des montagnes comme les têtes de toute chair, se couvriront d'une mince poussière, l. VIII, 15, 16. *Op. cit.*, p. 143. Le feu explorateur brûlera la terre, le ciel et la mer et même les portes de l'enfer. Après la résurrection, le feu brûlera éternellement les méchants, l. VIII, 225-228. *Op. cit.*, p. 155. Cf. l. VIII, 243, 411, 412, p. 152, 168. Cf. L. Atzberger, *op. cit.*, p. 504-505.

Alexandre de Nicopolis, *Tractatus de placitis manichæorum*, 26, *P. G.*, t. XVIII, col. 448, réfute les idées des manichéens sur la nature du feu selon eux préexistant et incréé, qui produira l'incendie final du monde. Il demande à son adversaire quelle sera la nature de ce feu, qui brûlera, mais ne luira pas. S'il est en dehors du monde, où se trouve-t-il donc? Mais s'il est dans le monde, pourquoi le monde reste-t-il jusqu'à présent sain et sauf? S'il tombe un jour sur le monde pour le détruire, est-il dès maintenant uni au monde? S'il est hors du monde en un lieu spécial, comment tombera-t-il un jour sur le monde? Comment sortira-t-il de ce lieu, par quelle force et avec quelle violence? Comment peut-on concevoir un feu qui n'a rien à brûler? Est-ce l'humidité qui doit l'entretenir? Ce feu qui est en dehors du monde ne peut être que la matière, puisque le soleil et la terre sont, comme des essences pures, distinctes de ce feu. S'il en est ainsi, quand le monde sera détruit par la puissance divine, ce feu persévérera-t-il? Comment pourra-t-il détruire quelque chose ou être détruit par un autre? On ne peut comprendre qu'il puisse être détruit par un feu semblable, et à quoi bon Dieu détruirait-il ce qu'il n'a pas fait? Ce feu ténébreux est-il plus ou moins grand que la matière que Dieu doit détruire? S'il lui est inférieur, comment l'attaquera-t-il? S'il lui est supérieur, il pourra se replier sur lui-même, puisqu'il est de la même nature, mais il ne se détruira pas cependant, pas plus que le Nil ne détruit les canaux qu'il forme. En réfutant la doctrine des manichéens sur le feu ténébreux, qui existerait hors du monde, Alexandre raisonne conformément à la doctrine chrétienne, qui fait du feu de la conflagration générale une créature de Dieu. Cf. Atzberger, *op. cit.*, p. 520.

Chez les latins, saint Cyprien ne dit rien de la manière dont le monde finira ni de la nature du monde qui remplacera l'ancien. Minucius Félix traite de la conflagration finale en philosophe. Le vulgaire admet généralement que du feu peut tomber soudain ou qu'il est difficile de ne pas y croire. En effet, quel philosophe doute, qui ne sait pas que tout ce qui existe tombe, que tout ce qui a été fait sera anéanti? Les stoïciens enseignent que le ciel et tout ce qu'il contient seront un jour la proie des flammes, car, après avoir été entretenu par l'humidité, ce monde doit passer par l'incendie. Les épicuriens sont du même avis au sujet de l'embrasement des éléments et de l'écroulement du monde. Platon pense la même chose. Il n'est donc pas étonnant que cette masse sera détruite par celui qui l'a faite. *Octavius*, n. 34, *P. L.*, t. III, col. 344-345. Les philosophes enseignent donc la même chose que les chrétiens, non pas que les chrétiens aient suivi leurs traces, mais parce que les philosophes ont gardé, mélangée d'erreurs, la vérité que Dieu avait annoncée par ses prophètes, col. 346. L. Atzberger, *op. cit.*, p. 549.

Novatien enseignait que la création entière, aussi bien que l'humanité, serait renouvelée. *Ad igneum diem judicii mundus iste festinet. De Trinitate*, 8, *P. L.*, t. III, col. 900. Toutes les choses attendent de Dieu leur délivrance quand elles auront perdu leur corruptibilité, et elles doivent revenir à Dieu, leur créateur. *Ibid.*, 3, col. 892. Selon Commodien, le jugement dernier et la fin du monde auront lieu aussitôt après le règne de mille ans. Le feu sera de nouveau envoyé par Dieu sur terre, et celle-ci soupirera après la fin de toutes choses. Toute la nature sera changée par les flammes; le feu brûlera sous terre et les montagnes fondront; il ne restera rien de la mer, qui sera dévorée par le feu; tout ce qui est maintenant au ciel et sur terre sera transformé. Un autre ciel, nouveau et éternel, une nouvelle terre seront créés; les justes habiteront le monde renouvelé. *Instructiones*, XLV, *P. L.*, t. V, col. 234, 236. Il décrit plus longuement encore la fin du monde dans son *Carmen apologeticum*, 999-1021, dans Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1852, t. I, p. 48-49. Ce sera un jour terrible, un jour de feu. Après différents signes préliminaires, le feu tombera avec le vacarme du tonnerre. Des éclairs descendront des astres et allumeront une tempête de feu. Les étoiles tomberont du ciel et seront elles-mêmes jugées. Les habitants des cieux seront épouvantés, quand la ruine du monde s'accomplira. Une partie des incroyants sera brûlée à petit feu. La puissance du feu ira partout où les hommes se réfugieront. L'air lui-même sera embrasé. La terre sera ainsi purifiée par le feu pendant sept mois. Après seulement, le Christ descendra du ciel et les morts ressusciteront. L. Atzberger, *op. cit.*, p. 565-566.

Victorin de Pettau parle de la *consummatio mundi*. *In Apoc.*, XIV, 15, *P. L.*, t. V, col. 340. Il découvre la manière dont se produira la fin du monde dans la comparaison de celui qui est assis sur le trône avec le jaspe et la sardoine. La première de ces pierres précieuses a la couleur de l'eau, la seconde celle du feu. Ces deux pierres figurent les deux grands jugements : le déluge et l'embrasement futur. L'arc-en-ciel qui entoure le trône signifie que les hommes n'ont plus à craindre l'eau, mais le feu. *In Apoc.*, IV, 3, col. 324.

Arnobe rapporte trois opinions sur la fin du monde : celle d'Aristote qui prétend que le monde n'a pas été créé et qu'il ne disparaîtra pas, celle de Platon qui le dit immortel, quoiqu'il ait eu un commencement et qu'il soit soumis à la faiblesse, celle des stoïciens, d'après laquelle il est fragile, il a été créé et il doit nécessairement périr. *Adversus nationes*, II, 56, *P. L.*, t. V, col. 898. Il rappelle le sentiment de Platon suivant lequel les déluges et les embrasements du monde ont pour effet de purifier la terre, *ibid.*, I, 8, col. 731, et celui de Panatius, de Chrysippe et de Zénon, d'après lequel le feu qui doit détruire le monde existe déjà et qu'il brûlera, quand le temps sera venu. *Ibid.*, II, 9, col. 824. Quant à lui, il n'admet aucune de ces opinions et il tient plutôt que, sur ce sujet comme sur beaucoup d'autres problèmes, on ne peut rien savoir de certain et qu'il ne sert de rien d'être renseigné. *Ibid.*, II, 55-61, col. 897-908. Cf. L. Atzberger, *op. cit.*, p. 582.

Selon Lactance, à la fin du règne de mille ans, le monde sera renouvelé par Dieu, le ciel sera roulé sur lui-même et la terre sera tranformée. Les hommes deviendront semblables aux anges. La seconde résurrection aura lieu alors, et les impies brûleront éternellement dans le feu à la vue des anges et des justes. *Inst. div.*, VII, 26, 1-7, *P. L.*, t. VI, col. 813-814. Cf. *Epitome*, 72, col. 1092.

4° *Pères du IVe et du Ve siècle.* — 1. *Pères grecs.* — Selon Eusèbe de Césarée, le monde doit changer, ainsi que l'enseignent l'Écriture, I Cor., VII, 31,

et Platon dans le *Timée* et la *Politique*. *Præp. evang.*, l. XI, c. XXXII, *P. G.*, t. XXI, col. 929-933. La tragédie grecque disait que le monde serait détruit par le feu, l. XIII, c. XIII, col. 1129. Suivant les stoïciens, tout sera changé en air d'abord, puis finalement dissous par le feu éthéré. Chrysippe n'admettait pas la destruction de la substance des choses, qui est impossible, mais un certain changement seulement. Le feu sera comme une semence, d'où proviendra un monde plus parfait que celui qui existait auparavant. C'est la doctrine de Zénon, de Cléanthe et de Chrysippe, *l.* XV, c. XVIII, col. 1348. Voir la manière dont ils expliquaient ce renouvellement, c. XIX, col. 1348-1349. D'après Pythagore, Platon et les stoïciens, le monde, produit sans Dieu et naturellement voué à la corruption, parce qu'il est corporel, ne périra cependant pas; il sera conservé par la providence divine. Épicure disait qu'il périra, parce qu'il a été engendré, comme un animal et une plante. Xénophane le déclarait éternel, sans commencement, et exempt de toute corruption. Pour Aristote, la partie sublunaire du monde est passible et les choses terrestres y meurent par un sort fatal, l. XV, c. XXXV, col. 1385. Mais la doctrine chrétienne sur la fin du monde ne vient pas des philosophes. Nous avons appris du Christ, dit Eusèbe, que le monde a été fait et que le ciel, le soleil, la lune, et les étoiles sont ses œuvres. Les philosophes sont d'accord avec les Hébreux pour affirmer la création du monde entier. De même, nous avons appris des Écritures la consommation du monde et son changement en mieux, que Platon enseignait déjà. *Demonst. evang.*, l. III, n. 3, *P. G.*, t. XXII, col. 192-193. Si les cieux n'avaient pas été créés, ils dureraient toujours et ils ne pourraient changer et passer à une autre condition. Parce que Dieu les a créés, il peut les changer s'il le veut, car ils sont de nature corruptible; le créateur seul est éternel. Les cieux qui sont si beaux seront soumis à la corruption. Cette corruption les renouvellera, et Dieu accomplira ce renouvellement aussi facilement qu'un homme change de vêtement. Les cieux seront changés en une forme meilleure et ils subiront une transformation qui les améliorera : ils passeront de la vétusté au renouveau et à l'incorruption. *In ps. CI*, 26, *P. G.*, t. XXIII, col. 1261.

En commentant le même psaume, saint Athanase dit que les cieux, bien qu'ils soient une œuvre grande et excellente, seront soumis eux-mêmes à la corruption. Mais cette corruption sera pour eux une rénovation : ils rouleront, en effet, changés en une forme meilleure. *P. G.*, t. XXVII, col. 432.

Pour saint Basile, le monde, qui a eu un commencement, aura une fin; les changements qu'il subit le montrent. I Cor., VII, 31; Matth., XXIV, 35. *In Hexæmeron*, homil. I, n. 3, *P. G.*, t. XXIX, col. 9. Beaucoup d'hommes célèbres, mais plus grands encore par leur loquacité que par leur dignité, prétendent que l'univers sera brûlé et qu'il revivra de quelques raisons séminales qui resteront des choses brûlées. Ils en déduisent d'infinies corruptions et régénérations du monde. Mais ils s'écartent de la vérité sur ces deux points et ils sont dans l'erreur. *Ibid.*, homil. III, n. 8, col. 73. Le ciel n'est pas composé des éléments premiers, bien que quelques-uns l'aient pensé. Mais la formation d'éléments contraires est une cause de ruine et de dissolution. Les cieux ne sont pas composés non plus d'un cinquième élément, l'éther. Nous ignorons leur nature, que Dieu a créée, n. 11, col. 25, 28. Dans les persécutions présentes il faut attendre la révélation du ciel et la venue du Sauveur. En effet, si toute créature se dissout, si la figure de ce monde doit changer, qu'y a-t-il à s'étonner que nous, qui sommes des créatures, nous soyons soumis aux maux communs et à des afflictions que le juste juge récompensera? *Epist.*, CXXXIX, n. 2, *P. G.*, t. XXXII, col. 584. Le monde entier, dans lequel nous habitons, est rempli de mortels; tout y est sujet à la corruption. Le ciel sera dissous un jour, le soleil lui-même ne persistera pas; toutes les étoiles, les animaux terrestres et aquatiques, qui font l'ornement de la terre, la terre elle-même, tout ce qui est soumis à la corruption, ne seront bientôt plus. C'est une consolation dans la douleur. *Epist.*, VI, n. 2, col. 244.

Saint Grégoire de Nazianze déclare que les changements futurs du ciel et de la terre, annoncés par l'Écriture, Aug., II, 7, seront pareils à ceux qui ont eu lieu auparavant. A son avis, l'Écriture énonce ainsi une illustre rénovation des choses. Il faut en croire saint Paul qui dit que le dernier changement de la terre ne sera que le second avènement du Christ, la transformation de tout et sa translation au repos à l'abri de toute agitation. *Orat.*, XXI, *in laudem S. Athanasii*, n. 25, *P. G.*, t. XXXV, col. 1109.

Pour saint Grégoire de Nysse, celui qui admet que le monde a eu une origine ne peut pas ne pas concéder qu'il aura un jour une fin. La parole de Dieu a nécessairement prédit que toutes choses cesseront de se mouvoir, et nous l'acceptons. Comment cela se fera-t-il? Notre curiosité n'est pas satisfaite sur ce point. *De hominis opificio*, c. XXIII, *P. G.*, t. XLIV, col. 209, 212.

Selon Didyme, tout peut se corrompre et être changé; c'est le propre des créatures. Les choses créées dans le temps vieillissent avec le temps. Quand le ciel et la terre seront détruits en même temps, où passeront-ils selon la parole de Notre-Seigneur? On peut dire avec raison qu'ils seront roulés comme une couverture. On ajoute : Ils seront changés. Dieu seul est immuable. *In ps. CI*, 28, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1517, 1520. Les cieux et la terre sont réservés pour le feu, mais il y aura de nouveaux cieux et une nouvelle terre en dehors de ceux qui sont maintenant. Il y aura trois mondes successifs : un siècle et une terre sans cieux, les cieux et la terre actuels, de nouveaux cieux et une nouvelle terre. Les cieux et la terre actuels seront changés, et leur changement sera semblable à celui qu'a produit le déluge. L'auteur de la IIe Épître de saint Pierre l'a su par les paroles de Notre-Seigneur. Luc., XVII, 26, 27. Il ajoute que la création doit être dissoute par le feu. Le jour du jugement viendra comme un voleur. En ce jour, les cieux passeront avec un grand fracas et sans retard, les éléments étant détruits par le feu. Après quoi, quand les cieux seront radicalement enlevés, il y aura de nouveaux cieux et une nouvelle terre, dans lesquels les justes posséderont la justice et les promesses de Dieu. Mais Didyme ajoute que cette Épître est fausse et que, quoiqu'elle soit publiée, elle n'est pas au canon des Écritures. *Enarrat. in Epist. II Pet.*, III, 5, col. 1773-1774.

Pour saint Cyrille de Jérusalem, quand Notre-Seigneur viendra à la fin du monde, aura lieu la consommation dernière et le monde créé sera renouvelé. A cause des crimes commis en lui, ce monde passera pour que le théâtre de ces crimes ne demeure pas, pour qu'un monde plus beau soit produit. L'Écriture en donne l'assurance. Is., XXXIV, 4; Matth., XXIV, 29. Les astres mourront; peut-être ressusciteront-ils. Le Seigneur roulera les cieux non pour les faire périr, mais pour les rendre plus beaux. Ps. CI, 26, 27. Ils périront, c'est-à-dire ils vieilliront, comme la suite le dit, et ils seront changés. *Ibid.*, 27, 28. Il est dit de même que l'homme périra, Is., LVII, 1; pourtant il ressuscitera. Ainsi attendons-nous comme une sorte de résurrection des cieux. Joel, II, 31; Act., II, 20; Matth., XXIV, 35. Les choses visibles passeront, et il en résultera qu'elles seront plus belles. *Cat.*, XV,

n. 3, 4, *P. G.*, t. XXXIII, col. 873, 876. Le monde entier doit passer et toute maison doit être détruite. Comment Job reviendra-t-il dans sa maison? Job, VII, 9, 10. lui-même l'explique par l'exemple de l'arbre qui renaîtra. Job, XIV, 7, 10. *Cat.*, XVIII, n. 15, col. 1033.

Après avoir cité Rom., VIII, 22, 23; Is., LXVI, 22; XLV, 8, saint Épiphane ajoute que ce n'est pas une chose vaine, soutenue par des hommes ineptes que de dire que Dieu a créé l'univers entier pour qu'il soit habité et qu'il subsiste toujours. D'où il est nécessaire que la terre et le ciel existent encore après la conflagration universelle. L'explication de cette doctrine demanderait de longs développements. Toutes les choses ne seront pas changées en une matière en repos et sans mouvement, ni en une matière semblable à celle qui existait auparavant ni au néant absolu et à la destruction. L'évêque de Salamine se pose alors cette objection : Si l'univers entier ne périra pas, comment le Seigneur a-t-il dit que le ciel et la terre passeront, Matth., XXIV, 35, et le prophète que le ciel se dissipera comme la fumée et que la terre vieillira comme un vêtement, Ps. CI, 27? Il y répond, en disant que c'est la coutume de l'Écriture d'appeler ἀπώλειαν τὴν εἰς τὸ κρεῖττον καὶ ἐνδοξότερον ἀποκατάστασιν ταύτης τοῦ κόσμου μεταβολήν, οἷον τοῦ πρόσθεν σχήματος ἀπολυμένου κατὰ τὴν εἰς τὸ φαιδρότατον ἁπάντων ἐξαλλαγήν. Il n'y a rien de contradictoire ni d'absurde dans les saintes Lettres. Or, I Cor., VII, 31, saint Paul ne dit pas : Le monde passe, mais : La figure de ce monde. L'Écriture a l'habitude d'appeler mort le changement d'une figure antérieure en quelque chose de mieux et de plus beau : ainsi, le passage de l'enfance à l'âge mûr. I Cor., XIII, 1. La créature sera troublée comme si elle devait périr dans cette conflagration pour être créée de nouveau, mais elle ne sera pas détruite, pour que nous habitions dans un monde restauré, étant nous-mêmes restaurés et exempts de douleur. Ps. CIII, 30. Enfin Dieu fera un air plus tempéré. Comme la terre persévérera après la fin du siècle présent, il faut qu'elle soit habitée par des hommes immortels, qui n'engendreront plus, mais seront comme des anges. Ce serait donc une folie de se demander comment des hommes vivraient s'il n'y avait ni air ni terre, ni rien du tout. *Hær.*, LXIV, n. 31, 32, *P. G.*, t. XLI, col. 1120-1121.

Selon saint Jean Chrysostome, quand Jésus a dit : Le ciel et la terre passeront, Matth., XXIV, 35, il l'entendait de la fin des choses et il parlait des éléments, pour montrer que l'Église est plus grande que le ciel et la terre. *In Matth.*, homil. LXXVII, n. 1, *P. G.*, t. LVIII, col. 762. Voir aussi l'auteur de l'*Opus imperfectum in Matth.*, homil. XLIX, *P. G.*, t. LVI, col. 921. La créature est sujette à la vanité. Qu'est-ce à dire? Elle est devenue corruptible. Pourquoi? A cause de l'homme pécheur. La terre a été maudite. Le ciel lui-même, vieillissant avec la terre, sera ramené enfin à un meilleur sort, selon le prophète. Ps. CI, 26, 27; Is., LI, 6. Il n'est pas destiné à une perte absolue, puisque les hommes ne subissent qu'une mort temporaire, par laquelle ils passeront à l'immortalité; il en sera de même de la créature. Elle ne sera plus corruptible, mais elle suivra la beauté du corps de l'homme ressuscité. Devenue corruptible à cause de l'homme, elle sera incorruptible, quand il le redeviendra lui-même. *In Epist. ad Rom.*, homil. XIV, n. 5, *P. G.*, t. LX, col. 530.

Théodore de Mopsueste déclare que les sages de la Grèce, qui enseignent τὴν ἐκπύρωσιν τοῦ κόσμου, admettent facilement ce qui est dit du soleil et de la lune, mais ils refusent d'admettre ce qui est dit de la chute des étoiles du ciel, parce qu'ils ignorent la puissance de Dieu, aux ordres et à la volonté de qui toutes choses obéissent. *In Ev. Matth.*, XXIV, 29, *P. G.*, t. LXVIII, col. 712-713.

Théodoret dit que le ciel et la terre, qui ont été créés, sont changeants et que le créateur seul est immuable. Tout ce qu'on voit vieillit et imite la vétusté des vêtements, Dieu changera le ciel et la terre et les renouvellera, en les rendant incorruptibles de corruptibles qu'ils étaient. *In ps. CI*, 26, *P. G.*, t. LXXX, col. 1684. Saint Paul a annoncé le changement de l'état présent du monde. *In I Cor.*, VII, 31, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 281. Il a enseigné que la créature corruptible deviendra incorruptible après la résurrection des élus. *In Epist. ad Rom.*, VIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 136-137.

Saint Cyrille d'Alexandrie se déclare incapable de parler exactement de la rénovation des éléments du ciel et de la terre, qui aura lieu selon la volonté de Dieu. Le soleil et la lune s'obscurciront, les étoiles tomberont comme des fleurs, le créateur les changeant comme il voudra. Les éléments eux-mêmes seront troublés. Le genre humain étant renouvelé, ἀναπαλαιοῦται καὶ συνανακτίζεται καὶ ἡ διὰ τὸν ἄνθρωπον δημιουργηθεῖσα κτίσις. *Comment. in Matth.*, XXIV, 29, *P. G.*, t. LXXII, col. 441.

Saint Isidore de Péluse fait craindre le jour terrible, dans lequel le ciel sera roulé comme un livre, les astres tomberont, Orion, la terre et tout ce qu'elle embrasse seront brûlés et tout sera à nu devant Dieu. *Epist.*, l. I, epist. CLXXXVIII, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 304. Le monde tend à sa fin dernière, et la Vérité ne trompe pas, qui annonce la συντέλεια. *Epist.*, l. V, epist. CCCXXIX, col. 1525.

2. *Pères latins.* — Pour saint Hilaire de Poitiers, le jugement suivra la consommation du siècle. *Tract. in CXVIII ps.*, lit. XI, *P. L.*, t. IX, col. 573. Le « jour qui persévère », c'est le temps des biens futurs, dans lequel il y aura un nouveau ciel et une nouvelle terre et la gloire heureuse des corps transformés. Cependant, toutes les créatures de ce monde, dans l'immuable constitution de leurs offices, attesteront la magnificence de Dieu, puisque tout est ainsi établi, fondé et réglé de telle sorte qu'elles persévéreront perpétuellement dans leurs cours dans lesquels elles ont été constituées à l'origine des temps. *Ibid.*, lit. XII, n. 9, col. 580-581.

Saint Zénon de Vérone a vu dans la colonne de nuée et de feu l'image de deux jugements : l'un d'eau qui a déjà eu lieu, l'autre de feu qui est à venir. *Tractatus*, l. II, tr. LIV, *P. L.*, t. XI, col. 510.

Saint Ambroise cite les paroles du ps. CI, 26 sq., et de Notre-Seigneur, Matth., XXIV, 35, qui annoncent la ruine du ciel et de la terre contre ceux qui soutiennent la perpétuité du ciel éthéré. *In Hexaemeron*, l. I, c. VI, n. 23, 24, *P. L.*, t. XIV, col. 135. Il dit encore : *Cælum incorruptibile putatur et deperit. Epist.*, XLIII, n. 9, t. XVI, col. 1131.

Pour expliquer Is., LI, 6, saint Jérôme cite Matth., XXIV, 35; Ps. CI, 26, et il en conclut : *Ex quo ostenditur perditionem cælorum non interitum sonare, sed mutationem in melius.* Apoc., XXI, 2. Cela n'est pas vrai seulement des corps ressuscités. *Cum autem cælum veterascat et terra, consequenter et ea quæ cæli circulo continentur et homines qui sunt habitatores terræ, sicut hæc moriantur : non in interitum sui, sed in abolitionem vilitatis antiquæ et innovationem futuræ gloriæ; quando fulgebunt justi sicut sol* (Matth., XIII, 43), *et abeuntibus præteritis atque antiquis, facta fuerint omnia nova. Quidam perire et veterascere pro abolitione et morte accipiunt.* Ils s'appuient sur II Pet., III, 17. C'est l'opinion des philosophes du monde que tout ce que nous voyons doit périr par le feu. I Cor., VII, 31; I Joa., II, 7. Après avoir discuté les diverses leçons de ce passage d'Isaïe, le saint docteur

conclut : *Illudque dicendum quod si cælum et terra peribunt atque veterascent, qua consequentia habitatores ejus sicut ista morientur atque dispereant, cum animas esse perpetuas et resurrectura corpora noverimus? Ex quo perspicuum est cælum et terram non perire et in nihili redigi, sed in melius commutari. In Is. prophetam*, l. XIV, c. LI, 6, *P. L.*, t. XXIV, col. 485-486.

Il entend dans le même sens Is., LXV, 17, 18. *Cælum autem novum et terram novam qui putant omnia interire quæ cernimus, Evangelii interpretantur testimonio*, Matth., XXIV, 35, *et Pauli*, II Cor., IV, 18. *Porro qui novitatem, commutationem in melius et non elementorum arbitrantur interitum, illo utentur exemplo:* Ps. CI, 26, 27. *In quo perspicue demonstratur perditionem et interitum non abolitionem in nihili, sed commutationem sonare in melius.* Il trouve le même sens dans Is., XXX, 16, et il cite l'exemple de l'homme qui ne périt pas, malgré ses changements insensibles. D'après saint Paul, I Cor., VII, 31, *figura præterit, non substantia.* Il en est de même de saint Pierre, II Pet., III, 5 sq., qu'il faut interpréter d'après le verset 13. *Non dixit alios cælos et aliam terram videbimus, sed veteres et antiquos in melius commutatos. Ibid.*, l. XVIII, c. LXV, 17, 18, col. 644-645. Quand il commente Matth., XXIV, 35, il dit encore : *Cælum et terra transibunt immutatione, non abolitione sui : alioquin quomodo sol obscurabitur et luna non dabit lumen suum et stellæ cadent, si cælum in quo ista sunt terraque non fuerit? In Matth.*, l. IV, c. XXIV, 35, t. XXVI, col. 180-181.

Saint Augustin a parlé souvent de la fin du monde et a proposé des interprétations nouvelles qui ont eu un grand succès en Occident. Il a exposé les erreurs des philosophes et des hérétiques et la véritable doctrine chrétienne. Les philosophes prétendent que le monde, qui est un animal vivant, est éternel, qu'il doit toujours exister et qu'il n'aura pas de fin. Augustin les réfute en prouvant contre Porphyre qu'il ne faut pas fuir tout ce qui est corps. *Serm.*, CCXLII, c. VII, n. 7, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1137. D'autres pensent que le monde n'est pas éternel ni seul ni unique et ils imaginent des mondes innombrables ou un seul et même monde qui se renouvellera un nombre de fois innombrable, à certains intervalles de siècles. *De civitate Dei*, l. XII, c. XI, t. XLI, col. 359; c. XIII, n. 1, 2, col. 360-361. C'est le sentiment de Platon et des académiciens. *Absit ut nos ista credamus*, col. 362. Cicéron dit avec les platoniciens que le monde ne périra pas. *Ibid.*, l. XXII, c. VI, col. 759. Saint Philastre signale une hérésie sans auteur ni nom, qui prétend que ce monde restera le même après la résurrection des morts, dans le même état que maintenant, et qu'il ne changera pas de telle sorte qu'il n'y aura pas un ciel nouveau et une nouvelle terre, comme la sainte Écriture le promet. *De hær.*, 67, t. XLII, col. 42.

La fin de ce siècle est très clairement prédite dans le ps. CI, 26-28. Porphyre, qui loue les Juifs de leur piété envers leur Dieu terrible, accuse les chrétiens d'une grande folie, parce qu'ils disent, même d'après les oracles des dieux hébreux, que ce monde doit périr. Les chrétiens n'ont pas besoin des oracles hébreux pour l'admettre, car, dans les Écritures qui leur sont propres, la fin du monde est annoncée : I Cor., VII, 31; I Joa., II, 17; Matth., XXII, 35; II Pet., III, 6, 10, 11. Selon ce dernier passage, les cieux sont réservés au feu; mais ce sont les cieux placés dans la partie basse du monde, où subsistent les éléments qui seront détruits par le feu, les cieux supérieurs demeurant intacts et dans leur intégrité, à savoir, ceux au firmament desquels les astres sont fixés. La parole de Notre-Seigneur : Les étoiles du ciel tomberont, Matth., XXIV, 29, peut beaucoup plus probablement être entendue autrement. Elle prouverait plutôt que ces cieux doivent demeurer, si même les étoiles doivent en tomber. On peut la prendre comme une *locutio tropica*, ce qui est plus croyable, ou dire que cela se fera *in imo isto cælo.* L'expression plus absolue du psaume doit être expliquée d'après saint Pierre : la partie est prise pour le tout et il n'est question que des cieux inférieurs. Ainsi dans l'Épître du prince des apôtres, la partie est prise pour le tout au sujet du déluge : *diluvio periisse dictus est mundus, quamvis sola ejus cum suis cælis pars ima perierit. De civitate Dei*, l. XX, c. XXIV, n. 1, t. XLI, col. 696-698.

Quand saint Pierre parle de la ruine de ce monde, II Pet., III, 3-13, la comparaison avec le déluge montre ce qui doit périr : non pas seulement le globe terrestre, mais aussi les cieux aériens, dont l'eau avait rempli l'espace, donc tout ou presque tout cet air venteux, que Pierre appelle ciel ou plutôt cieux, mais les cieux inférieurs, non les supérieurs où le soleil, la lune et les astres sont placés. Le même monde, qui a été inondé, est réservé au feu pour le jour du jugement et la perte des impies. Quelqu'un demandera peut-être si ce monde brûlera après le jugement, avant qu'à sa place un nouveau ciel et une nouvelle terre soient posés, et où seront en même temps les saints qui ont un corps. Nous pouvons répondre qu'ils seront dans ces parties supérieures où la flamme de l'incendie ne montera pas plus que n'y est montée l'eau du déluge. Leurs corps seront où ils voudront, les saints ne craindront pas le feu de la conflagration, puisqu'ils seront immortels et incorruptibles, comme les trois enfants hébreux dans la fournaise. *Ibid.*, l. XX, c. XVIII, col. 683-685.

Peracto quippe judicio tunc esse desinet hoc cælum et hæc terra, quando incipiet esse cælum novum et terra nova. Mutatione namque rerum, non omni modo interitu transibit hic mundus, comme le dit l'apôtre. I Cor., VII, 31, 32. *Figura ergo præterit, non natura. Ibid.*, l. XX, c. XIV, col. 679. Le saint docteur revient sur ce sujet au c. XVI, col. 682. Le ciel et la terre fuiront, dit-il, à la vue du juge, siégeant sur son trône. Après le jugement, *tunc figura hujus mundi mundanorum ignium conflagratione præteribit, sicut factum est mundanarum aquarum inundatione diluvium. Illa itaque, ut dixi, conflagratione mundana elementorum corruptibilium qualitates, quæ corporibus nostris corruptibilibus congruebant, ardendo penitus interibunt, atque ipsa substantia eas qualitates habebit, quæ corporibus immortalibus mirabili mutatione conveniant : ut scilicet mundus, in melius innovatus, apte accommodetur hominibus etiam carne in melius innovatis.* Quant à la mer, il n'est pas facile de dire si elle se desséchera sous l'action de cette très grande chaleur, ou si elle sera changée en mieux. Il n'est pas parlé de mer nouvelle, sinon Apoc., IV, 6; XV, 2; mais il ne s'agit pas de la fin du siècle, ni proprement de la mer, il est dit : *tanquam mare*; c'est une image.

Salvien oppose au sort final des méchants celui des bons, qu'il décrit en ces termes : *Alia hæc præclara et beatissima : novos scilicet cælos et novam terram, vultum omnium rerum pulchriorem, æternum justitiæ habitaculum, recens ædificium creaturarum, aureas super rudes cælos sanctorum omnium domos*, etc. *Adversus avaritiam*, l. II, n. 10, *P. L.*, t. LIII, col. 200.

Gennade déclare très explicitement : *elementa, id est, cælum et terram, non credamus abolenda per ignem, sed in melius commutanda; figuram quoque mundi, id est, imaginem, non substantiam, transituram. De eccl. dogmatibus*, 70, *P. L.*, t. LVIII, col. 996-997.

Dans sa *Confessio*, 25, *P. L.*, t. LIII, col. 814, saint Patrice dit : *Nam sol iste, quem videmus, Deo jubente, propter nos oritur, sed nunquam regnabit neque permanebit splendor ejus.* Ceux qui l'adorent seront misérablement punis. Le seul soleil qui demeure *in æternum*, c'est le Christ que nous adorons.

Le chrétien Zachée répond à son consultant que les éléments dont se compose le monde, ont été créés par Dieu et qu'à sa venue pour le jugement, *destructa in melius mutabuntur ut immortalia cum homine perdurent.* Ils seront alors purifiés des souillures que nos crimes leur ont imprimées malgré eux et dont ils gémissent, et ils retrouveront leur pureté première. *Consult.*, l. I, c. XXV, *P. L.*, t. XX, col. 1094. Cette restauration n'est pas absolument compréhensible pour nos intelligences. Nous pouvons cependant mesurer les choses invisibles par les visibles. *Justis autem in gaudia æterna surgentibus, cælum novum et rudis terra revelabitur* : il y luira une lumière plus forte que celle du soleil; il n'y aura plus de nuit, mais un jour perpétuel; il n'y aura plus de douleur, ni de péché; on jouira à la fois du printemps et des fruits de l'automne, sans variation des saisons ni pluie ni chaleur ni froid, avec une agréable et douce température; aucun souvenir des maux passés ne troublera le bonheur. *Ibid.*, c. XXVI, col. 1094-1095.

5° *Écrivains ecclésiastiques du VIe au XIIe siècle.* — 1. *De langue grecque.* — Procope de Gaza dit que le ciel n'est pas éternel, car ce qui est éternel n'a ni corps ni figure ni limites. *In Gen.*, I, 1, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 41. Quelques païens ont compris que le monde était corruptible, mais que pourtant il ne périrait pas. *Ibid.*, II, 19, col. 217. Cependant, le monde, parce qu'il a eu un commencement doit avoir une fin, τροπῆς ἐπὶ τὸ κρεῖττον γεννησομένης. Rom., VIII, 21; I Cor., XV, 53; VII, 31; Luc., XXI, 33. *In Is.*, XXIV, col. 2196.

Sévère, sur II Pet., III, 13, dit que toute créature attend d'être délivrée de la corruption et remise en gloire. Rom., VIII, 20, 21. Cramer, *Catena græcorum Patrum in N. T.*, Oxford, 1840, t. VIII, p. 101-102.

Saint André de Césarée, *In Apoc.*, c. XVIII, *P. G.*, t. CVI, col. 273, entend ce texte : Le ciel sera roulé comme un livre, en ce sens que le ciel ne périra pas et ne sera pas détruit, mais qu'il subira un roulement, un changement en mieux, comme saint Irénée l'enseignait. Plus loin, c. LXIV, col. 420-424, il dit que la créature, sujette au changement et à la corruption, sera, d'après l'apôtre, quand tous les hommes seront fils de Dieu, renouvelée et transformée en une forme plus belle. Tel est l'enseignement de saint Irénée, de saint Méthode et de David. Ps. CIII, 30. Isaïe, LXV, 17, 18; LXVI, 22, s'y rapporte. Aréthas de Césarée dit aussi que le monde sera changé en mieux. Cramer, *op. cit.*, t. VIII, p. 570.

Pour saint Jean Damascène, les cieux, parce qu'ils sont des créatures, sont corruptibles, et ils ne périront pas entièrement; ils vieilliront, et il y aura des cieux nouveaux et une nouvelle terre. Apoc., XXI, 1. *De fide orthodoxa*, l. II, c. VI, *P. G.*, t. XCIV, col. 884-885.

Œcuménius a interprété plusieurs textes du Nouveau Testament, qui ont trait à la fin du monde. Sur Rom., VIII, 21, il dit que la créature, soumise à la corruption, recouvrera sa liberté, quand de corruptible qu'elle était elle deviendra incorruptible. *In Epist. ad Rom.*, c. XIV, *P. G.*, t. CXVIII, col. 481, 484. Sur I Cor., VII, 21, il déclare que le monde que nous voyons passe et a une fin : c'est ce qui paraît du monde qui n'est pas ferme et stable. Son commentaire sur II Pet., III, 5 sq., est plus développé. De même que le déluge est survenu au ciel et à la terre, ainsi il est établi que la destruction du monde se fera par le feu, qui fera périr aussi les impies. Ceux-ci périront par les deux éléments de toutes choses, l'eau et le feu. Les philosophes grecs eux-mêmes ont su que le monde devait périr; tels Héraclide et Empédocle. Œcuménius se pose cette objection : Pourquoi le monde a-t-il été créé, si c'est pour être détruit? Il répond que le monde ne tend pas tout à fait à la destruction, mais à la rénovation, πρὸς ἀνακαινισμόν. Ps. CIII, 32. C'est le péché des hommes qui a rendu vaine la créature qui était bonne. Comme il y avait peu d'hommes bons, le déluge a fait périr presque toute l'humanité. A cause des bons, la consommation finale est retardée. Les choses corporelles qui doivent être restaurées par le feu ne périront pas, mais seront purifiées. Dieu créera de nouveaux cieux et une nouvelle terre : ils ne seront pas autres quant à la matière; ils seront créés, comme une maison qu'on ne bâtit pas sans matériaux préexistants. Pour rendre la matière incorruptible, Dieu détruira ce qui en elle est inutile et superflu; ce qu'elle a d'utile, il lui donnera une forme nouvelle d'une beauté immortelle et incroyable, afin d'en faire un monde incorruptible. De même que la terre a été purifiée par l'eau au temps de Noé, ainsi Dieu purifiera le monde par le feu à la consommation des temps, comme nous purifions certains objets par le feu. Le monde, inondé par le déluge, n'a pas péri, mais seulement les animaux qui l'habitaient. La terre et ce qui est en elle, non les hommes, doivent être brûlés; les impies seuls périront avec leurs impiétés. *In Epist. II Pet.*, III, 5 sq., t. CXIX, col. 609, 612, 613, 616. Voir son commentaire sur Apoc., XXI, 1, dans Cramer, *op. cit.*, p. 477.

Théophylacte a expliqué, lui aussi, les mêmes passages. Dans son *Expositio in Epist. ad Rom.*, VIII, 19-21, *P. G.*, t. CXXIV, col. 445, 448, il reconnaît que, pour montrer quelle gloire nous acquerrons, saint Paul dit que la créature elle-même sera changée en mieux. Elle espère grandement qu'elle sera transformée en un autre état : elle sera glorifiée par l'incorruptibilité comme nous-mêmes. Elle a été sujette à la corruption à cause de nous, et le ciel vieilli a besoin d'être changé. La nature inanimée et insensible sera transformée comme les hommes. Devenue corruptible par la corruption des hommes, elle deviendra incorruptible quand les hommes le deviendront eux-mêmes. Dans l'*Expositio in I Cor.*, VII, 31, col. 652, Théophylacte observe que l'apôtre dit : La figure du monde passe et se dissout, pour désigner ce que les yeux voient du monde. Son commentaire de II Pet., III, 5 sq., t. CXXV, col. 1280-1281, est identique à celui d'Œcuménius, il suit la même marche, il est cependant plus développé. Il ajoute notamment que Dieu, à la fin du monde, détruira par le feu les choses superflues, à savoir, les plantes, les animaux, les herbes et autres choses du même genre, qui sont inutiles à la vie immortelle. Nous purifions par le feu les choses impures; Dieu fera comme nous, col. 1284. Les nouveaux cieux et la nouvelle terre, qu'il créera, seront nouveaux, non par la substance et la matière, mais comme une maison neuve qu'on bâtit avec d'anciens matériaux. Il détruira ce qui était inutile et superflu; il réformera avec une beauté immortelle ce qui est utile et opportun pour un autre monde incorruptible, col. 1285.

Euthymius Zigabène, *In ps. CI*, 26-28, *P. G.*, t. CXXVIII, col. 1008-1009, par les cieux entend le premier ciel et le firmament, d'après Gen., I, 1, 8. Ils périront et seront changés en tant que créatures; seul, le créateur est immuable. Les créatures vieilliront toutes, les deux cieux et la terre avec eux, comme des vêtements par l'usage et le temps. Les mots « ils seront changés » expliquent la phrase « ils périront ». Les cieux eux-mêmes seront changés et renouvelés dans l'incorruption, comme saint Paul, I Cor., VII, 31, et Isaïe, XXXIV, 4, l'ont annoncé. Quelques-uns expliquent qu'ils seront roulés comme une couverture et un habit qui ont fait l'usage auquel

ils étaient destinés; ainsi le ciel, un meilleur usage advenant, sera lui-même changé en mieux. Sur la parole de Jésus, *In Matth.*, XXIV, 35, *P. G.*, t. CXXIX, col. 621, Euthymius dit seulement : Les cieux, ces créatures compactes et immobiles, périront plutôt que mes paroles ne passeront

2. *De langue latine.* — Selon saint Grégoire le Grand, la ruine du monde *in ipsis jam causarum effectibus comprobatur. Epist.*, l. I, epist. XI, *P. L.*, t. LXXVII, col. 458. Dans le symbole de foi qu'il composa pour lui-même, il dit de Notre-Seigneur : *innovaturus sæculum per ignem in carnis resurrectione.* J. Diacre, *S. Gregorii Magni vita*, l. II, n. 2, *P. L.*, t. LXXV, col. 88. Au jour du jugement, le juge apparaîtra avec ses anges, *cælis ac terris ardentibus, cunctis videlicet elementis in sui obsequii terrore commotis. Homil.*, XXVI, *in Ev.*, n. 10, t. LXXVII, col. 1203. A propos d'Eccle., I, 4, et de Job, IX, 24, ce pape examine si *terra et cælum vel qualiter transeat vel qualiter maneat. Utraque namque per eam quam nunc habent speciem transeunt, sed tamen per essentiam sine fine subsistunt.* Il cite et explique dans ce sens I Cor., VII, 31; Matth., XXIV, 35. Sur les nouveaux cieux et la nouvelle terre d'Apoc., XXI, 1, il dit : *Quæ quidem non alia condenda sunt, sed hæc ipsa renovantur. Cælum igitur et terra et transit et erit, quia et ab ea quam nunc habet specie per ignem tergitur, et tamen in sua semper natura servatur.* D'où le ps. CI, 27, parle de changement. *Quam quidem ultimam commutationem suam ipsis nobis tunc vicissitudinibus nuntiant quibus nostris usibus indesinenter alternant. Moral.*, l. XVII, c. IX, n. 11, *P. L.*, t. LXXVI, col. 16, 17.

Pour prouver *quod essentia cæli et terræ in æternum subsistat*, Taïo, évêque de Saragosse, cite ce passage des *Morales* de saint Grégoire.

Primasius, *In Epist. ad Heb.*, I, 11, *P. L.*, t. LXVIII, col. 694-695, explique le pluriel : *cæli.* Il ne s'agit ni du firmament où sont les astres ni du ciel éthéré où courent les planètes, mais de l'air où volent les oiseaux. Au jour du jugement, ce ciel périra non pour cesser d'être, mais il sera changé en une meilleure forme : d'épais il deviendra subtil et clair. Saint Paul a dit que seule la figure du monde passe. Le feu s'élèvera aussi haut que l'eau du déluge, et quelques-uns prétendent jusqu'au cercle de la lune. Il y aura de nouveaux cieux. Il répète la même chose, *In Apoc.*, l. V, col. 921, et il écrit une phrase que nous allons retrouver textuellement sous la plume de saint Julien de Tolède et qui est empruntée à saint Augustin.

Saint Julien, *Prognosticon*, l. III, c. XLVI, *P. L.*, t. XCVI, col. 518, explique ainsi la fin du monde : *Evidenti majorum sententia definitur quod, peracto judicio, tunc desinet esse hoc cælum et hæc terra, quando incipit esse cælum novum et terra nova. Mutatione namque rerum, non omnimodo interitu transibit hic mundus. Tunc ergo figura hujus mundi mundanorum ignium conflagratione peribit, sicut factum est mundanarum aquarum inundatione diluvium. Illa itaque conflagratione mundi, ut dixi* (l. III, c. XVIII, col. 504-505), *elementorum corruptibilium qualitates, quæ corporibus nostris corruptibilibus congruebant, ardendo penitus interibunt, atque ipsa substantia eas qualitates habebit, quæ corporibus immortalibus mirabili immutatione conveniant, ut scilicet mundus in melius innovatus apte accommodetur hominibus etiam carne in melius innovatis.* Il cite ensuite, c. XLVII, col. 518-519, saint Augustin, *De civitate Dei*, l. XX, c. XVI, XVIII.

Dans ses commentaires bibliques, le Vénérable Bède enseigne la même doctrine. *Cælum enim et terra per commutationem innovationis transibunt. In Matthæi Ev. expositio*, l. IV, *P. L.*, t. XCII, col. 104. Son explication de II Pet., III, est plus développée. Les cieux formés de l'eau ne sont, pour lui, que l'air humide et troublé, d'après Jer., VIII, 7. Le déluge n'atteignit pas les parties supérieures du monde. Les cieux périront *secundum quantitatem et spatia aeris hujus.* Il cite saint Augustin et il entend par les cieux du texte ceux qui sont proches de la terre, où volent les oiseaux. Il existe une discussion *aliquanto scrupulosior inter doctos* pour savoir si les cieux des cieux périront eux-mêmes par le feu, ou seulement ceux qui ont péri par le déluge. Saint Pierre ne parle que de ces derniers qui ont été refaits après le déluge. Or ceux-ci sont sans aucun doute cet air, proche de la terre, qui doit périr par le feu, et seulement, *ut recte creditur*, sur un espace égal à celui qu'occupèrent les eaux du déluge. Si on prétend que les cieux supérieurs, où sont le soleil, la lune et les astres, doivent périr, comment entendre cette parole du Seigneur : *Tunc sol obscurabitur?* Matth., XXIV, 29. Si le lieu des astres passe, comment dire qu'en ce jour du Seigneur les astres s'obscurciront ou tomberont et le lieu où ils sont fixés, passera, dévoré par le feu? Des quatre éléments deux seulement seront consumés par le grand incendie final et n'existeront plus, et les deux autres seront changés en mieux. Les vieux et anciens cieux et terre seront changés en mieux. Ps. CI, 23. Ceux qui périront vieilliront et seront changés. *Constat pro certo, quia consumpta per ignem, mox, abeunte igne, gratiorem resument speciem.* La figure du monde passe, non pas sa substance, comme il en sera pour notre chair à la résurrection. I Cor., XV. L'Écriture ne parle pas ainsi du feu et de l'eau; elle dit, au contraire, qu'il n'y aura plus de mer, Apoc., XXI, 1, ni de lumière, XVIII, 23. *In II Epist. Pet.*, III, *P. L.*, t. XCIII, col. 80-82. Bède revient sur ce sujet. *In Apoc.*, XXI, 1, col. 194. *Tunc figura hujus mundi supernorum ignium conflagratione præteribit, ut, cælo et terra in melius commutatis, incorruptioni et immortalitati sanctorum corporum congrua utriusque commutationis qualitas conveniat.* Sur le texte : *Et mare jam non est*, il dit : *Utrum maximo illo ardore siccetur, an et ipsum in melius vertatur, non facile dixerim. Cælum quippe novum et terram novam; non autem et mare novum futurum legimus. Nisi forte ut assolet prophetica locutio propriis verbis translata miscere, turbulentam hujus sæculi vitam, quæ tunc cessabit, maris nomine figuravit.*

Dans sa *Glossa ordinaria*, Walafrid Strabon dit, sur Matth., XXIV, 35 : *Innovabuntur deposita priori forma, permanente autem substantia, unde dicitur : Terra in æternum stat. P. L.*, t. CXIV, col. 162. Pour commenter II Pet., III, 10, 13, il cite le Vénérable Bède, col. 694. Les scolastiques ont souvent cité la *Glose ordinaire* aussi bien que la *Glose interlinéaire*, qui donne les mêmes interprétations.

Haymon d'Halberstadt a interprété tous les passages de l'Écriture, qui prédisent la fin du monde. Voici le commentaire du ps. CI, *P. L.*, t. CXVI, col. 537-538 : *Ipsi cæli peribunt : non quod substantia pereat, sed qualitates mutabuntur. Hæc quidem inferiora quæ ex nostra habitatione corrumpuntur, per ignem purgabuntur; ipsum etiam firmamentum mutabitur, quia stabile fiet. Quomodo peribunt quia secundum corruptionem hominum ipsa elementa corrumpuntur, velut terra quæ jam minus fertilis est quam prius, aer minus salubris... Mutabuntur, quando recipient aliam qualitatem... et in illa immutatione permanebunt.* Ce changement ne consistera pas, comme l'ont prétendu certains hérétiques, en ce que les éléments retourneront à leur ancienne apparence, aussi bien que les hommes. Quand Isaïe, XXXIV, 4, parle des cieux au pluriel, ce pluriel est mis pour le singulier, car il faut entendre ces cieux de l'air. C'est le langage courant; ainsi on dit les oiseaux du ciel. La milice

du ciel comprend le soleil, la lune et les étoiles. *Non defluent ita sidera ut cadant, sed, adveniente vera luce Christo, obtenebrabuntur illa*, Matth., XXIV, 29, *cadere videbuntur... Complicabitur iste aer, quia igne involvetur et videbitur complicari sicut liber... Non dicit interire cælos, sed complicari quasi librum. In Is.*, l. II, c. XXXIV, *ibid.*, col. 890-891. On lit, *ibid.*, l. III, c. LXV, col. 1071-1072 : *Sæpe multis in locis diximus superius cælum et terram non per naturam neque per essentiam transire, sed per immutationem et innovationem atque in meliorationem.* Apoc., XXI, 1; I Cor., VII, 13. *Cum dicit : Præterit figura, ostendit manere substantiam. Creo* signifie *innovabo.* Aussi explique-t-il ce dernier passage : *Transibit figura et species mundi per ignem, remanebit substantia renovata per ignem*; elle sera améliorée et ce sera pour toujours. Eccle., I, 4. *In Epist. I ad Cor.*, VII, 13, col. 548. *Transibunt cælum et terra, non ut esse desinant, sed immutabuntur.* I Cor., VII, 13. Voici comment ils se renouvelleront : *Fugient quippe a conspectu judicis ab ea specie quam nunc habent, et ostendent pulchritudinem quam nunc celant.* Apoc., XXI, 1. Le feu occupera dans l'air autant d'espace que l'eau du déluge. Quelques-uns, considérant l'Écriture *minus caute*, ont dit que le ciel et la terre passeraient par le feu avant le jugement. D'autres ont mis la résurrection des hommes d'abord, puis la rénovation du monde. *Minus cauta conspectio*, d'après saint Paul, I Cor., III, 13, et ps. XLIX, 3. La venue du Christ, la résurrection de la chair et la rénovation du monde seront simultanées. *Elementa igne solventur, omnia Deo judicante per ignem.* Alors les nouveaux cieux et la nouvelle terre apparaîtront comme le printemps après l'hiver. *Figura præterit, natura permanet.* I Cor., VII, 13. *Exposit. in Apoc.*, l. VII, c. XX, col. 1189-1190. Quant au texte : *Mare jam non est*, Apoc., XXI, 1, col. 1191-1192, il y a doute s'il faut l'entendre à la lettre ou spirituellement. La terre étant entourée d'eaux, on ne peut pas facilement dire si les eaux se dessécheront naturellement ou par le grand incendie final ou si la mer se changera en mieux. Si Dieu le fait, la terre pourra demeurer sèche. Deux des éléments seront changés en mieux : le ciel et la terre passeront, c'est-à-dire seront changés. Dieu seul sait si la mer et le feu passeront ou seront changés, quoiqu'on lise : Il n'y aura plus de mer, et la lumière ne luira plus. Nous saurons mieux comment cela se fera, quand nous y serons parvenus.

Saint Paschase Radbert dit plus simplement : *Cælum et terra transibunt, non ut non sint, sed ut sint in melius, immutati et incorrupti.* Tout sera renouvelé. Apoc., XXI, 5. *Exposit. in Matth.*, l. XI, c. XXIV, *P. L.*, t. CXX, col. 825.

Atton de Verceil, *In Epist. I ad Cor.*, VII, 31, *P. L.*, t. CXXXIV, col. 358, dit aussi brièvement : *Non mundus, sed figura transit; terra enim in æternum stat.* Eccle., I, 4. *Ergo manet per essentiam, transit per innovationem.*

Saint Bruno le chartreux explique ce passage dans un sens différent : *Mundus quidem præteribit, sed formæ substantiarum ejus destruentur, ut aurum, rubore perdita, redibit in terram et cætera similiter. In Epist I ad Cor.*, VII, 13, *P. L.*, t. CLIII, col. 162. Il admet donc un changement substantiel et le retour des choses à leur état élémentaire primitif.

Anselme de Laon conserve l'interprétation commune. *Enarrat. in Matth.*, XXIV, *P. L.*, t. CLXII, col. 1454, il dit : *Peribunt. Quomodo? Quia renovabuntur, deposita priori forma, permanente autem substantia, ut in Ecclesiaste legitur*, I, 4. *Enarrat. in Apoc.*, XX, col. 1574, il écrit encore : *Fugit terra* ab hac specie, *et cælum, aer, et locus non est inventus ab eis*, secundum priorem statum. Un peu plus loin, XXI, col. 1575, il ajoute que, dans cette vision, il s'agit de la rénovation des éléments. L'air sera renouvelé et le premier état des choses changé. Il n'y aura plus de mer, ni avec ses mouvements ni même dans ses premières qualités, et cependant il n'est pas certain qu'elle sera purifiée par le feu qui purifiera l'air et la terre ou par quelque purification matérielle. Bref, *ecce nova facio omnia*, dit Dieu, *tam elementa quam sanctorum gloriam*, col. 1576.

L'exégèse de Bruno d'Asti est plus complète encore. *In ps. CI, P. L.*, t. CLXIV, col. 1087, il cite Matth., XXIII, 35, et il explique *transibunt, quia in hac specie in qua modo sunt in aliam mutabuntur.* Il y aura des cieux nouveaux et une nouvelle terre, Apoc., XXI, 1, *et illi cæli qui superiores sunt mutabuntur in melius. In Matth.*, part. IV, c. XXIV, t. CLXV, col. 174 : *Cælum et terra transibunt, quia secundum hoc quo modo sunt in melius commutabuntur. In Apoc.*, l. VI, c. XXI, 1, col. 716-717 : *Quoniam universalis ignis incendio, omni mundana corruptione exusta, ad primam pulchritudinem omnis redibit creatura*, excepté le diable et ses membres. *Illa scilicet omnia, quæ corrupta et a pristina pulchritudine deformata fuerunt.* La mer ne sera plus salée et elle sera à l'état primitif de sa création. Les saints n'en sentiront plus les amertumes et n'en subiront plus les tempêtes.

Guibert de Nogent expose ainsi son sentiment : Après le dernier jour, *tanto uniformior in solita sua puritate fiet mundus quanto per eum ultra transire valebit nemo pollutus. Hinc est quod, cælo novo terraque nova, interior exteriorque pervius ac habitabilis erit sanctis. Sanctis namque tam igne purgatis quam beata corporum immutatione promotis, et sæculo, imo mundo ipso a veternis sordibus conflagrato et in incorruptibilem habitum reparato, fiet status habitationis habitatorumque undecumque conveniens, fiet utrobique una facto repurgio mansor ac mansio florens. Et sicut corpus ac anima in sanctis sub unius beatitudinis gloria jubilabunt, sic exterior interiorque mundus ad unam puritatem ex alterius concrematione redacti, splendidos sine omni importunitate, discursus sanctis ubique triumphantibus, apparebunt. De pignoribus sanctorum*, l. IV, c. III, *P. L.*, t. CLVI, col. 673.

Rupert de Deutz est à la fois théologien et exégète. Comme théologien, il dit qu'au jour du jugement, le juge viendra *in flamma ignis. Illo igne cæli solventur, mare siccabitur, ut Patrum quidam arbitrantur, hinc forte in Apocalypsi Joannes inquit*, XXI, 1. *Cælos vero calore solvendos apostolica Scriptura non tacuit.* II Pet., III, 7, 10. Leur dissolution par le feu précédera le jugement. *De Trinitate et operibus ejus*, l. II, c. VIII, *P. L.*, t. CLXVII, col. 1813. Le commentateur de l'Apocalypse développe davantage sa pensée. Sur Apoc., XX, 11, il se demande : *Quomodo tunc fugiet terra aut cælum? Nimirum terra magno conflagrata incendio pristinam amittet speciem simulque opera terrena disparebunt.* Le ciel fuira comme le psalmiste, ps. CI, 27, l'a prédit de lui et de la terre. Le ciel que saint Jean nomme au singulier est le même que le psalmiste désigne au pluriel, à savoir, le ciel aérien, puisque l'air est appelé ciel. Il n'y a qu'un seul air, mais il a des qualités diverses selon les régions, et on dit qu'il y a plusieurs cieux. *De istis cælis non dubium est quia perituri sint, videlicet nimio calore soluti*, quand le juge apparaîtra. II Pet., III, 7. Il faut craindre cette étonnante fuite du ciel. On entendra le bruit des fuyards, qui se briseront comme un vieux vêtement qui se déchire. *Ignis quippe non leviter tunc suas jussus exercebit vires ut non parumper cæli crepitent*, comme ils le font quelquefois maintenant sous la chaleur de l'été (et les physiciens appellent ce crépitement des tonnerres), *sed erit tempestas valida validusque ignis qui in circuitu ardebit*

venientis. In Apoc., l. XI, *P. L.*, t. CLXIX, col. 1185-1186. Sur Apoc., XXI, 1, col. 1189, Rupert ajoute qu'après l'extermination de ceux qui corrompaient la terre, il y aura de nouveaux cieux et une nouvelle terre, c'est-à-dire que leur aspect sera nouveau et changé en mieux. Le ciel et la terre précédents auront perdu leur ancienne apparence. Les docteurs doutent si la substance fluide de la mer sera entièrement desséchée et anéantie par la grandeur de l'incendie qui dévorera tout, ou si elle sera changée en mieux de telle sorte que sa substance demeure, mais que son apparence soit autre.

Honoré d'Autun, comme exégète, commente le ps. CI, 27, 28 : *Cum hic dicatur : Cæli peribunt, quæritur quomodo illa Scriptura dicat : Terra in æternum stat*, Eccle., I, 4, *et iterum : Omnis creatura Dei manet in æternum? Sciendum quod forma rerum peribit, ipsa substantia in æternum manebit... Cæli sunt quasi vestimentum mundi, qui senescunt et vetustate deficiunt in hac forma quæ nunc sunt... Cælum est terræ opertorium, quod revolvitur ut tabernaculum. Peracto autem judicio, cæli in aliam formam mutabuntur, quia Dominus tunc novum cælum et novum terram faciet, et luna gloriam solis et sol lumen septem dierum habebit. In ps. CI*, 27, 28, *P. L.*, t. CLXXII, col. 304-305. Catéchiste, il expose son enseignement par demandes et par réponses, *Elucidarium*, l. III, 45, 46, col. 1168 : D. *Quid postea de mundo erit?* M. *Conflagrabitur. Sicut enim aqua diluvii mundo prævaluit et super montes omnes cubitis quindecim excrevit, ita tunc ignis prævalens super omnes montes quindecim cubitis altius ardebit.* — D. *Interibit penitus mundus?* M. *Rerum mutabilitas et pœnæ peccati, scilicet, frigus, æstus, grandines, turbines, fulgura, tonitrua et aliæ incommoditates, penitus interibunt; elementa vero purgata permanebunt.* Ps. CI, 27. *Sicut enim præsens figura nostra corporum transibit et longe aliam huic incomparabilem habebit, ita præsens mundi figura penitus præteribit, et longe alia incomparabilis gloriæ forma erit.* Is., LXV, 17. Enfin, les cieux, les astres, les eaux, qui maintenant se hâtent dans une course qu'on ne peut retarder, *quasi cupientes in meliorem statum immutari, tunc fixa stabiliter manebunt et quieta et mirabili glorificatione immutata. Nam cælum gloriam solis induet*, et sa lumière sera sept fois plus grande qu'aujourd'hui. La lune et les étoiles brilleront d'une ineffable splendeur. L'eau dépassera la beauté du cristal. La terre entière sera comme un paradis, couverte de fleurs immarcescibles.

Dans ses *Quæstiones in Epist. I ad Cor.*, q. LXVIII, *P. L.*, t. CLXXV, col. 526, Hugues de Saint-Victor, sur le texte : *Præterit enim figura mundi*, se demande *quomodo hoc verum sit, cum scriptum est : Terra in æternum stat.* Eccle., I, 4. Voici sa solution : *Non dixit : Præterit mundus, sed figura mundi, id est, forma et species, quam modo habet, mutabitur in formam meliorem; si tamen alicubi legatur quod mundus transeat, hoc intelligendum est secundum formam, non secundum substantiam, quæ semper erit.* Ailleurs, *De sacramentis*, l. II, part. XVIII, c. I, t. CLXXVI, col. 609, il expose la manière dont se fera ce changement. Après le jugement, *tunc figura hujus mundi mundanorum ignium conflagratione præteribit, sicut factum est mundanarum aquarum inundatione diluvium. Illa itaque, ut dixit, conflagratione mundana elementorum corruptibilium qualitates, quæ corruptibilibus nostris corporibus congruebant, ardendo penitus interibunt, atque ipsa substantia eas qualitates habebit, quæ corporibus immortalibus mirabili mutatione conveniat, ut scilicet mundus innovatus in melius aperte accommodetur hominibus etiam carne innovatis in melius.* Ce sont les propres paroles de saint Augustin.

Hervée de Bourges est un exégète. Il a interprété les passages scripturaires qui traitent de la fin du monde. Sur Isaïe, LXIV, 2, il dit que les cieux se briseront pour ainsi dire afin de laisser passer le roi des rois qui vient juger les hommes. *Ignis ante ipsum ardebit... Nam ignis ille universos montes comburens æquabit vallibus et omnem terram complanabit. In Is.*, l. VIII, *P. L.*, t. CLXXXI, col. 565. Un peu plus loin, sur LXVI, 16, col. 584, 585, il répète que le Seigneur viendra juger, *igne circumdatus.* Ce feu sera purificateur. *Uniuscujusque opus quale sit ignis probabit.* I Cor., III, 14, 15. Les réprouvés surtout seront dans le feu. Sur terre, les pécheurs, *igne circumdati, qui inferiora hujus aeris omnia cremabit*, attendront la sentence du juge et goûteront d'avance l'aspérité des tourments de l'enfer. *Nam ignis ille tantum spatium istius aeris occupaturus est quantum occupavit aqua diluvii.* La sentence sera rendue, les justes étant en haut dans l'air et les pécheurs en bas au milieu de ce feu, *in flamma positis increpatione sua.* Dieu jugera dans ce feu tous les hommes charnels. *In Epist. I ad Cor.*, III, 14, 15, col. 842 : le jour du Seigneur se manifestera dans le feu. *Cum enim viderint omnes ignem illum ante faciem judicis per totum diffundi orbem, scient adesse diem judicii. Vel Dominus in illo igne revelabit, id est, apparebit omnibus bonis et malis.* II Thess., I, 8. Ce feu éprouvera les œuvres, c'est-à-dire la doctrine; il sera *purgatorius.* Le verset 31 du c. VII de la même Épître est expliqué dans le sens d'un changement accidentel : *Præterit figura mundi, non natura, ut in aliam speciem mundus vertatur et de hoc veteri cælo ac terra fiat cælum novum et terra nova.* Les qualités des éléments corruptibles périront absolument par le feu : *ipsa mundi substantia qualitates habere incipiet quæ corporibus immortalibus mirabili mutatione conveniant, ut scilicet mundus in melius innovatus apte accommodatur hominibus etiam carne in melius innovatis*, col. 885-886. Cette dernière phrase est de style courant, et beaucoup la transcrivent sans indiquer une citation de saint Augustin.

Les Pères et les écrivains ecclésiastiques jusqu'au XIIe siècle exposent la manière dont aura lieu la fin du monde, non pas conformément à la philosophie grecque que beaucoup connaissent et qu'ils rejettent généralement, mais d'après les oracles de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les textes, sur lesquels ils s'appuient, sont ceux que nous avons étudiés précédemment; quelques passages d'Isaïe ou de l'Apocalypse, que quelques-uns invoquent, n'ont pas la portée qu'ils leur donnent. Malgré ce léger déchet, la base scripturaire de l'enseignement traditionnel est solide. Quelles que soient aussi les variations des interprétations sur les points de détail, il reste un fonds commun à l'enseignement traditionnel : c'est que le monde actuel sera détruit par le feu, un feu purificateur, mais qu'il ne périra pas entièrement, puisqu'il sera renouvelé, purifié et amélioré. Il sera ramené à sa condition primitive, ou il deviendra incorruptible et il sera ainsi adapté à la situation nouvelle des hommes ressuscités. De nouveaux cieux et une nouvelle terre succéderont aux premiers cieux et à la première terre. Les Pères grecs unanimement, tous les anciens Pères latins jusqu'à saint Augustin et un bon nombre d'écrivains qui ont échappé à l'influence de l'évêque d'Hippone, disent couramment que le monde entier sera ainsi purifié par le feu et renouvelé, même les cieux supérieurs et avec eux le soleil, la lune et les étoiles. Saint Augustin, le premier, considérant que saint Pierre a comparé la conflagration dernière au déluge, explique son texte en ce sens que le ciel aérien seul et la terre subiront l'incendie final et se renouvelleront dans les flammes purificatrices. Un certain nombre d'écrivains occidentaux ont adopté son sentiment et ont répété son

interprétation. Augustin est resté indécis sur le sort futur de la mer et il ne savait pas si elle sera anéantie ou conservée dans un état plus parfait. Des docteurs de l'Occident ont partagé son indécision et l'ont étendue à la purification du quatrième élément, le feu. Les avis sont différents aussi sur l'époque à laquelle s'allumera le feu de la conflagration finale : le feu purificateur précédera-t-il ou suivra-t-il le jugement dernier? Plusieurs, qui l'identifient au feu du jugement, placent la conflagration du monde avant la sentence du juge. Des divergences de détails se manifestent enfin dans la description de l'état futur du monde renouvelé, sur lequel l'Écriture ne dit rien de précis.

III. ENSEIGNEMENT THÉOLOGIQUE. — Les théologiens ont connu suffisamment les variations d'opinion de l'enseignement traditionnel. Il nous reste à voir comment, à partir du XIIe siècle, ils ont systématisé les données de l'Écriture et de la tradition et quelles spéculations ils y ont ajoutées. Malheureusement, en cette matière, la spéculation théologique, fondée en partie sur une science physique fausse, est loin d'avoir fait progresser la théologie. Les âges subséquents ont dû abandonner à peu près entièrement les opinions scolastiques sur la fin du monde.

1° *Les théologiens du XIIe au XIIIe siècle.* — Nous pouvons considérer comme le premier théologien le Maître des Sentences, qui pourtant est encore exégète. Comme exégète, Pierre Lombard a commenté d'abord le ps. CI. Son exégèse est tributaire de celle de saint Augustin. Par les cieux qui périront, il entend, avec l'évêque d'Hippone, les cieux proches de la terre et il ramène leur destruction à un changement de qualités d'après la IIe lettre de saint Pierre. *De superioribus autem cælis cælorum non est certum, sed si manent, non in se, sed Deo manente.* Les cieux qui couvrent tout seront changés. *Mutata vel mutanda recte dicuntur quia jam non subjacebunt corruptioni sicut ante. In ps. CI*, 27, *P. L.*, t. CXCI, col. 910. Pour le Lombard, le feu du jugement sera le feu purificateur. *In Epist. I ad Cor.*, III, 13-15, col. 1558. Si la figure du monde passe, c'est sa beauté, et non pas sa substance. Cette figure vieillit tous les jours, *et tandem in judicio mundanorum ignium cum flagratione peribit.* La substance du monde libérée aura les qualités qui conviennent aux corps immortels. *Substantia non perit, sed qualitas. Ibid.*, VII, 32, col. 1597-1598. Dans les *Sentences*, l. IV, dist. XLVII, 4, *P. L.*, t. CXCII, col. 955, le Maître résume brièvement sa pensée sur ce sujet : *Domino veniente, præcedet ante eum ignis quo comburetur facies mundi hujus; et peribit cælum et terra, non secundum substantiam, sed secundum speciem quæ immutabitur; cælum quidem æreum, non æthereum. Tantum enim ascendet ignis in judicio quantum ascenderunt aquæ in diluvio.* Les méchants qui seront encore en vie seront consumés par le feu; les bons auront le sort des trois enfants hébreux dans la fournaise. Toutefois, *in quibus* (les bons), *si quid purgandum fuerit, per illum ignem purgabitur.* Le jugement dernier aura lieu, *purgato mundo per ignem.* Ce texte, dont la partie principale reproduit la pensée de saint Augustin, sera commenté par les théologiens pendant plusieurs siècles.

Richard de Saint-Victor expose son sentiment dans son commentaire de l'Apocalypse. Le début de la septième vision *agit de innovatione futura elementorum.* Des quatre éléments trois seulement, d'après le texte, seront renouvelés, l'air, la terre et l'eau : la terre que le voyant a vue nouvelle, l'air, puisqu'il a vu un ciel nouveau, l'eau, puisqu'il dit qu'il n'y a plus de mer. On peut croire qu'il n'a pas parlé du feu qui doit être renouvelé, parce qu'il constate que le feu est souillé par peu ou point de corruption et que les autres éléments doivent être purifiés par sa vertu à la dernière conflagration. S'il est dit que le premier ciel et la première terre ont disparu et si le voyant atteste qu'il en a vu de nouveaux, on ne doit pas penser que ces deux éléments, l'air et la terre, seront absolument consumés et que d'autres seront créés à leur place; mais tous deux seront brûlés selon leur première forme et leur apparence, ils ressusciteront et ils seront renouvelés longuement et inestimablement mieux. Quelques-uns disent sur ce passage que l'eau sera complètement consumée par la force de ce dernier foyer; mais il faut voir subtilement qu'il n'est pas parlé de l'eau, mais bien de la mer, pour montrer clairement que l'eau ne sera pas anéantie absolument, *sed a corpulentia et omni corruptione et falsa amaritudine tunc purgari.* Quant aux trois éléments qu'il nomme, le voyant ne parle pas de leur consomption absolue, mais de leur purification parfaite par le feu et du renouvellement que Dieu fera d'eux. *In Apoc.*, l. VII, c. I, *P. L.*, t. CXCVI, col. 859-860.

Alain de Lille s'occupe de la fin du monde dans son traité *Contra hæreticos*, l. I, c. XXVI, *P. L.*, t. CCX, col. 327. *Quod autem legitur quod Deus in die judicii omnia faciet nova, sic intelligendum est : omnia innovabit, quia et tempora innovabuntur, et terra innovabitur, quantum scilicet ad exteriores qualitates, quia terra erit marmore planior et crystallo clarior. Sic cætera elementa erunt nova, id est, innovata, sicut pannus dicitur novus quando per reparationem est innovatus. Et homo dicitur filius novus per pœnitentiam innovatus. A simili, caro nostra erit nova, id est, per glorificationem innovata.* Il faut entendre de la même manière Apoc., XXI, 1, à savoir, de la terre renouvelée et de l'air renouvelé. Ici, sous le nom de ciel, c'est l'air qui est désigné, comme en Marc., IV, 4. Au jour de la résurrection, l'air ne s'altérera plus *secundum diversas qualitates*, comme il le fait maintenant. La parole de Notre-Seigneur, Matth., XXIV, 35, doit s'entendre *de transitu accidentali, non substantiali* : le ciel et la terre ne passeront pas au point de cesser d'être ou ne seront pas changés en d'autres, ce qui serait un *transitus substantialis, sed transibunt secundum exteriores qualitates.*

2° *Théologiens du XIIIe au XIVe siècle.* — Guillaume de Paris a touché à diverses questions qui nous intéressent ici dans son traité *De universo*, I^a II^æ. Au c. XII, *Opera*, Venise, 1591, p. 662, il expose qu'après la fin du monde il n'y aura plus de temps. Si les mouvements des cieux persévéraient, il y aurait du temps, car le mouvement ne peut exister sans temps. S'ils cessent, que ferait leurs moteurs intelligents et leurs âmes? Ils seraient malheureux. Pourtant, selon la doctrine des chrétiens, le mouvement du ciel doit cesser complètement. Au c. XXXVIII, p. 699, il explique quel sera le renouvellement du monde, insinué par les prophètes et prédit explicitement dans le Nouveau Testament. Le ciel et la terre ne sont pas incorruptibles. Dieu les conserve. Il peut donc les renouveler et améliorer les cieux et les corps célestes. Si Dieu pour quelques élus a perfectionné la terre qu'ils habitent durant leur vie, que ne fera-t-il pas pour un nombre bien plus grand d'élus, pour une durée éternelle, pour son épouse spirituelle, pour couronner ses fils, pour ses hôtes? Pour rémunérer les cieux, les étoiles et les luminaires de leurs services, comme l'ont enseigné justement les sages des chrétiens, il les conservera, et ils continueront à éclairer les élus. Au c. XXXIX, Guillaume décrit l'état futur du monde. La paix régnera entre les éléments. Les animaux, les végétaux et les minéraux ne seront plus nécessaires à l'homme. Les quatre éléments seront conservés; la terre sera plus ornée, l'air plus pur; il n'y aura plus ni nuages ni pluies ni tempêtes; l'eau

sera purifiée. Telle sera leur récompense pour les services qu'ils auront rendus aux élus. Au c. XL, il répète qu'il n'y aura plus de mouvement dans l'autre siècle.

Dans son commentaire des *Sentences*, saint Bonaventure se pose d'abord cette question : Le feu de la conflagration montera-t-il jusqu'aux astres? Il répond qu'il montera seulement aussi haut qu'il y aura des corps consomptibles et passibles. Comme les corps célestes ne peuvent recevoir d'impression étrangère, la flamme montera aussi haut que l'espace qui contient des éléments et pas plus haut. Elle n'ira donc pas jusqu'aux astres; elle montera cependant plus haut que les eaux du déluge. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLVII, q. III. Ce feu produira deux purifications. La première, *quæ exit a fœditate peccati*, ira jusqu'à l'air ténébreux où s'accomplit le péché. Cette fétidité est locale et elle a été produite dans le lieu par le péché qui y a été commis et par la fumée des sacrifices. Sous ce rapport, la flamme montera aussi haut que les eaux du déluge. La seconde purification sera *a vetustate corruptionis sive naturæ corruptæ*. Elle se produira dans les trois autres éléments, qui seront incorruptibles après la résurrection des morts. Sous ce rapport, la flamme montera jusqu'à la sphère du feu. *Ibid.*, ad 1um. Il y aura aussi une double rénovation : 1° *per abjectionem*; 2° *per additionem et meliorationem*. La première sera pour les corps élémentaires, dans lesquels les qualités corporelles seront purifiées, et la seconde dans les corps célestes, dont la lumière sera accrue. La première sera l'œuvre du feu, qui rejette les scories et purifie, la seconde ne sera pas son effet. *Ibid.*, ad 3um. Quant aux textes de l'Écriture que le docteur séraphique s'objecte, il déclare que celui de la II^{a} Épître de saint Pierre ne parle pas des cieux incorruptibles, mais du ciel d'air et de feu. Les étoiles qui tomberont, tomberont du ciel aérien. Ce seront des apparences d'étoiles, qui tombent, selon l'opinion vulgaire, quand elles descendent d'en haut. Ce langage est conforme au mode ordinaire de parler. La qualité ignée abondera alors, et Dieu le fera pour terrifier les pécheurs.

La seconde question que se pose saint Bonaventure est celle-ci : Le feu de la conflagration précédera-t-il ou suivra-t-il le jugement? Il expose d'abord les opinions différentes de la sienne. Pour quelques-uns, il y aura deux jugements : un jugement de définition, qui précédera la conflagration (la sentence contre les méchants sera rendue avant l'incendie), un jugement d'exécution, qui suivra (les réprouvés seront englobés dans le feu et emportés avec lui dans l'enfer). Ce sentiment est insoutenable, d'après saint Augustin, *De civitate Dei*, l. XX, c. XVI. D'autres distinguent deux effets du feu : purifier et renouveler. *Ratione purgationis*, le feu de la conflagration précédera le jugement; *ratione innovationis*, il le suivra. Ce sentiment ne paraît pas soutenable non plus. Ces deux effets sont conjoints, et non pas séparés; s'ils sont distincts *secundum ordinem, tempore sunt simul*. D'après la Glose, il y aura deux feux : l'un purifiera les élus et précédera le jugement, l'autre tourmentera les réprouvés après la sentence portée. Saint Bonaventure se demande s'il y en aura deux distincts substantiellement en raison des deux effets produits. Le premier purifiera les élus pour les rendre absolument purs et brûlera les ennemis. Le second purifiera le monde et le renouvellera; il suivra le jugement et il brûlera la face du monde, pour tourmenter ensuite les réprouvés. *Ibid.*, q. IV.

Le saint docteur explique la nature de la rénovation du monde, dist. XLVIII, a. 2. Selon lui, les corps célestes seront récompensés dans une certaine mesure, *quia pulchriorem accipient dispositionem ad præmiandos bonos*, q. I. Après le jugement, ils seront en repos et ils resteront dans l'ordre dans lequel ils ont été créés. Leurs mouvements n'étaient nécessaires que pour compléter le nombre des élus, q. II. Après le jugement, les qualités des éléments et les formes substantielles persisteront *quoad substantiam; innovabuntur quoad rationem corruptionis*, q. III. Les plantes et les animaux ne seront pas renouvelés, *cum tantum sint ad obsequium mortalis hominis et terræ ornamentum pro eo tempore*, q. IV.

Le B. Albert le Grand a eu l'occasion d'expliquer, dans ses commentaires bibliques, les principaux passages scripturaires qui ont trait à la fin du monde. Il les interprète dans le sens traditionnel. Les cieux et la terre périront *secundum formam in qua nunc sunt, non secundum substantiam*. Cf. I Cor., VII, 31; Eccle., I, 4. Ils vieilliront, c'est-à-dire ils perdront subitement leur première forme. Ils seront changés en mieux. Cf. Heb., I, 12; II Pet., III, 13; Apoc., XXI, 1. *In ps. CI*, 27. Ils passeront, *non quoad substantiam, sed quoad actus et figuram generationis. In Matth.*, XXIV, 35. Les cieux nouveaux seront l'air renouvelé, selon saint Augustin. La mer restera *in primo statu, tamen innovato et meliorato. In Apoc.*, XXI, 1.

Dans son commentaire *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLVII, il traite quelques questions relatives au feu de la conflagration finale qui, pour lui, est le même que le feu qui précédera le jugement. Il le déclare de la même espèce que le feu élémentaire, et il entend par le ciel, le ciel aérien, a. 6. Sur les effets de la conflagration, il reconnaît qu'on peut en parler par divination plutôt que par science. Personne ne peut savoir comment cela se fera, sinon celui qui le verra. Lui-même cependant ne pense pas que quelque élément doive être consumé entièrement. Ils demeureront tous quatre selon leur être spécifique, non pas toutefois selon la vertu de leurs qualités actives et passives, *nisi ut in radice subjecti manet passio quæ non potest venire in actum*. Ces qualités leur ont été données en vue de la génération et de la corruption, qui se succéderont dans le monde tant que le nombre des élus ne sera pas complet. Ce nombre étant parfait, les éléments demeureront dans un autre état *sine permixtione ad invicem et sine actione et passione in pleno lumine*. Albert rapporte ensuite diverses opinions. La vérité, à son sentiment, est que les éléments ne seront pas détruits, mais qu'ils seront changés : ils seront continuellement lumineux, la terre translucide à sa surface extérieure comme le verre, l'eau comme le cristal, l'air lumineux comme le ciel et le feu brillant comme la lumière du ciel. Ses autorités sont la Glose sur I Cor., VII, 31, et sur Apoc., XXI, 1. Le feu brûlera l'infection du péché, mais ne donnera pas la beauté de la gloire, a. 7. Quant à ses effets sur les hommes, il brûlera tous les corps des bons et des mauvais pour consumer la *fomes peccati*, et il purifiera les âmes comme instrument de la justice vindicative de Dieu, a. 8. Quand il aura rempli son office, il ira en enfer pour punir les méchants; il y sera par sa chaleur, non pas par sa lumière, a. 9. Les bons seront purifiés au moins pour la forme habituelle du péché, qui est en eux et qu'il exterminera, mais il ne les molestera pas, a. 10. Il précédera le jugement, *quoad incendium mundi*; il le suivra *quoad involutionem malorum*. Dan., VII, 10. C'est le sentiment de saint Augustin, a. 11. Dans la dist. XLVIII, Albert dit que, s'il y a éclipse simultanée du soleil et de la lune, ce sera par la volonté de Dieu pour faire peur aux méchants, a. 7. Le soleil aura une lumière plus brillante que maintenant, en récompense de ce qu'il aura concouru à parfaire le nombre des élus, a. 8. Il n'y aura pas de nuit, sinon

au centre de la terre, quoique le soleil, la lune et les étoiles continuent à exister. Le soleil sera illuminé des deux côtés, a. 9. Il éclairera les bienheureux, mais pour une autre fin qu'aujourd'hui, pour faire admirer la sagesse du créateur, non pas pour éclairer les ténèbres qui n'existeront plus qu'en enfer, a. 10.

Saint Thomas d'Aquin a donné quelques précisions sur la fin du monde, comme sur beaucoup d'autres points de doctrine. Dans son commentaire *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLVII, q. unic., a. 4, il traite du feu qui précédera le jugement pour purifier le monde. Tous les corps, qui ont été faits pour l'homme, devront, à la fin des temps, être disposés conformément à l'état glorieux de l'homme. Or, les hommes, avant de parvenir à la gloire, devront être purifiés par le feu de toute infection du péché et de tout défaut de nature, qui ne peuvent coexister avec la gloire. Bien que les éléments corporels n'aient pas l'infection du péché, il reste cependant en eux *quædam indecentia ad gloriam ex peccatis in eis commissis*, dont ils devront être purifiés, comme on purifie un lieu avant d'y célébrer le saint sacrifice de la messe. Il y a aussi en eux quelque défaut de nature et quelque impureté surtout *circa medium locum*, où les hommes ont péché et où se font les mélanges des éléments. Un feu très actif, et ne permettant plus aucun mélange, les purifiera sous ces deux rapports. D'ailleurs, le premier monde ayant été purifié par l'eau, il convient que le second le soit par le feu. Les cieux supérieurs ne seront pas purifiés par le feu ni la sphère du feu, mais seulement le feu qui y est contenu, ni le paradis terrestre où l'homme pécheur n'a pas habité, ni l'enfer où toutes les impuretés seront réunies, ni quelques éléments qui disparaîtront substantiellement, selon quelques-uns, mais plutôt seulement *quantum ad mutuas actiones et varios motus*, ad 2um; *Cont. gentes*, l. IV, c. XCVII. Ce feu s'allumera avant la résurrection et brûlera les corps des bons et des mauvais en même temps qu'il purifiera la face du monde. Il suivra encore la résurrection et roulera les réprouvés en enfer. Il sera produit par le concours de toutes les causes inférieures et supérieures *circa locum medium*, ad 3um. Le firmament des astres ne sera pas brûlé, mais seulement les cieux voisins de la terre. *Cont. gentes, loc. cit.*

Quant au renouvellement du monde, saint Thomas distingue les signes précurseurs du jugement, que l'on ne peut connaître avec certitude et qui ne sont pas nécessairement ceux qui sont rapportés dans les Évangiles, du renouveau qui suivra le jugement. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLVIII, q. II, a. 1. Le renouvellement du monde correspondra à la béatitude et à l'incorruptibilité de l'homme. *Ibid.*, a. 2; *Sum. theol.*, III^{a} *Suppl.*, q. XCI, a. 1. Par conséquent, le mouvement des corps célestes, cause de la génération et de la corruption, cessera. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLVIII, a. 1, ad 2um, 3um; *Cont. gentes, loc. cit.*; III^{a} *Suppl.*, q. XCI, a. 2. Mais leur substance persévérera, ainsi que celle des éléments, sauf pour ceux-ci en ce qu'ils ont de corruptible. Les corps mixtes ne demeureront pas comme parties principales du monde, mais secondairement pour l'ornement et l'utilité des autres parties. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLVIII, q. II, a. 2, ad 5um; *Cont. gentes, loc. cit.* Les corps célestes seront améliorés surtout en clarté, pour mieux manifester Dieu à l'homme. La quantité et le mode de cette amélioration sont connus de Dieu seul. III^{a} *Suppl.*, q. XCI, a. 3. Par communication avec les corps célestes devenus plus brillants, les éléments seront revêtus d'une certaine clarté, mais inégalement et chacun selon son mode propre : on dit que la terre sera transparente à sa surface comme du verre, l'eau comme le cristal, l'air comme le ciel, et le feu comme les luminaires du ciel. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLVIII, q. II, a. 2, ad 4um; III^{a} *Suppl.*, q. XCI, a. 4. Les animaux et les plantes et les corps mixtes, qui n'ont aucun rapport avec l'incorruptibilité, n'existeront pas dans le monde renouvelé. *Cont. gentes, loc. cit.*; III^{a} *Suppl.*, q. XCI, a. 5.

Selon Richard de Middletown, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLVII, a. 2, q. I, il est convenable que, l'homme ayant été renouvelé par la résurrection des corps, le monde qui a été créé pour lui soit renouvelé de manière à répondre au nouvel état de l'humanité. Apoc., XXI, 1. Or, l'homme devant être purifié de sa corruptibilité et de sa culpabilité, il est convenable que le monde reçoive une double purification, correspondante à celle de l'homme, à savoir : la séparation des éléments de nature étrangère; une certaine réconciliation du monde, qui a été le théâtre des péchés de l'homme. Le feu, par sa nature, convient à cette double purification : il désagrège et il purifie. Comme au-dessus du milieu de l'air il n'y a pas de lieu où se produisent ces deux impuretés, il suffira que le feu s'élève aussi haut que les eaux du déluge. Il n'atteindra donc ni le ciel empyrée ni le paradis terrestre ni les corps célestes qui sont incapables de subir les deux impuretés dont il est l'instrument purificateur. Ce feu commencera en haut et descendra en bas, parce qu'au milieu est l'habitation des démons et pour signifier que ce feu n'agira pas par vertu naturelle, mais comme instrument de la puissance divine. Les éléments demeureront dans leur nature propre. Ce feu est de la même espèce que le feu élémentaire. La purification de la terre par le déluge a été faite au moyen de l'eau naturelle. D'ailleurs, Dieu, qui pourrait, certes, créer un feu nouveau, ne crée plus de nouvelles espèces, q. II. Quelques-uns pensent que ce feu sera produit naturellement par une constellation céleste. Mais leur sentiment est faux, car, autrement, on pourrait savoir quand cela aura lieu; les autres éléments devraient servir de matière; le déluge aussi aurait pu être naturel : ce que l'évêque de Paris Étienne a condamné. La production de ce feu sera donc surnaturelle, comme son action principale elle-même, quoique une grande sécheresse naturelle doive la favoriser, q. III. Il s'allumera avant le jugement, il progressera pendant le jugement, il achèvera son œuvre après, q. IV. Il purifiera les élus qui seront encore vivants et qui auront besoin d'être purifiés et il réduira en cendres les morts. Les autres élus mourront, puisque tout mouvement céleste aura cessé, et le feu incinérera leurs corps, pour qu'ils ressemblent aux autres, q. V. Il tourmentera les réprouvés avant et après le jugement, et ce qu'il y aura en lui d'impur descendra en enfer, q. VI. Ce qu'il aura de pur cessera d'exister et par son action purificatrice se résoudra en sa matière première, q. VII.

Dans la dist. XLVIII, a. 1, Richard étudie les signes précurseurs du jugement dernier. Les étoiles ne tomberont du ciel qu'en apparence, q. IV; l'obscurcissement du soleil et de la lune n'aura lieu qu'au temps du jugement, et il résultera de la présence d'une plus grande lumière; il sera successif ou simultané, mais ne consistera pas dans une éclipse naturelle et il aura pour but de terrifier les hommes, q. V; les vertus des cieux ébranlées seront ou bien le chœur des vertus, étonné que de pareils phénomènes soient produits sans lui, ou bien tous les anges, surpris de ce qui se passera, q. VI. L'art. 2 est consacré au renouvellement du monde. Il différera de la purification, qui précédera *saltem ordine naturæ*, q. I. Les mouvements des cieux cesseront par la volonté des anges moteurs, q. II. Les cieux arrêteront leur mouvement *in convenientissimo situ*, non pas toutefois dans celui dans lequel ils ont été créés, car il ne conviendrait

pas à leur nouvel état incorruptible, q. III. Cette cessation ne sera pas la cause suffisante de la non-activité des éléments; il y faudra l'intervention de la puissance divine, qui privera les éléments de leur transmutation naturelle, q. IV. La lumière des corps célestes sera accrue à cause des bienheureux, q. V. Les végétaux et les animaux n'existeront plus; ils seront détruits. N'étant pas incorruptibles, il faudrait un miracle pour les perpétuer, ce qui ne convient pas, q. VI. Quand le monde sera renouvelé, Dieu ne pourrait plus y rien ajouter ni pour la beauté, ni absolument, ni pour le perfectionner, q. VII.

Duns Scot est plus sobre sur toutes ces questions. La purification finale du monde par le feu est prédite surtout par saint Pierre. II Pet., III. Elle pourra se faire de différentes manières. Quelle est la manière la plus conforme à la nature des parties de l'univers? Ou bien elle se fera par un feu nouveau, créé en petite ou en grande quantité, ou plus large et plus épais autour de la terre et non pas sur toute la terre, sinon successivement. Ou bien le feu sera créé sur une partie déterminée de la terre et il fera le tour de la terre. S'il est créé, il faudra qu'une quantité égale soit anéantie dans un autre corps. Quant au lieu de sa création, ce sera peut-être hors de la sphère du feu dans une matière étrangère. Les vapeurs qui sont dans l'air pourront brûler. Ce feu ne se purifiera pas lui-même; il ne peut pas l'être et il n'en a pas besoin; mais il purifiera l'air superposé à la terre habitable. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLVII, q. II. D'après le Philosophe et les théologiens, le mouvement des corps célestes cessera après le jugement. Mais les autorités sur lesquelles s'appuient les théologiens, Is., LX, 19, 20; Apoc., XXI, 23; X, 6, ne prouvent pas, et l'argument de raison que donne saint Thomas n'est pas bon : *deficiente effectu* (la génération et la corruption), *non ideo cessat causa* (le mouvement des corps célestes). La cessation de ce mouvement n'est donc pas prouvée. Le mouvement du ciel peut être éternel; on peut affirmer qu'il continuera, et plus probablement il en sera ainsi. *Ibid.*, dist. XLVIII, q. II. Voir t. IV, col. 1934.

D'autres théologiens du XIIIe siècle, Henri de Gand, Pierre de Tarentaise, Pierre de la Palu, ont raisonné dans le même sens sur la fin du monde. Leurs sentiments ne diffèrent que sur des spéculations de détail. Ainsi Pierre de la Palu dit qu'après la rénovation du monde la lumière pénétrera à travers la terre jusqu'aux limbes des enfants. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLVIII, q. I. Jusqu'au XVIe siècle, tout le temps que régna la scolastique, des considérations de même nature furent développées dans les commentaires du IVe livre des *Sentences*, de la IIIe partie de la *Somme théologique* de saint Thomas ou des ouvrages de Duns Scot. Il serait peu intéressant de les exposer. Pour montrer la continuité de l'enseignement scolastique, résumons seulement les conclusions de Durand de Saint-Pourçain au XIVe siècle. Il se demande uniquement si le monde sera purifié par un feu de la même espèce que le nôtre. Mais sous cette question unique il en groupe trois. Il prouve par l'Écriture plutôt que par la raison que le monde sera purifié et renouvelé *circa tempus judicii*. Cette purification est appelée une rénovation; elle enlèvera une double impureté, qui provient ou du mélange des natures ou des fautes commises. Par suite, le monde ne sera pas purifié en entier, mais seulement en tout ce qui a servi aux usages des hommes, ou bien dans les parties où les hommes ont pu parvenir, par conséquent à la hauteur qu'ont atteinte les eaux du déluge. Donc ni les cieux supérieurs, ni la sphère du feu, ni la partie supérieure de l'air ne seront purifiés; il n'y aura que la partie inférieure de l'air qui le sera. Durand interprète ainsi le ps. CI et le c. III de la IIe Épître de saint Pierre. Or, il est très convenable que cette purification se fasse par le feu, qui est l'élément le plus pur, sans mélange et sans défaut, au moins dans sa sphère. Quant à sa nature, si c'est un véritable feu, il sera composé de matière et de forme. Il sera créé alors de rien ou engendré d'une matière préexistante. Quelques-uns ne veulent voir en lui que l'*ignitio elementi purgandi*, ou une véhémente chaleur dans les éléments qui demeureront ce qu'ils étaient. L'opinion commune des docteurs tend à cette solution. Mais s'il sera un feu véritable, il sera de la même espèce que le nôtre, comme l'eau du déluge a été une eau naturelle. Enfin, il précédera le jugement, d'après le ps. XCVI, 3; mais la rénovation des éléments aura lieu en même temps que la résurrection des morts; toutefois la conflagration durera encore après. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLVII, q. III.

L'enseignement des scolastiques sur la fin du monde est réellement fondé sur l'Écriture sainte et sur les données de la tradition ecclésiastique. Mais ils adoptent tous les interprétations particulières de saint Augustin, et surtout ils y joignent des considérations appuyées pour la plupart sur la physique de leur temps. Celles-ci sont donc caduques comme la science qui leur a servi de base, et les arguments de raison n'ont que la valeur du raisonnement qui les établit. Aussi les spéculations des scolastiques ont été abandonnées avec raison par les théologiens postérieurs. Quelques nouveaux textes de la Bible ont été cités pour confirmer les spéculations rationnelles, mais ils n'avaient aucun rapport au sujet. De leur doctrine il n'est resté que l'enseignement traditionnel de l'Église, à savoir que le monde périra par le feu, mais que cette fin ne sera pas une destruction; ce sera une purification, une rénovation et une amélioration.

3° *Les théologiens du XVIe au XVIIIe siècle.* — Durant cette période, la théologie, au sujet de la fin du monde, est devenue de plus en plus positive. Les théologiens ont scruté les sources de la foi : l'Écriture et la tradition de l'Église. Ils ont multiplié plus ou moins les textes, mais dans le cadre des spéculations scolastiques, dont ils ne se débarrassaient pas, parce que leurs œuvres restaient des commentaires des *Sentences*. Ainsi Estius prouve longuement que la doctrine du feu de la conflagration et de la rénovation du monde *certa est Ecclesiæ ex sacris literis et antiquissima, id est, apostolica traditione doctrina.* Sur les relations de cet événement final avec le jugement dernier, il expose les sentiments différents des docteurs et il conclut que probablement l'avènement de Notre-Seigneur le précédera. Il ramène à quatre ses effets : purifier et renouveler le monde élémentaire, éprouver et purifier les justes, faire mourir tous les hommes vivants, enfin punir les impies après le jugement. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLVII, § 14-16, Paris, 1662, t. II *b*, p. 259-262.

Suarez développe davantage le sujet; il est aussi plus critique, car il discute les opinions différentes des Pères et des docteurs. Il se demande quelle sera la future rénovation du monde. Elle ne sera pas une annihilation. Quelques auteurs catholiques ont pensé que cette rénovation serait substantielle et que tous les corps simples, terrestres et célestes, seraient substantiellement anéantis, ou au moins corrompus, et que d'autres seraient créés ou engendrés, d'une autre nature ou substance. Suarez cite Ambroise Catharin, *Comment. in Epist. ad Heb.*, et *In II^am^ Petri*, III; Jérôme Maggi, *De exustione mundi*, l. II, c. VI, VII; F. Vallesius, *De sacra philosophia*, c. LXXXIX. Il croit qu'un certain nombre de Pères seraient favorables à ce sentiment. Mais leurs textes présentent seulement un sens général, suivant lequel les êtres corruptibles

deviendront incorruptibles, ou bien ils disent que les cieux eux-mêmes seront renouvelés, ce qui semble bien être de la pensée de saint Pierre. Suarez cite encore comme favorable à ce sentiment Sixte de Sienne. *Bibliotheca sancta*, l. III, c. *De ethnicorum rapsodia.* D'autres docteurs ont enseigné que le changement des éléments sera substantiel, puisque quelques-uns seront anéantis.

Pour son compte, Suarez estime que ni les corps ni les éléments célestes ne seront anéantis; leur substance restera quelque chose d'équivalent à eux-mêmes. C'est certainement de foi pour le ciel et la terre, puisque l'Écriture dit qu'ils demeureront perpétuellement et qu'ils seront nouveaux. Elle ne dit rien au sujet des autres corps. L'opinion *communior et probabilior* des théologiens est que les quatre éléments demeureront soit sous la même substance et forme que maintenant, soit sous une autre. Aux arguments scripturaires et traditionnels il joint des raisons de cette force : l'air sera conservé pour qu'il n'y ait pas de vide entre le ciel et la terre; le feu ne sera pas corrompu par le feu de la conflagration qui sera de la même nature que lui. Tous les Pères et les docteurs disent que le ciel empyrée restera le même après le jugement. L'Écriture ne parle que de la corruption du ciel visible. Il est probable que les autres cieux seront corrompus. Le ciel des bienheureux ne sera ni changé, pas même accidentellement, ni purifié ni renouvelé. Il est parfait comme lieu des bienheureux; il n'a pas de mouvement et il est perpétuellement en repos; il est très clair et très beau. Il n'a pas besoin d'être purifié, parce qu'il n'est pas sûr que les anges y aient péché et que, d'ailleurs, leur péché était purement spirituel. Beaucoup de Pères ont pensé que les cieux supérieurs ne seraient pas changés, sinon accidentellement, et ainsi renouvelés. Cette opinion est plus probable, mais non certaine. L'opinion, qui admet leur changement, bien qu'elle soit rejetée par les écoles, ne manque pas de quelque probabilité, puisqu'elle a un fondement apparent dans l'Écriture et qu'elle a été approuvée par beaucoup de Pères. Le feu du dernier jugement s'élèvera dans l'air jusqu'à la hauteur où sont parvenues les eaux du déluge. C'est le sentiment de saint Augustin et des scolastiques et leur interprétation du texte de saint Pierre. Suarez résout les difficultés que présente cette interprétation. Si le ciel est corruptible de sa nature, il serait changé en feu, mais non transformé. Comme instrument de Dieu, le feu pourrait brûler les cieux. Dieu pourrait lui donner cette vertu; la lui donnera-t-il ? Les cieux sont purs à ses yeux, et ils n'ont pas été rendus corruptibles par le péché de l'homme. Il semble même qu'ils ne seront pas renouvelés, car les nouveaux cieux, dont parle l'Écriture, ne sont que le ciel aérien. Ils seront seulement plus brillants, indépendamment du corps des bienheureux, par une sorte de propriété intrinsèque et permanente que Dieu leur donnera. Il est moins certain que les éléments seront renouvelés et perfectionnés. Le feu n'a pas besoin de purification; l'eau ne sera pas desséchée et la terre, qui subira une commotion et une altération extérieures, ne sera changée que superficiellement. La rénovation sera d'abord une purification de toutes les taches, puis une augmentation de lumière et de clarté, qui toutefois ne sera pas égale pour tous les éléments, mais proportionnée à leur nature. Il est probable que la terre ne peut être pénétrée par cette lumière jusque dans ses profondeurs, mais on peut soutenir qu'elle sera transparente comme du verre, à l'exception de l'enfer.

Voici l'ordre dans lequel se produiront cette purification et cette rénovation. Aussitôt que le Christ et les saints seront remontés aux cieux, vraisemblablement dès qu'ils arriveront aux cieux supérieurs, il se produira une commotion, qui sera suivie de la conflagration de la terre et de l'air. Il est plus probable que le feu sera de la même nature que le nôtre. Quelques-uns veulent qu'il descende de sa sphère sur la terre. Ce sentiment n'est pas à approuver, car ce feu est rare et peu actif. Il n'est pas nécessaire de dire avec d'autres qu'il viendra de l'air, ou qu'il sera créé. On pense généralement qu'il sera produit de quelque matière facilement inflammable, par exemple, des vapeurs ou des exhalaisons de la terre. Il est probable que des causes naturelles, sur un ordre d'agir surnaturellement donné, le produiront. Il est vraisemblable qu'il sera engendré dans la seconde partie de l'air, sur un ordre de Dieu, et qu'il en descendra. Il sera allumé par le mouvement. Il sera en quantité suffisante pour entourer simultanément toute la terre et pour monter au-dessus des plus hautes montagnes. La plus grande partie de l'air sera changée en feu et redeviendra ensuite de l'air. Toutefois, la conflagration se ferait plus facilement, si le feu n'embrasait pas tout simultanément, et il suffirait qu'il brûlât une grande partie des choses successivement. On discute pour savoir si tous les corps mixtes périront. D'autres ne seront certainement pas créés, et il est plus probable qu'il n'y aura plus ni animaux ni plantes ni minéraux. Toutes les immondices du monde descendront en enfer. Après le jugement, le ciel sera en repos; le soleil, la lune et les astres ne se mouvront plus. Tous les théologiens enseignent qu'ils seront dans les meilleures situation et disposition qui conviendront à la plus grande beauté de l'univers. Quelques-uns font cesser leur mouvement dès la résurrection des morts. Immédiatement après la cessation de ce mouvement, la rénovation du monde se fera. Le feu et la terre demeureront dans leur situation naturelle, l'un en haut, l'autre en bas. La terre sera-t-elle totalement couverte d'eau ou en partie seulement? Cela dépend de la solution donnée à cette autre question : Les enfants morts avec le péché originel seront-ils, après la résurrection, sous terre ou à la surface de la terre? Dans le premier cas, il n'est pas nécessaire qu'une partie de la terre ne soit pas couverte d'eau; dans le second, cela serait nécessaire pour y placer ces enfants. *In Sum. S. Thomæ*, III^a^, q. LIX, a. 6, disp. LVIII, sect. II, *Opera*, Paris, 1866, t. XIX, p. 1104 sq. On le voit, Suarez se borne à faire un choix entre les opinions des théologiens scolastiques.

Lessius ne prouve pas le fait; il disserte brièvement sur le feu qui embrasera le globe et sur la rénovation du monde. On doute si la conflagration précédera ou suivra le jugement; à son sentiment, elle doit précéder. Le feu produira trois effets : il dissoudra tous les corps mixtes en leurs éléments; il n'atteindra pas les cieux supérieurs, comme l'enseigne saint Augustin, mais la terre seulement qui sera comme un volcan; il purifiera les justes qui auront encore *aliquid labis, culpæ vel reatus pœnæ*, d'après I Cor., III, 15; enfin il expiera ce que le monde a à expier. Il se demande si tous les hommes mourront. Il adopte l'opinion des Pères et il conclut que tous mourront de quelque manière. *De perfectionibus divinis*, l. XIII, c. XX. Quand la sentence du juge sera portée, voici comment elle sera exécutée et comment le monde sera renouvelé. Le feu enveloppera les réprouvés et la terre les descendra jusqu'aux enfers. La rénovation du monde aura lieu subitement comme la résurrection des morts. Comment se fera-t-elle? Il n'y aura pas changement de substance aux cieux ni dans les éléments. *Erit alia facies rerum ita ut omnia videantur nova.* Des étoiles sans nombre apparaîtront, par suite, elles sembleront s'obscurcir. *Denique omnia per hanc inno-*

vationem eam pulchritudinem assequentur; quæ respondeat gloriæ sanctorum, servata tamen proportione inter corpora : plus les corps sont sublimes, plus il convient qu'ils soient revêtus de gloire. *Ibid.*, c. XXIII.

Sylvius enseigne que le monde doit être purifié et il indique les convenances qu'il le soit par le feu. Le feu élémentaire ne sera pas purifié lui-même dans sa sphère, mais il pourra l'être en dehors de son lieu naturel par le feu de la conflagration, qui sera plus fort et plus pur que le nôtre, quoique de la même espèce. Les cieux supérieurs ne seront pas purifiés non plus. Le feu ne consumera pas les autres éléments, il les purifiera seulement jusqu'au milieu de l'air. La conflagration précédera et suivra le jugement. Ses effets consisteront à purifier et renouveler le monde élémentaire, à faire mourir tous les hommes vivants, les bons et les mauvais, à éprouver et purifier les justes pour remplacer le purgatoire, à punir enfin les impies en éteignant en eux le *reatus pœnæ* des péchés et en les enveloppant après la résurrection pour les entraîner en enfer. *In III^am partem Summæ S. Thomæ*, q. LXXIV, 6e édit., Anvers, 1695, p. 754-757.

Mastrius de Meldula place la rénovation future du monde après le jugement. Selon l'opinion la plus commune, les cieux et la terre ne seront changés qu'accidentellement. Les plus anciens théologiens et quelques modernes, au nombre desquels il nomme le P. Jean Bagot, jésuite, ont prétendu que les cieux sidéraux, sauf l'empyrée, seraient changés substantiellement par le feu. Plus communément, on enseigne, et Suarez l'a très bien démontré, qu'ils seront renouvelés *secundum aliqua accidentia.* Communément aussi, on admet que les éléments seront seulement renouvelés. La conflagration aura lieu avant ou après le jugement. Le feu sera un feu nouveau, créé par Dieu, au sentiment de Scot, ou bien un feu engendré de la terre. Il brûlera le monde entier, mais successivement, tous les corps, sauf les corps célestes, les hommes vivants, pour qu'ils meurent, même les élus. Il brûlera certainement aussi les damnés ressuscités. Suarez et Brancatus nient que les élus ressuscités doivent passer le feu; il est plus probable que ceux qui sont *in via*, les vivants et les défunts encore en purgatoire, y passeront. Le mouvement des corps célestes cessera, mais on discute sur la situation que garderont définitivement ces corps. On ne sait pas si tous les autres mouvements cesseront, ni au juste quand se fera cette cessation, avant, pendant ou après le jugement. *Theologia moralis*, 6e édit., Venise, 1723, disp. XXVIII.

Tous ces travaux, et probablement encore ceux de la même époque, d'Alphonse Pandolfi, *De fine mundi*, Rome, 1658, et de Célestin Maur, bénédictin allemand, *De statu futuri sæculi*, 1722, avaient le tort de garder les opinions des anciens sur les cieux incorruptibles et les quatre éléments. Les progrès des sciences physiques devaient bientôt libérer les théologiens de ces erreurs scientifiques qui ont déparé la théologie pendant six siècles au moins et qui devaient disparaître.

4° *Les théologiens du XVIIIe et du XIXe siècle.* — Ceux d'entre eux qui ont connu les travaux des savants modernes sur la composition chimique des corps, ont laissé de côté les spéculations du moyen âge et se sont appuyés exclusivement sur la révélation divine, contenue dans l'Écriture, et sur l'ancienne tradition ecclésiastique. Ils ont su moins de choses sur la fin et la rénovation du monde, mais leur enseignement plus circonspect et plus réservé n'en est devenu que plus sûr. On peut signaler comme ayant subi déjà, indirectement au moins, cette influence, la *Dissertation sur la fin du monde et sur l'état du monde après le dernier jour*, que dom Calmet a insérée dans son *Commentaire littéral*, 2e édit., Paris, 1726, t. VIII, p. 364-375.

Pour terminer notre longue enquête sur ce sujet, indiquons les conclusions de quelques théologiens contemporains. H. Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, tr. X, *De Deo consummatore*, n. 715, 9e édit., Inspruck, 1896, t. III, p. 640, résume les siennes en quelques lignes : La consommation du siècle ne sera pas l'annihilation complète ou la destruction de la substance du monde; elle ne sera que le changement de l'ordre présent et de la forme du monde. I Cor., VII, 31. Elle se fera par le feu. II Pet., III, 6 sq. La rénovation du monde sera simultanée à sa consommation. II Pet., III, 12; Rom., VIII, 19, 20. Hurter renvoie à Mack, *Quartalschrift* de Tubingue, 1833, p. 601-639; à J.-B. Krauss, *Die Apokatastasis der unfreien Creatur auf kathol. Standpunkte*, Ratisbonne, 1850; à Scheeben, *Mysterien des Christentums*, § 96. Sur la condition future du monde renouvelé, Hurter ne sait rien et ne veut même faire aucune conjecture. Que ce monde contienne des animaux et des plantes ou que la rénovation finale soit organique, végétale et animale, c'est à ses yeux une question grave. Bautz a soutenu l'affirmative, dans *Der Katholik*, 1877, p. 135-158; *Der Himmel*, p. 180 sq.; *Das Weltgericht*, § 20.

A. Stentrup, *Prælectiones dogmaticæ de Verbo incarnato*, part. II, *Soteriologia*, Inspruck, 1889, t. II, p. 1087-1113, consacre deux thèses, CLXVI et CLXVII, à ce sujet. Le monde sera renouvelé, ainsi que l'enseigne l'Écriture, II Pet., IV, 13; Apoc., XXI, 1. Cette rénovation ne sera pas une création nouvelle, quoique quelques auteurs catholiques l'aient pensé; mais la puissance divine donnera comme une nouvelle forme au monde, qui demeurera substantiellement le même, ainsi qu'il ressort de I Cor., VII, 31, et de Rom., VIII, 19, 20, interprétés ainsi par les saints Pères. Cette rénovation sera précédée de la conflagration du monde entier par un feu réel et corporel. Les traditions les plus anciennes de presque tous les peuples admettent la conflagration du monde, en sorte qu'on peut conjecturer, peut-être non sans raison, qu'elles dérivent de la tradition primitive. Plusieurs témoignages de l'Ancien Testament annoncent assez clairement cette conflagration. Ps. XCVI, 3 sq.; Is., LXVI, 15 sq.; Joel, II, 1 sq.; Mal., IV, 1. Le texte de saint Pierre, II Pet., III, 5 sq., est on ne peut plus clair, et il parle du feu corporel. Les opinions des théologiens sur son origine sont toutes incertaines et quelques-unes même incompatibles avec l'enseignement actuel sur la nature des choses. Qu'il suffise donc de dire avec saint Thomas que des causes naturelles, entrant en jeu par ordre de Dieu, suffiront à le produire. Les théologiens sont d'accord pour dire que l'air qui entoure la terre sera atteint par l'incendie, le texte de saint Pierre oblige à l'admettre, mais ce texte ne parle pas du ciel sidéral et aucune raison convenable ne peut prouver que le feu brûlera ce ciel. Les théologiens sont unanimes à reconnaître que la conflagration finale a pour but de purifier le monde de la contagion des fautes qui ont été commises en lui et de le délivrer de la servitude de la corruption. Stentrup retient de leur sentiment que l'incendie enlèvera du monde toute pourriture et toute corruption et qu'il le rendra ainsi apte à recevoir une nouvelle forme, correspondant à la condition glorieuse des bienheureux. Il ne voit aucune raison qui prouve que la conflagration doit précéder le jugement et il soutient qu'elle le suivra. Il convient que le jugement soit la fin de l'ancien monde et le commencement du nouveau. Quant à l'état du monde nouveau, au sentiment commun des théologiens, le ciel sidéral recevra de Dieu un accroissement de lumière et de clarté, d'après Is., XXX, 36; il sera en repos et dans la situation la plus convenable à la beauté de l'univers. Mais le P. Stentrup n'ose pas, malgré l'opinion presque unanime des théologiens, adopter l'idée du repos absolu du ciel sidéral; il en ignore les raisons. Il discute et rejette les arguments par lesquels saint Thomas a essayé de prouver que sur la terre nouvelle il ne pourrait plus y avoir d'animaux, de plantes ni de corps mixtes; l'opinion contraire ne lui paraît pas manquer de quelque probabilité et elle peut être soutenue par un théologien catholique. On ne pourrait plus enseigner l'opinion des scolastiques sur la persistance et la glorification des corps simples ou des quatre éléments. Du reste, les sources de la révélation ne nous apprennent rien sur la nature du monde renouvelé à la fin des siècles, et le théologien n'a rien à dire qu'il ne puisse confirmer par l'Écriture, la tradition ou la raison théologique.

Dans ses *Quæstiones de novissimis*, Rome, 1902, p. 163, le P. Billot a dit quelques mots seulement de la fin du monde. Le jour du jugement est appelé *regeneratio*, Matth., XIX, 28, parce qu'auront lieu alors la restauration de toutes choses et la nouvelle naissance de toutes les créatures, lorsque l'ordre qui régnait antérieurement sera changé de fond en comble.

M. A. Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ specialis, De Deo remuneratore*, § 2, n. 87, 8e édit., 1905, t. II, p. 744, est aussi bref : *E variis Scripturæ locis colligunt Patres et theologi post conflagrationem mundi et judicium terram innovandam esse.* II Pet., III, 13. *In quo autem illa innovatio consistat incertum est, et hac de re theologi scientiæque cultores libere disputare possunt.* Si cette dernière affirmation est juste, la première me paraît incomplète, car le texte de saint Pierre ne parle pas seulement de la rénovation de la terre; il parle aussi de celle du ciel, et j'ai montré précédemment, voir col. 2511 sq., qu'il ne s'agit pas seulement du ciel aérien, mais des cieux en général, et donc de la création entière.

Il demeure prouvé, en effet, que, d'après la révélation divine, interprétée par les Pères de l'Église et les théologiens catholiques, le monde actuel tout entier doit être, à la fin des temps, purifié, transformé et renouvelé par le feu. Sa rénovation ne sera pas une destruction ni une annihilation, mais une amélioration et une adaptation aux conditions des élus, béatifiés au ciel. La révélation ne nous apprend rien de certain sur la nature de la restauration finale du monde actuel, et par suite il est plus prudent de ne faire à ce sujet aucune conjecture, qui courrait risque de n'être pas vérifiée par l'événement.

IV. Enseignement scientifique. — Il a peu de portée en une matière qui dépend exclusivement de la volonté divine et qui est du ressort strict de la révélation. Cependant, les savants ont cherché plusieurs fois à confirmer les données scripturaires sur la fin du monde. Ils ont reconnu la possibilité de la destruction du monde actuel par le feu, sans pouvoir affirmer le fait futur. Si le phénomène se produit, ce sera par suite d'une catastrophe extraordinaire et par l'effet d'une cause accidentelle. Quelques-uns avaient pensé que le choc d'une comète suffirait à embraser la terre instantanément. Toutefois les conditions de cet accident pourraient se réaliser très difficilement, et il y a peu de chance qu'elles se réalisent jamais. Mais en vertu des lois de la conservation de l'énergie et de la transformation du travail en chaleur, la répartition de la chaleur tendrait de plus en plus à un état d'équilibre final de température qui désagrégerait les molécules des corps et amènerait l'univers entier à n'être plus qu'un amas de matière nébuleuse et dissociée, d'où disparaîtraient tout mouvement et toute beauté. F. Folie, *Du commencement et de la fin du monde d'après la théorie mécanique de la chaleur* (mémoire lu à l'Académie royale de Belgique le 15 décembre 1873); *R. Clausius*, dans la *Revue des questions scientifiques*, Bruxelles, avril 1890, p. 485-486. Cf. Moigno, *Les splendeurs de la foi*, t. III, p. 1286; *Les Livres saints et la science*, Paris, 1884, p. 353-358.

Cependant, plusieurs savants modernes, fidèles aux méthodes scientifiques, ont recherché quel serait le sort de notre globe ou de l'univers si seules les causes naturelles entrent en jeu et abstraction faite d'une intervention spéciale de Dieu, dont ils ne tenaient pas compte, sans la nier. Mais par fin du monde ils entendent d'ordinaire la disparition de la vie, et les plus récents l'ont attribuée à trois causes différentes : ou bien au manque d'eau, ou bien à l'invasion des mers sur les continents, A. de Lapparent, *La destinée de la terre ferme et la durée des temps géologiques*, dans le *Compte rendu du Congrès scientifique international des catholiques*, VIIe section, *Sciences mathématiques et naturelles*, Paris, 1891, p. 275-293, ou enfin au froid, résultant de l'extinction et de la solidification du soleil. A. de Lapparent, *Traité de géologie*, Paris, 1883, p. 1259; H. Faye, *Sur l'origine du monde*, 2e édit., Paris, 1885, p. 306-308. Quoi qu'il en soit du cours naturel des choses, la conflagration universelle du monde, que Dieu peut produire par un acte de sa toute-puissance, ne paraît pas impossible au point de vue de la science humaine.

III. Époque. — Si la fin du monde devait être produite par les causes naturelles que lui assignent les savants modernes, elle n'arriverait qu'à une échéance très éloignée de nous. L'Écriture, qui la présente plutôt comme l'effet d'une catastrophe accidentelle et soudaine, l'a rattachée à la date du second avènement du Messie pour juger les hommes. Or, cette date nous est inconnue; donc aussi l'époque de la fin du monde.

1° Toute une école de critiques rationalistes contemporains prétend, il est vrai, que Jésus lui-même aurait cru à l'imminence de son retour ou de sa venue messianique dans la gloire et par conséquent à l'imminence de la fin du monde. Les apôtres et les premiers chrétiens auraient attendu comme prochaine la *parousie du Sauveur*, terme que l'on peut répéter sans être moderniste, puisqu'il se rencontre sur les lèvres de Jésus lui-même pour désigner son dernier avènement, Matth., XXIV, 3, 27, 37, 39, et sous la plume des apôtres. I Cor., XV, 23; I Thess., II, 19; III, 13; IV, 15; V, 23; II Thess., II, 1, 8; Jac., V, 7, 8; II Pet., I, 16. Mais comme Jésus et les apôtres parlent apparemment plutôt de la proximité du jour du Seigneur que de la fin du monde, dont il est directement question seulement, Matth., XXIV, 14; I Pet., IV, 7, nous préférons renvoyer la discussion de cette grave question à l'art. Jugement dernier, où elle sera traitée tout au long. Voir, en attendant, les articles *Fin du monde*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 2267-2278, et le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, édit. d'Alès, t. I, col. 1911-1928. On y verra que Jésus n'a rien enseigné sur la date de sa seconde venue et que les apôtres, s'ils ont attendu comme prochain le retour du Maître, n'ont pas affirmé leur sentiment, qui n'est pas entré dans le domaine de la révélation divine. Jésus et les apôtres ont ignoré le jour et l'heure de la parousie, et ainsi l'époque de la fin du monde n'est pas fixée par l'Écriture.

2° S'il y avait eu une tradition apostolique sur la proximité de la fin du monde, elle n'aurait pas persisté longtemps dans l'Église, puisque l'Épître du pseudo-Barnabé, qui est de la fin du Ier siècle ou du commencement du IIe, reporte la consommation des choses à six mille ans après la création du monde, Dieu ayant

créé le monde en six jours et un jour devant lui valant mille ans, XV, 4. Funk, *Patres apostolici*, t. I, p. 82, 84. Saint Irénée répète la même chose, *Cont. hær.*, l. V, c. XXIII, n. 2; c. XXVIII, n. 3, *P. G.*, t. VII, col. 1185 sq., 1199; ainsi que saint Cyprien, *Ad Demetrianum*, n. 3, 4, *P. L.*, t. IV, col. 546-547; saint Hippolyte, *In Dan.*, IV, 23, édit. Bonwetsch, t. I, p. 244, et tous les millénaristes : l'auteur des *Quæstiones ad orthodoxos*, q. LXXI, *P. G.*, t. VI, col. 1312; Lactance, *Div. inst.*, l. VII, c. XIV, *P. L.*, t. VI, col. 782-783; Victorin de Pettau, *In Apoc.*, XX, 6, *P. L.*, t. V, col. 342. Cf. S. Augustin, *De civitate Dei*, l. XX, c. VII, n. 1, *P. L.*, t. XLI, col. 667. Voir MILLÉNARISME. La durée du monde pendant six mille années a été admise par d'autres écrivains ecclésiastiques que les millénaristes. Ainsi saint Ambroise, *In Luc.*, l. VII, n. 7, *P. L.*, t. XV, col. 1701, et saint Hilaire de Poitiers, *In Matth.*, XVII, n. 2, *P. L.*, t. IX, col. 1013-1014, s'appuyaient sur les six jours qui ont précédé la transfiguration de Notre-Seigneur. Saint Gaudence de Brescia mettait le jour de la résurrection à l'année 7000 du monde. *Serm.*, X, *P. L.*, t. XX, col. 916-917. Mais le fondement de ce comput n'est pas solide, et la durée de six mille ans est restée, dans l'Église, l'opinion de quelques docteurs.

3° Un petit nombre de Pères ou d'écrivains ecclésiastiques, surtout des prédicateurs, ont pensé que la fin du monde approchait de leur temps, et à toutes les époques il s'est trouvé des chrétiens pour l'attendre à bref délai. Mais l'événement n'a pas encore réalisé ces craintes ou ces espérances, qui n'étaient donc pas fondées. Voir Tertullien, *Apologet.*, 32, *P. L.*, t. I, col. 447; S. Cyprien, voir plus haut, col. 2508. Citons, parmi les prédicateurs anciens, saint Jean Chrysostome, *In Matth.*, homil. XX, n. 6, *P. G.*, t. LVII, col. 294; *In Joa.*, homil. XXXIV, n. 3, t. LIX, col. 198; saint Léon le Grand, *Serm.*, XIX, c. I, *P. L.*, t. LIV, col. 186; saint Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XVII, c. IX, n. 11, *P. L.*, t. LXXVI, col. 17. Pour S. Avit, voir t. I, col. 2643; S. Éloi, voir t. IV, col. 2349.

4° La plupart des Pères et des écrivains ecclésiastiques ne se préoccupent pas de la date de la fin du monde. Saint Philastre rangeait au nombre des hérésies le sentiment qui plaçait la consommation du siècle à l'an 500, d'après la prophétie de Daniel. *Hær.*, 107, *P. L.*, t. XII, col. 1221. Les scolastiques ne s'y arrêtent pas non plus, et la seule mention du temps que nous ayons rencontrée est dans saint Thomas. *Sum. theol.*, III^a *Suppl.*, q. XCI, a. 2, ad 8um. Pour rejeter l'opinion des docteurs qui pensent que le ciel se reposera dans la situation dans laquelle il a été créé afin qu'aucune révolution du ciel ne demeure incomplète, le saint docteur ne trouve pas convenable la raison donnée : *quia, cum aliqua revolutio fit in cælo, quæ non finitur nisi in triginta sex millibus annorum, sequeretur quod mundus deberet tamdiu durare, quod non videtur probabile.* On pourrait aussi savoir par là quand le monde doit finir. Enfin il conclut : *Tempus autem finis mundi ponitur esse ignotum.* C'est le dernier mot à dire sur cette question. Toutes les supputations, faites au cours des siècles, sont sans fondement et sans valeur.

5° On ne pourrait faire que des conjectures sur la durée du monde actuel, aucune ne serait fondée. Quelques esprits aiment à penser qu'il est convenable que les hommes jouissent sur terre des bienfaits de l'incarnation du Verbe au moins aussi longtemps, sinon même plus, après cet heureux événement qu'avant, de telle sorte que le monde durerait au moins quatre ou six mille ans ou davantage encore, selon les calculs chronologiques différents des temps préchrétiens. Cette raison de convenance peut avoir sa valeur, mais la durée du monde comme la date de sa fin sont demeurées le secret de Dieu.

Consulter les traités *De novissimis*, en dehors des ouvrages cités au cours de l'article. Voir spécialement pour l'Écriture et les premiers temps de l'Église, L. Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente*, Fribourg-en-Brisgau, 1890; *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vonicänischen Zeit*, *ibid.*, 1896, *passim*; E. Mangenot, art. *Fin du monde*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. II, col. 2262-2278.

E. MANGENOT.

3. FINS DERNIÈRES. Voir ESCHATOLOGIE, col. 456.

FIORAVANTI (FLORAVANTI) Jérôme, théologien, né à Rome en 1555, mort dans la même ville le 9 octobre 1630. Membre de la Compagnie de Jésus, il se fit remarquer par sa connaissance du grec et des langues orientales et fut recteur du collège anglais et de celui des maronites à Rome, de Lorette, et vice-recteur de la maison du Gesù. Urbain VIII l'avait choisi comme confesseur. Fioravanti a laissé les ouvrages suivants : *De beatissima Trinitate libri tres : primus est contra hæreticos; secundus inter scholasticos; tertius contra gentiles*, in-4°, Mayence, 1661; Paris, 1624; Cologne, 1624; *Explanatio in nonnulla sacræ Scripturæ loca*, Anvers, 1630.

Lelong, *Bibliotheca sacra*, in-fol., 1723, p. 727; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, 1892, t. III, p. 791; Hurter, *Nomenclator*, 1907, t. III, col. 697.

B. HEURTEBIZE.

FIORDIBELLO Antonio, orateur et théologien, né à Modène en 1510, mort dans cette ville le 25 avril 1574. D'une ancienne et noble famille, pour satisfaire aux désirs de son père, il se livra d'abord à l'étude du droit qu'il ne tarda pas à abandonner pour la philosophie et les belles-lettres. Il s'attacha à la personne de Sadolet, alors évêque de Carpentras, dont il écrivit la vie qu'il publia en même temps que les lettres de ce cardinal, Lyon, 1550. Agé de 39 ans environ, Fiordibello fut ordonné prêtre et accompagna au concile de Trente le cardinal Crescenzi, puis devint le secrétaire du cardinal Polus, avec lequel il alla en Angleterre. A la mort de ce dernier, il revint en Italie et peu après le pape le nomma évêque de Lavello dans le royaume de Naples. Il s'en démit bientôt et fut le secrétaire pour les lettres latines des papes Paul IV et Pie V. En 1567, il renonça à toutes ses charges et dignités pour se retirer à Modène. On a de lui : *Ad Carolum V, Romanorum imperatorem, panegyricus*, in-4°, Rome, 1535; *Oratio de concordia ad Germanos*, in-4°, Lyon, 1541; *De auctoritate summi pontificis, Ecclesiæ capitis*, in-4°, Lyon, 1546, reproduit dans la *Bibliotheca pontificia* de Rocaberti, t. IV, p. 229-252; *Oratio ad Philippum et Mariam reges e restituta in Anglia religione*, in-4°, Louvain, 1545; *Oratio in funere Jacobi Arbuthnothii*, in-4°, Lyon, 1543; *De vita Jacobi Sadoleti commentarius*, écrit placé en tête de toutes les éditions des lettres de Sadolet. L'abbé Costanzi a réuni en un volume les lettres de Fiordibello éparses en divers recueils et les a fait précéder de la vie de leur auteur.

Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, in-8°, 1824, t. VII, p. 462; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 50.

B. HEURTEBIZE.

FIRMILIEN, évêque de Césarée en Cappadoce vers 230, était un homme de naissance distinguée, hautement recommandable par ses vertus, sa science et son zèle. Telle fut son admiration pour Origène qu'il alla en Palestine se perfectionner à l'école du célèbre maître dans l'étude des sciences sacrées, et qu'il l'invita pendant la persécution de Maximin le Thrace à venir s'établir en Cappadoce « pour le bien des Églises. » Eusèbe, *H. E.*, VI, 27, *P. G.*, t. XX, col. 584.

Saint Denys d'Alexandrie, dans une lettre au pape Étienne, *ibid.*, VII, 1, nomme Firmilien au premier rang des évêques de l'Asie Mineure qui réprouvaient le novatianisme. Mais la part active que Firmilien a prise à la querelle baptismale du IIIe siècle forme le côté le plus saillant et le plus important de son épiscopat. Entre 230 et 235, on voit l'évêque de Césarée siéger dans les conciles d'Iconium et de Synnada, tenus l'un et l'autre en Phrygie, et qui rejettent tout baptême administré hors de l'Église, établissant ainsi dans l'Asie Mineure la même règle que le concile de Carthage, vers 220, avait formulée en Afrique. De là, vers la fin de 253, la mésintelligence du pape Étienne et de Firmilien, soutenu par les évêques de Cappadoce, de Cilicie et des provinces voisines. Peu s'en fallut que le pape, Eusèbe, *H. E.*, VII, 5, *P. G.*, t. XX, col. 645, ne fulminât l'excommunication contre tous ces évêques, qui persistaient à renouveler, contrairement à l'usage de Rome, le baptême conféré par les hérétiques. Seule l'intervention de saint Denys d'Alexandrie, Eusèbe, *ibid.*, VII, 3, *P. G.*, t. XX, col. 641, détourna le coup de leur tête. Mais le conflit s'envenima, lorsque le pape Étienne, dans le courant de l'année 256, enjoignit aux évêques d'Afrique comme à ceux d'Orient de se conformer, sur la question du baptême, à l'usage de Rome, et les menaça de rompre au besoin tout rapport avec eux. Un peu avant ou aussitôt après le concile de Carthage du 1er septembre 256, saint Cyprien envoya le diacre Rogatien à l'évêque de Césarée, pour nouer des relations avec lui et s'encourager à la résistance par son exemple. La lettre de saint Cyprien est perdue; mais nous avons encore la longue lettre dans laquelle Firmilien approuve sans réserve les principes et l'attitude de son collègue, et qui, traduite du grec en latin par saint Cyprien lui-même, selon toute apparence, forme le n. 75 du recueil des lettres de ce dernier, *P. L.*, t. III, col. 1101 sq. Lettre virulente et irrévérencieuse envers le pape Étienne, à ce point que l'authenticité en a été autrefois contestée. Molkenbuhr, *Binæ dissertationes de S. Firmiliano*, Munster, 1790, *P. L.*, t. III, col. 1357-1418. Elle ne l'est plus aujourd'hui; locutions et manuscrits, tout atteste la main de l'évêque de Césarée. *Acta sanctorum*, Bruxelles, 1867, t. XII octobris, p. 480-493. L'hypothèse d'O. Ritschl, *Cyprian von Carthago und die Verfassung der Kirche*, Gœttingue, 1885, p. 126-134, que la réponse de Firmilien, authentique dans son fond, a été gravement interpolée à Carthage pour faire mieux ressortir la communauté d'idées de saint Cyprien et de Firmilien, est purement arbitraire. Ernst, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1894, p. 209-259; 1896, p. 364-367, l'a réfutée péremptoirement. Voir aussi Benson, *Cyprian, his life, his times, his work*, Londres, 1897, p. 377-386; Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1902, t. II, p. 230, note 6. La mort du pape Étienne, arrivée le 2 août 257, amena une détente des esprits, et Firmilien put renouer ses relations avec Rome, sans sacrifier toutefois l'usage baptismal de l'Église de Césarée. Les deux premiers conciles tenus à Antioche, entre 263 et 266, à l'occasion de l'antitrinitaire Paul de Samosate, paraissent avoir été présidés par Firmilien. L'évêque de Césarée se rendait au IIIe concile d'Antioche en 267 ou 268, lorsqu'il tomba malade et mourut à Tarse, en Cilicie. L'Église grecque célèbre sa fête le 28 octobre; le martyrologe romain est muet sur son compte.

Indépendamment de sa lettre à saint Cyprien, Firmilien avait écrit des opuscules, λόγοι, que cite saint Basile le Grand, *De Spiritu Sancto*, c. XXIX, 74, *P. G.*, t. XXXII, à l'appui de sa doctrine du Saint-Esprit. De ces λόγοι nous ne savons rien de plus, et il ne nous en est rien resté. L'histoire des persécutions de l'Église, que Moïse de Chorène, *Histoire de la Grande Arménie*, II, 75, attribue à Firmilien, a également péri.

B. Bossue, *De S. Firmiliano episcopo confessore Cæsareæ in Cappadocia*, dans *Acta sanctorum*, Bruxelles, 1867, t. XII octobris, p. 470-510; Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. I, p. 407-409; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Fribourg, 1903, t. III, p. 269-272; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 160 sq.; de Smedt, *Dissertationes selectæ in historiam ecclesiasticam*, Paris, 1876, p. 238, 258-275; Ehrhard, *Die altchristliche Litteratur*, Fribourg-en-Brisgau, 1900, p. 362-363.

P. GODET.

FIRMUS, archevêque de Césarée en Cappadoce au Ve siècle, se signala, dans le concile d'Éphèse, par son attachement à saint Cyrille, et fut l'un des huit députés du parti cyrillien mandés, avec un nombre égal de leurs collègues du parti contraire, par Théodose le Jeune à Chalcédoine. Tillemont, *Mémoires*, etc., t. XIV, p. 470 sq. Il encourut de ce chef la haine des évêques orientaux, qui, dans un conciliabule à Tarse, en 432, s'avisèrent de le déposer. Firmus continua néanmoins d'occuper son siège, et mourut, sous Théodose le Jeune, en 439. Ses écrits sont perdus, sauf quarante-cinq lettres assez courtes, que Muratori exhuma d'un vieux manuscrit de l'Ambrosienne et publia dans ses *Anecdota græca*, Padoue, 1709, p. 281-324. On les retrouve dans *P. G.*, t. LXXVII, col. 1481-1514. Le fond de ces lettres est peu important; mais elles attestent une grande culture d'esprit et respirent une élégance familière.

Gallaud, *Veterum Patrum bibliotheca*, t. IX, p. XXXI; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, nouv. édit. franç., Paris, 1905, t. II, p. 230; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1910, t. III, p. 363; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1908, t. II, p. 382.

P. GODET.

1. FISCHER Angelicus, religieux augustin, mort en 1816, a écrit : 1° *Systema religionis revelatæ*, Erfurt, 1797; 2° *Das Bild des Christen in seinen gewönlichen Verhältnissen*, Erfurt, 1801, 1802; 3° *Lehrbuch der christlichen Religion*, Erfurt, 1802, 1807, 1821, 1826.

Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, Rome, 1860, p. 338, 339; Hutter, *Scriptores ordinis eremitarum S. P. Augustini germani*, dans *Revista agustiniana*, 1883, t. VII, p. 137, 138.

A. PALMIERI.

2. FISCHER Anselme, bénédictin du XVIIIe siècle, prieur de l'abbaye d'Ochsenhausen, en Souabe, a laissé : *Tractatus de tribus votis religiosis*, in-8°, Augsbourg, 1706; *Vita interna cum Deo*, in-12, Augsbourg, 1708; *Specus sancti Benedicti, seu solitudo religiosa*, in-12, Augsbourg, 1709; *Vita externa, sive conversatio religiosi cum externis, id est, modus pie et religiose vivendi in communitate et societate hominum*, in-12, Constance, 1711.

Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. II, p. 218; t. IV, p. 148; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoît*, t. I, p. 318.

B. HEURTEBIZE.

3. FISCHER Auguste, religieux augustin né à Munich, mort en 1847, publia : 1° *Fundamenta primaria theologiæ dogmaticæ*, Munich, 1799; 2° *Ueber die Methode des katholischen Religionsunterrichtes*, Munich, 1804; 3° *Ueber die Nothwendigkeit der häuslichen Erziehung*, Munich, 1805; 4° *Lehre der katholischen Kirche von dem römischen Bischofe, als dem sichtbaren Oberhaupte dieser Kirche*, Munich, 1819; 5° *Vollständiges katholisches Religions-Handbuch*, Munich, 1820.

Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, Rome, 1860, t. III, p. 333; Hutter, *Scriptores ordinis eremitarum S. P. Augustini germani*, dans *Revista agustiniana*, 1884, t. VII, p. 137; Hurter, *Nomenclator*, t. V, col. 943, 944.

A. PALMIERI.

4. FISCHER Gérard, théologien allemand, né à Dusseldorf en 1732, entré dans la Compagnie de Jésus en 1750, enseigna durant de longues années la théologie à Trèves. On a de lui les ouvrages suivants : 1° *Dogmata de Verbi divini incarnatione*, Trèves, 1781; 2° *Dogmata de Verbi divini incarnati functionibus et excellentia*, Trèves, 1781; 3° *Exercitium theologicum de jure et justitia, ibid.*, 1782; 4° *Exercitium dogmatico-polemicum de sacramentis legis evangelicæ, ibid.*, 1783; 5° *Exercitium dogmatico-polemicum de pœnitentis actibus, ibid.*, 1784; 6° *Dissertatio catholica trium in Deitate personarum in imaginibus repræsentatio, ibid.*, 1787; 7° *Isagoge in theologiam dogmaticam, ibid.*, 1787; 8° *Positiones de religione revelata, ibid.*, 1790. Tous ces ouvrages intéressent à des titres divers l'histoire de la théologie positive et marquent un curieux effort pour en renouveler les méthodes.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 753; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. V, col. 266.

P. BERNARD.

5. FISCHER Romain, religieux augustin, né en 1728, mort en 1801, a publié : 1° *Diversitas auxiliorum in statu innocentiæ et naturæ lapsæ*, Mayence, 1764; 2° *Vindiciæ pro diversitate status gratiæ augustinianæ*, Mayence, 1764; 3° *De Deo uno, trino, angelis et gratia vindiciæ*, Mayence, 1767; 4° *Honorius I papa in synodo generali VI vere et juste condemnatus*, Mayence, 1767; 5° *Epitome philosophiæ eclecticæ*, Mayence, 1773.

Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, Rome, 1860, t. III, p. 313; Hutter, *Scriptores ordinis eremitarum S. P. Augustini germani*, dans *Revista agustiniana*, 1884, t. VII, p. 138; Hurter, *Nomenclator*, t. V, col. 569.

A. PALMIERI.

FISEN Barthélemy, théologien et historien belge, né à Liége en 1591, mort à Lille en 1649. Il entra dans la Compagnie de Jésus en 1610, et tout en dirigeant les collèges d'Hesdin, de Dinant et de Lille, entreprit d'écrire une histoire générale des Pays-Bas, dont une faible partie seulement put être achevée, l'*Historia ecclesiæ Leodiensis*, qui a fait comparer un peu trop pompeusement son auteur à Tite-Live. Pendant les dernières années de sa vie, le P. Fisen eut à s'occuper de théologie morale et de théologie mystique. Il reste de lui, en dehors de quelques ouvrages de spiritualité, un petit traité sur les devoirs envers soi-même : *Paradoxum christianum lædi neminem nisi a seipso*, Liége, 1642.

Abry, *Les hommes illustres de la nation liégeoise*, p. 110 sq.; Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. I, p. 125; Paquot, *Mémoires*, édit. in-fol., t. III, p. 203 sq.; Becdelièvre, *Bibliographie liégeoise*, t. II, p. 60-66; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 759; Hurter, *Nomenclator*, 1907, t. III, col. 1129.

P. BERNARD.

FISHER John était originaire de Beverley, dans le Yorkshire. Selon Hall, il naquit en 1459; selon Bridgett, dix ans plus tard. L'un et l'autre se fondant uniquement sur des conjectures, on peut choisir entre ces deux dates. Il fit ses études à Cambridge, sous la direction de William de Melton. Il était bachelier ès arts en 1487, maître en 1491. Six ans plus tard, il professait au collège universitaire de Michaelhouse. En 1501, l'université l'élisait comme vice-chancelier. A partir de cette date commence son activité réformatrice au sein de la vieille école. En 1504, il était chancelier, et l'année suivante, président de Queen's College. Il jouissait dès lors de la plus grande faveur auprès du roi Henri VII et surtout auprès de sa mère, Marguerite, comtesse de Richmond, dont il était le confesseur. Grâce à ces hautes protections et à celle de Richard, évêque de Winton, il fut, cette même année, élevé au trône épiscopal de Rochester.

C'est sur la demande de lady Marguerite qu'il composa son premier ouvrage : une série de sept sermons sur les psaumes de la pénitence. Il les prêcha d'abord, soit à Rochester, soit à Londres, soit à Cambridge, en présence de sa bienfaitrice. Puis il les publia lui-même en anglais, à Londres, en 1505, sous le titre : *Treatyse concernynge the fruytfull sayings of Davyd the kynge and prophete in the seven penytencyall Psalmes*. Les éditions se succédèrent rapidement. Le docteur Fen en donna une traduction latine, dans laquelle se trouve en plus un sermon sur la justice du chrétien opposée à celle du pharisien, dont on n'a pas l'original anglais. Fisher s'était proposé comme modèle les *Tractatus super psalmos* de saint Augustin. Les considérations morales et pratiques l'emportent de beaucoup sur les développements purement dogmatiques. Un profond sentiment de foi anime du reste l'auteur et fait comprendre le succès, inouï pour cette époque, de son premier ouvrage.

Cette grande piété n'avait pas fermé l'esprit du chancelier de Cambridge aux idées nouvelles, qui, parties de l'Italie, se répandaient peu à peu à travers toute l'Europe chrétienne. Érasme, encore presque inconnu, venait de débarquer en Angleterre. C'est à Cambridge qu'il fut reçu par Fisher, qui lui ouvrit les portes de l'université et se lia d'amitié avec le grand humaniste. Sur ses conseils, il réforma l'enseignement, établit quatre examinateurs pour les belles-lettres, la dialectique, les mathématiques et la philosophie. Il organisa surtout les cours de langues anciennes et nomma un professeur de grec pour les étudiants plus jeunes et un professeur d'hébreu pour les plus avancés. Érasme lui-même enseigna quelque temps sous les yeux de son ami. Il expliqua publiquement l'Épître aux Romains en 1505. De sages règlements introduisirent sans violence ces réformes, qui, ailleurs, devaient soulever de si grands débats.

Mais dès lors son influence s'étendait beaucoup plus loin que le cercle universitaire. A la mort de Henri VII il fut choisi pour prononcer son oraison funèbre. Il ne se contenta point d'un vulgaire panégyrique. Il y dessina le plan d'une réforme dans l'Église et dans l'État que le défunt avait approuvée et qu'il s'apprêtait à réaliser. D'abord, réforme de la justice : les ministres de la loi devaient être obligés de rendre leurs arrêts sans acception de personnes et sans favoritisme. Mais surtout réforme des promotions aux dignités ecclésiastiques : on devrait exiger désormais la vertu et la science de tous ceux qui prétendraient aux honneurs dans l'Église. Ces mesures devaient rendre au peuple d'Angleterre la paix et le calme dont il avait grand besoin. Ce discours, qui eut un grand retentissement, avait été donné le 10 mai 1509, dans l'église cathédrale de Saint-Paul. Fisher le publia immédiatement sous le titre : *Sermon at the funeral of Henry VII*, Londres, 1509. Un mois plus tard, lady Marguerite mourait. L'évêque de Rochester dut encore prononcer l'oraison funèbre à Westminster. Elle parut aussitôt sous le titre : *A mornynge remembraunce had at the Moneth Mynde of Margarete, countesse of Rychemonde and Darbye*. Fisher y disait tout ce que sa bienfaitrice avait fait pour le relèvement des études sacrées à Oxford et à Cambridge.

Les années qui suivent sont consacrées par le chancelier à l'œuvre de réforme qu'il avait entreprise. Mais les controverses du jour allaient bientôt l'obliger à se prononcer sur les questions qu'avait soulevées la critique humaniste. Pour répondre à une interrogation de Louise de Savoie, mère de François Ier, au sujet de sainte Marie-Madeleine, Lefèvre d'Étaples, le chef de l'humanisme français, avait soutenu qu'il fallait distinguer trois Maries, la sœur de Lazare,

la pécheresse, enfin la suivante du Christ en Galilée. C'était contredire la tradition ecclésiastique, qui, depuis saint Grégoire le Grand, identifiait ces trois personnages évangéliques et ne reconnaissait qu'une Marie-Madeleine. La thèse de Lefèvre provoqua en France de vives discussions qui émurent l'autorité ecclésiastique. Juste à ce moment, l'évêque de Paris, Étienne Poncher, remplissait en Angleterre une mission diplomatique. Il eut l'occasion de rencontrer l'évêque de Rochester, auquel il confia ses perplexités sur ce sujet et dont il sollicita l'avis. Après avoir pris connaissance de l'ouvrage de Lefèvre et de celui de Clichtoue en faveur de l'unité du personnage, et, en faveur des trois Maries, de l'opuscule de Marc Grandval, moine de Saint-Victor, Fisher publia, le 23 février 1519, son traité *De unica Magdalena*. Il y réfutait la thèse de Lefèvre et défendait très vivement l'opinion traditionnelle.

Les humanistes français ne répondirent point directement à l'évêque de Rochester. Mais ils reproduisirent leurs arguments, Clichtoue, dans sa *Disceptationis de Magdalena defensio*, Lefèvre, dans une 3e édition de sa *Disceptatio de Magdalena* et, en août 1519, dans sa *De tribus et unica Magdalena disceptatio secunda*. Fisher répondit séparément à ses adversaires. Contre Clichtoue il publia, avant le mois d'août : *Eversio munitionis quam Jodocus Clichtoveus erigere moliebatur adversus unicam Magdalenam*. Contre Lefèvre il faisait paraître, le 3 septembre : *Johannis Fisheri Roffensis episcopi confutatio secundæ disceptationis J. F. Stapulensis de Magdalena*. Tous ces ouvrages furent imprimés à Paris. Érasme y déplorait les attaques violentes et les insinuations perfides. Mais il n'en attribuait pas moins la victoire à l'évêque de Rochester. Pour une fois, la Sorbonne fut de son avis et, dans un jugement célèbre du 9 novembre 1521, elle donna raison à Fisher contre ses adversaires. Mais la plupart des humanistes, entre autres Pirckheimer, se déclarèrent en faveur de Lefèvre. Cf. J.-A. Clerval, *De Judoci Clichtovei vita et operibus*, Paris, 1894, p. 26 sq.

Mais cette discussion, toute symptomatique qu'elle fût, portait sur une question d'importance secondaire. Au moment où elle se produisait, les idées de Luther commençaient à se répandre, même en Angleterre. Bientôt les autorités civiles et ecclésiastiques comprirent leur danger et cherchèrent les moyens d'en arrêter la diffusion. Le 8 mars 1521, l'évêque Warham écrivait au tout-puissant ministre Wolsey pour se plaindre de l'envahissement d'Oxford par l'hérésie luthérienne. Il s'engageait à demander à l'évêque de Rochester ou à celui de Londres, Tunstall, la liste des ouvrages qu'il fallait proscrire. Wolsey, qui briguait alors le chapeau de cardinal, s'empressa de saisir cette idée. Il fut décidé que l'on brûlerait solennellement les livres condamnés de Luther et de Carlstadt. La cérémonie eut lieu le 12 mai, sur la place de Saint-Paul. Wolsey présidait. Une grande foule de peuple s'était rendue au spectacle. Fisher, chargé de prêcher, donna un véritable traité contre les erreurs de Luther. Dans les quatre parties de son discours il examine successivement les thèses sur les indulgences, les théories sur les sacrements, sur l'autorité de l'Église et enfin sur la primauté du souverain pontife.

Cette œuvre parut aussitôt sous le titre : *The sermon made againste ye pernicious doctryn of Martin Luther*. Henri VIII en fut si satisfait qu'il chargea immédiatement son secrétaire pour les lettres latines, Richard Pace, d'en donner une traduction. Il l'intitula : *Concio in Johannem, XV, 26, habita Londini, eo die quo Lutheri scripta flammis commissa sunt*, Cambridge, 1521. Plus tard, lorsque Fisher se fut attiré l'animadversion du roi, celui-ci donna l'ordre d'en rechercher tous les exemplaires et de les envoyer au premier ministre Thomas Cromwell. Celui-ci était chargé de les détruire. Aussi les exemplaires en sont-ils d'une grande rareté.

Henri VIII n'en était pas encore là en 1521. Malgré les tentatives de conciliation venues d'Érasme, il se déclarait de plus en plus ouvertement, sous l'influence de Wolsey, contre les réformateurs. Celui-ci lui avait mis entre les mains le *De captivitate babylonica* de Luther et lui avait suggéré l'idée de le réfuter. Dans son discours, Fisher avait annoncé ce travail et remercié d'avance le roi de mériter ainsi le titre de défenseur de la foi. L'ouvrage de Henri : *Assertio septem sacramentorum contra Martinum Lutherum*, parut à Londres en juillet 1521. Mais Luther lui-même a posé la question de savoir si l'*Assertio* est véritablement l'œuvre du roi. La plupart des historiens allemands, Kolde, Walther, Köstlin-Kawerau, ont accueilli le doute du réformateur. C'est Fisher qui serait, pour la plus grande part, l'auteur de l'*Assertio*. Les historiens anglais, Froude, Gairdner, Pollard, Bridgett, soutiennent en général la thèse contraire. Voici la conclusion à laquelle aboutit le dernier auteur qui se soit occupé de la question : « Ni la science, ni la latinité de cet écrit n'exigent la supposition d'une habileté peu commune. Néanmoins je crois que l'aide reçue par Henri dépassa la mesure de son propre travail. » Preserved Smith, *English historical review*, 1910, p. 659.

Quoi qu'il en soit, cette collaboration, si vraisemblable soit-elle, ne peut être affirmée que par voie de conjecture. Mais les sentiments de l'évêque de Rochester à l'égard de Luther n'en sont pas moins clairs. Pendant que le roi d'Angleterre s'attaquait au *De captivitate babylonica*, Fisher composait une réponse au pamphlet que le réformateur avait publié contre la bulle de Léon X qui le condamnait, sous le titre : *Assertio omnium articulorum per novissimam bullam Leonis X damnatorum* (1520). Il y suivait la méthode qu'il a employée désormais dans ses ouvrages de controverse. Il prenait, l'un après l'autre, les trente-six articles du livre de Luther, reproduisait textuellement ses paroles, et leur opposait la doctrine catholique. Les deux articles sur lesquels il insiste davantage sont celui du libre arbitre et celui de la primauté du pape. Il prépare ainsi, au moins en ce qui concerne le premier point, la polémique d'Érasme contre le réformateur. Cf. K. Zickendraht, *Der Streit des Erasmus und Luther über die Willensfreiheit*, Leipzig, 1909, p. 183. L'ouvrage fut imprimé à Paris par Rembolt et il parut chez Claude Chevallon, le 22 août 1523, sous le titre : *Assertionis lutheranæ confutatio*.

Cependant Luther n'avait pas voulu laisser sans réplique l'ouvrage de Henri VIII. En juillet 1522, il avait publié, en allemand et en latin, une violente réponse à son royal adversaire. Celui-ci mit en œuvre toute sa diplomatie pour atteindre le réformateur. Sans succès d'ailleurs. Fisher se chargea du côté littéraire de la querelle. Tout en composant son *Assertionis lutheranæ confutatio*, il rédigeait un ouvrage parallèle, mais exclusivement consacré à la polémique du roi. Son véritable titre, défiguré par tous les auteurs qui en ont parlé, est : *Assertionum regis Angliæ de fide catholica adversus Lutheri babylonicam captivitatem defensio*. L'ouvrage fut publié à Cologne, par les soins du dominicain Jean Host, de Romberg, et sous les auspices du célèbre professeur de l'université de Cologne, Arnold de Tongres. Cf. N. Paulus, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, p. 134 sq. Mais il ne parut qu'en 1525. Fisher donne lui-même, dans la préface,

la raison de ce retard. Certains indices lui avaient fait croire que le réformateur et ses partisans paraissaient disposés à revenir à de meilleurs sentiments. Il avait voulu leur épargner l'aigreur de cette polémique. Mais voyant qu'il s'était trompé, il se décida à publier son ouvrage. En douze chapitres, il réfutait les innovations du réformateur dans la doctrine des sacrements, en insistant spécialement sur l'eucharistie et la messe, l'ordre et le mariage.

Cette polémique à laquelle il voulait échapper ne l'épargna pas. Il avait à peine achevé l'*Assertionis lutherane confutatio* que l'évêque de Londres, Tunstall, attirait son attention sur un libelle dont l'objet principal était de prouver que l'apôtre Pierre n'avait jamais été à Rome. Il était publié sous le nom de *Ulrichus Velenus Minhoniensis*. Fisher ne paraît pas connaître autrement l'auteur — *sic enim sese nominabat*, dit-il dans sa préface. Ses historiens, anciens ou modernes, ne sont pas plus avancés que lui. En tout cas, la thèse du pamphlet renversait de fond en comble la partie la plus importante de la *Confutatio* qui établissait la primauté de saint Pierre et de ses successeurs sur le siège de Rome. L'évêque de Rochester reprit donc la plume, et, sous le titre de : *Convulsio calumniarum Ulrichi Veleni, Minhoniensis, quibus Petrum nunquam Romæ fuisse cavillatur*, il reproduisit les assertions de son adversaire, suivies chacune de sa réfutation en règle. L'ouvrage parut en 1525, à Paris, chez Conrad Resch. Fisher faisait appel à l'histoire pour prouver, contre Velenus, la réalité du séjour du prince des apôtres à Rome et de son épiscopat dans cette ville.

Le point particulier des innovations luthériennes que l'évêque de Rochester, dès la première heure, s'était attaché à réfuter, était la doctrine du réformateur sur les sacrements. C lui-ci, poursuivant logiquement son développement, publiait en 1523 son traité *De abroganda missa privata*, dans lequel il niait le caractère de sacrifice de l'eucharistie, et demandait en conséquence l'abolition de la messe. Fisher, qui avait déjà touché ce sujet dans son ouvrage *Assertionum regis Angliæ defensio*, y revint plus en détail dans un nouveau traité publié sous le titre : *Sacri sacerdotii defensio contra Lutherum*, qui parut en 1525, à Anvers. Il montrait, dès l'Ancien Testament, le caractère e sacrifice attaché à la mort du Messie, puis dans le Nouveau, ce caractère affirmé explicitement par le Sauveur lui-même. Sa démonstration a passé dans tous nos traités de théologie modernes. Fisher ne se contentait pas du reste d'écrire. La même année, il recevait la visite de Jean Eck, auquel il confiait une lettre à l'adresse du duc de Bavière Albert. Il exhortait ce prince à combattre les hérétiques par les armes et lui démontrait la perversité des nouvelles doctrines, que prouvaient trop évidemment les excès de la guerre des Paysans.

Deux ans après, Fisher publiait un nouvel ouvrage sur le point qui lui tenait tant à cœur. Il était dirigé cette fois contre le théologien réformé Œcolampade, qui avait soutenu que le seul effet de l'eucharistie était de nous unir au Christ par la foi. C'est à réfuter cette erreur que Fisher consacrait ce traité *De veritate corporis et sanguinis Christi in eucharistia*. L'ouvrage parut en février 1527, à Cologne. Il était dédié à Richard, évêque de Winton, en qui Fisher se plaisait à reconnaître son plus grand bienfaiteur. Il résumait ainsi lui-même tout le plan de l'ouvrage : « Je ne nie point que nous ne soyons unis au corps mystique du Christ par la foi seule. Mais, par la manducation du corps et du sang du Christ, nous sommes incorporés à lui beaucoup plus profondément et solidement que par la foi seule. C'est ce que nous démontrons abondamment non seulement par les affirmations d'Irénée, de Chrysostome, de Jean Damascène, de Cyrille, d'Hilaire et des autres anciens théologiens, mais encore par les témoignages les plus clairs des Écritures » (Préface). Au jugement de son historien Bridgett, cet ouvrage, le plus long de Fisher, est aussi son plus important.

Jusque-là le rôle de défenseur de la foi assumé par Fisher ne lui avait rapporté d'autres inconvénients que les outrages du réformateur et de ses disciples. L'affirmation courageuse de cette foi allait réclamer de lui un autre témoignage. Depuis 1527, Henri VIII tendait de plus en plus au schisme. Ces tendances prennent corps, dès 1529, dans le projet de réforme de l'Église d'Angleterre présenté à la Chambre des Communes. Fisher s'opposa vivement à ce projet qui contenait en germe toutes les réformes postérieures. Mais surtout il fut, dans l'affaire du divorce du roi et de Catherine d'Aragon, l'infatigable champion de la validité du mariage. Il était le confesseur de la reine, et jusqu'au bout, il resta son conseiller. Non content de l'aider de ses avis, il résuma, dans un mémoire, les raisons qui s'opposaient à l'annulation de ce mariage. Ce mémoire parut à Salamanque, en 1530, sous le titre : *De causa matrimonii Angliæ regis liber*. Dans un avertissement, l'imprimeur, Michel de Eguia, annonce au lecteur que le manuscrit de cette défense lui a été remis par l'archevêque de Tolède, à qui Fisher lui-même l'avait adressé.

Devant l'entêtement de Henri VIII, Fisher ne pouvait éviter la disgrâce. Elle fut complète. A la fin de l'année 1533, il était convoqué devant le parlement pour se justifier des charges qui pesaient contre lui. Le 28 janvier 1534, il écrivait à Thomas Cromwell, le tout-puissant ministre, et invoquait son triste état de santé pour ne point comparaître. Cromwell refusa tout délai. Le 25 mars, Fisher était condamné de prise de corps et confiscation de biens et, en plus, à la prison perpétuelle. En raison de son état de santé, sa peine fut commuée en une amende de trois cents livres. Henri croyait par là avoir réduit sa résistance. Il comptait sans le courage du vaillant vieillard. Invité, le 13 avril, à prêter le serment à l'acte de succession qui consacrait le divorce, Fisher refusa, comme son ami sir Thomas More. Tous deux furent immédiatement emprisonnés à la Tour de Londres. Il profita de cette retraite pour adresser à sa sœur Élisabeth une exhortation chrétienne à la résignation. Elle fut publiée seulement en 1577, à Londres, sous le titre : *A godly treatise declaring the benefits, fruits and comodities of prayer. A spiritual consolation to hys syster Elizabeth.*

La haine du roi ne s'arrêta pas là. Il voulait consommer le schisme. Fisher, accusé de haute trahison, fut déclaré déchu de son siège de Rochester. Thomas Cromwell lui-même et quelques conseillers du roi vinrent exiger de lui dans sa prison qu'il reconnût Henri VIII comme le chef suprême de l'Église d'Angleterre. Il refusa. De là nouvelle accusation de haute trahison. Sur ces entrefaites, le pape Paul III, qui était dans l'ignorance complète de ces événements, créa Fisher cardinal au titre de Saint-Vital. Cet acte mit le roi en fureur. Il y répondit en donnant l'ordre de continuer le procès, qui, après d'émouvantes péripéties, se termina par la condamnation à mort et l'exécution du cardinal le 22 juin 1535. Le pape répondit à cette cruauté en déclarant Henri déchu de la royauté. Un décret de la S. C. des Rites du 9 décembre 1886 reconnut à Fisher le titre de vénérable.

Après sa mort parurent, sous son nom : 1° *Opusculum de fiducia et misericordia Dei*, Cologne, 1556; 2° *Psalmi seu precationes*, Lyon, 1572; 3° John Fisher, *His sermon upon this sentence of the Prophte*

Ezechiel : Lamentationes, Carmen et Væ, s. l. n. d. Une édition — incomplète — de ses œuvres fut publiée à Wurzbourg, en 1597. Enfin, John E. B. Mayor a publié, en 1876, pour la Société des anciens textes anglais, un 1er volume de ses œuvres anglaises. Les *Letters and papers* du règne de Henri VIII contiennent l'indication et l'analyse de quelques lettres inédites. D'autres sont encore manuscrites au Record Office.

[Richard Hall], *Life of John Fischer*, publiée par Th. Baily, Londres, 1665; John Lewis, *Life of John Fisher*, publié par Turner, Londres, 1855; T. E. Bridgett, *Life of blessed John Fisher*, Londres, 1888; *Letters and papers of the reign of Henry VIII*, edit. Brewer Gairdner, Londres, 1862 sq., p. IV-X; J. Gairdner, *The English Church in the sixteenth century*, Londres, 1905; Id., *Lollardy and the Reformation in England*, Londres, 1908; W. Walther, *Heinrich VIII von England und Luther*, Rostock, 1908; Preserved Smith, *Henry VIII and Luther*, dans *English historical review*, 1910, p. 656-669. L'ouvrage de Bridgett a été traduit en français par l'abbé J. Cardon, *Vie du bienheureux Jean Fisher*, Lille, 1890.

A. HUMBERT.

FITZHERBERT Thomas, célèbre controversiste anglais, né en 1552 à Swynnerton, comté de Strafford, embrassa l'état ecclésiastique en 1588, après la mort de sa femme, et entra dans la Compagnie de Jésus en 1613. Pendant vingt-deux ans il fut recteur du collège des Anglais à Rome et mourut dans cette charge le 17 août 1640. On a de lui les ouvrages suivants : 1° *A defence of the catholycke cause, containing a treatise in confutation of sundry untruthes and slanders published by the heretics*, Saint-Omer, 1602; 2° *An apology of his innocence in a fayned conspiracy against her Majesty's person, ibid.*, 1602; 3° *A treatise concerning policy and religion, where in the infirmitie of humane will is amply declared, and the necessity fruit, and dignitie of christian religion in commonwealth is evidently shewed*, Douai, 1606; 4° *An sit utilitas in scelere, vel de infelicitate Principis macchiavelliani*, Rome, 1610; 5° *A supplement to the discussion of M. D. Barloves answere to the judgment of a catholic Englishman*, Saint-Omer, 1613; 6° *Bellarmines apology, ibid.*, 1613; 7° *A confutation of certaines absurdities, falsities, ibid.*, 1613. L'apologie de Bellarmin suscita un vif émoi chez les anglicans. Fitzherbert répondit victorieusement à ses détracteurs en divers ouvrages dirigés contre Roger Widdrington et Samuel Collins.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 763 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 1907, t. III, col. 750.

P. BERNARD.

FITZSIMON Henri, controversiste irlandais, né à Dublin en 1566, admis dans la Compagnie de Jésus à Tournai en 1592. Après avoir enseigné la philosophie à Louvain, il fut envoyé en Irlande où ses savants travaux et ses conférences sur toutes les controverses alors agitées ramenèrent à la vraie foi un nombre considérable de dissidents. Ces succès évangéliques lui attirèrent les persécutions des ministres anglicans pendant les guerres civiles du règne de Charles Ier. Il put échapper par la fuite à la prison et au dernier supplice et mourut à Kilkenny, le 29 novembre 1643 ou le 1er février 1644. Le P. Henri Fitzsimon s'est fait un grand nom dans l'histoire religieuse de son pays par ses recherches sur les actes des saints irlandais. Comme ouvrages de controverse, on a de lui : 1° *A catholic confutation of John Riders Claim of antiquitie in behalf of the protestant religion*, Roan, 1608; 2° *The justification and exposition of the divine sacrifice of the masse, and of all rites and ceremonies therto belonging*, s. l., 1611; 3° *Britannomachia ministrorum in plerisque et fidei fundamentis et fidei articulis dissidentium*, Douai, 1614. Ses lettres et divers manuscrits intéressant l'histoire de la controverse en Angleterre ont été publiés dans *The Month* (1891), dans *The Irish ecclesiastical review* (1893) et dans *Ibernia Ignatiana*, t. I, p. 43 sq

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 766 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 1907, t. III, col. 1067; *The Month*, t. LXXI, p. 380-390, 512-526; t. LXXII, p. 232-244, 379-395; t. LXXIII, p. 80-84, 221-235; *The Irish ecclesiastical review*, t. VIII, p. 214-219, 269-285, 313-321; t. IX, p. 23, 78-94, 187-192, 272-278.

P. BERNARD.

FIUME Ignace, dominicain sicilien, était né en 1621 à Casal. Il entra à Naples dans la congrégation *della Santità*, devint maître en théologie et enseigna pendant plusieurs années les saintes Lettres; il fut ensuite maître des étudiants. Après avoir repris l'enseignement au collège du Mont-Dieu à Naples, il fut nommé régent du collège de Sainte-Marie *della Santità*, où il eut pour élève le futur cardinal Howard, à qui il donna des leçons de controverse. Il commença la publication d'un écrit polémique contre les protestants sous le titre : *Schola veritatis adversus mendacia Lutheri, Calvini et protestantium erecta*, 4 in-fol., Naples, 1675-1682. Le t. Ier, qui parut en 1675, traite de Dieu et de Jésus-Christ sauveur; le t. II, de 1677, de l'Église et du souverain pontife; le t. III, de 1680, de la parole de Dieu écrite et traditionnelle et des conciles. Il était âgé de soixante ans, quand, le 23 juin 1681, Innocent XI le nomma évêque de Poligniano. Il ne changea en rien ses habitudes de vie religieuse et laborieuse, et il publia le t. IV, qui traite des sacrements en général, du baptême, de la confirmation, de l'eucharistie, de la messe et de la communion sous les deux espèces. Au mois de mai 1694, il mourut à Naples, à Sainte-Marie *della Santità*, frappé d'apoplexie.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1721, t. II, p. 736; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1910, t. IV, col. 390.

E. MANGENOT.